

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO
FILARETE ON LINE

Publicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia

FULVIO PAPI

Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno

Firenze, La Nuova Italia, 1968

(Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, 46)

*Quest'opera è soggetta alla licenza **Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 2.5 Italia (CC BY-NC-ND 2.5)**. Questo significa che è possibile riprodurla o distribuirla a condizione che*

- la paternità dell'opera sia attribuita nei modi indicati dall'autore o da chi ha dato l'opera in licenza e in modo tale da non suggerire che essi avallino chi la distribuisce o la usa;*
- l'opera non sia usata per fini commerciali;*
- l'opera non sia alterata o trasformata, né usata per crearne un'altra.*

*Per maggiori informazioni è possibile consultare il testo completo della licenza **Creative Commons Italia (CC BY-NC-ND 2.5)** all'indirizzo <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/legalcode>.*

Nota. Ogni volta che quest'opera è usata o distribuita, ciò deve essere fatto secondo i termini di questa licenza, che deve essere indicata esplicitamente.



PUBBLICAZIONI
DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
DELL'UNIVERSITÀ DI MILANO

XLVI

SEZIONE A CURA
DELL'ISTITUTO DI STORIA DELLA FILOSOFIA

12

FULVIO PAPI

ANTROPOLOGIA E CIVILTÀ
NEL PENSIERO DI
GIORDANO BRUNO



LA NUOVA ITALIA EDITRICE
FIRENZE

DIRITTI RISERVATI

1^a edizione: aprile 1968

Tutti i diritti di traduzione e di riproduzione (anche di semplici brani riprodotti per radiodiffusione) sono riservati per tutti i paesi, compresi i Regni di Norvegia, Svezia e Olanda.

La ricerca svolta in questo lavoro e la sua pubblicazione sono state rese possibili da un contributo del Consiglio Nazionale delle Ricerche (Gruppo di ricerca su « La filosofia del 500 e del 600 nei suoi rapporti con la scienza »).

Printed in Italy

© Copyright 1968 by « La Nuova Italia » Editrice, Firenze

P R E M E S S A

Dopo un periodo in cui del pensiero di Bruno era consuetudine offrire interpretazioni di natura globale, oggi la storiografia procede per prove e sondaggi spesso di grande valore: tanto ricca e complessa è apparsa l'opera del Nolano. Nel mio lavoro non ho inteso tentare niente di più che una ricerca settoriale, con la speranza di recare qualche contributo agli studi. Perché come selettore dell'indagine abbia scelto il tema dell'antropologia e della civiltà, è facile immaginarlo considerando l'attuale situazione di cultura.

Desidero ringraziare con affetto il prof. Mario Dal Pra che ha incoraggiato questa ricerca e l'ha seguita nel suo sviluppo, e gli amici dell'Istituto di Storia della Filosofia dell'Università di Milano e dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Pavia che spesso mi hanno dato suggerimenti e indicazioni.

F. P.

Milano, aprile 1968.

Nelle note, quand'era il caso, ho indicato la segnatura delle opere di cui mi sono servito. Essa è naturalmente preceduta dalla abbreviazione del nome della biblioteca in cui sono custoditi i volumi. Le abbreviazioni sono: B. M. = British Museum di Londra; BNB = Biblioteca nazionale di Brera di Milano.

I N D I C E

CAPITOLO I - IL NATURALISMO DIVINO	Pag. 1
1. - Generazione spontanea e amore cosmico	» 3
2. - Il problema teologico e l'infinito qualitativo e omogeneo	» 15
CAPITOLO II - L'UNO ANIMALE INFINITO	Pag. 37
1. - Poliinnio: un parassita letterario?	» 39
2. - Una filosofia « in fasce »: materia e forma	» 48
3. - Un neoplatonismo non cristiano: aspetti del <i>De Umbris idearum</i> e del <i>Sigillus</i>	» 66
4. - La metamorfosi della materia e l'ambivalenza dell'Uno	» 78
CAPITOLO III - LA GENESI DELL'UOMO NATURALE	Pag. 89
1. - La concezione della generazione: lucrezianesimo e neoplatonismo	» 91
2. - Aspetti della tradizione lucreziana del Cinquecento	» 107
3. - La teoria averroistico-pneumatica del profetismo	» 126
4. - La questione dei preadamiti	» 135
CAPITOLO IV - EROS E OGGETTO INFINITO	Pag. 143
1. - Il mito di Prometeo e la nuova barbarie	» 145
2. - « Il senso sarà lo stesso intelletto »	» 159
3. - L'anima e l'ambiguità naturale dell'uomo	» 167
4. - L'apologia dell'eroe dell'intelletto e la diseguaglianza	» 179
CAPITOLO V - IL NUOVO MONDO COME OCCASIONE PER UNA POLEMICA LIBERTINA	Pag. 193
1. - Aspetti della « dimensione americana » nella cultura europea	» 195
2. - La disputa « teologica » degli Antipodi e il mito dell'antichis- sima navigazione	» 201
3. - Ancora sugli abitanti dell'America: da Bruno a Voltaire	» 212

4. - L'alternativa naturalistica: Le Roy e Diodoro Siculo	Pag. 220
5. - La crisi della cronologia biblica del mondo	» 228
 CAPITOLO VI - LAVORO, VIRTÙ E PRODIGIO	 Pag. 235
1. - La mano anassagorea	» 237
2. - « Voluptas vinculum vinculorum »	» 248
3. - Le virtù dell'uomo civile	» 261
4. - Magia « antropologica » ed enciclopedismo magico	» 278
 CAPITOLO VII - LA CIVILTÀ COME DIGNITÀ DELL'UOMO E LA RELIGIONE	 Pag. 295
1. - Un averroista dell'Occidente	» 297
2. - La « renovatio » religiosa e politica	» 309
3. - La filantropia e le « leges »	» 319
4. - « Civilitate » e « aumento dei beni pubblici »	» 331
5. - La critica al mito nascente del buon selvaggio	» 341
 <i>Indice dei nomi</i>	 Pag. 359

CAPITOLO I
IL NATURALISMO DIVINO

1. - GENERAZIONE SPONTANEA E AMORE COSMICO.

Nel lungo interrogatorio del 3 di giugno del 1592 tra le varie domande che il tribunale dell'Inquisizione pose a Giordano Bruno nel tentativo di precisare con chiarezza la sua posizione, ve n'è una sulla quale la critica storica, se si fa un'eccezione¹, non si è particolarmente soffermata: « Raccordatevi se avete mai detto, tenuto o creduto che li uomini si creino di corruzione come gli altri animali, e che ciò sia stato dal diluvio in qua »². La domanda appare del tutto naturale in quanto corrispondeva proprio ad una delle accuse che aveva sostenuto il Mocenigo nella sua denuncia:

Io Zuane Mocenigo fo del cl.mo messer Marco Antonio denunzio a V.P.M.R. da per obligo della mia coscienza, e per ordine del mio confessor, aver sentito dire a Giordano Bruno nolano, alcune volte ch'a ragionato meco in casa mia: (...) che come nascono gli animali brutti di corruzione, cosí nascono anco gli uomini, quando doppo i diluvi ritornano a nasser³.

La domanda dei giudici dell'Inquisizione può essere probabilmente così riformulata tenendo presente il contesto culturale nel quale essa sorgeva: esiste una concezione della generazione spontanea che è da considerarsi una nozione tipica della filosofia naturale. Essa si riferisce alla nascita di animali inferiori e di alcuni tipi di piante da materia inerte, fango o processi di putrefazione: questa concezione può essere estesa per spiegare la genesi degli uomini sulla terra? Il problema — come vedremo — era di antica data e nasceva nel quadro del naturalismo aristotelico, ma per i giudici esso si traduceva in una forma molto sem-

¹ N. BADALONI, *La filosofia di Giordano Bruno*, Firenze 1955, p. 133.

² V. SPAMPANATO, *Documenti della vita di Giordano Bruno*, Firenze 1933, p. 119.

³ *Ibidem*, pp. 59-60.

plice: si trattava di stabilire, senza mezzi termini e per usare le parole di un padre della Chiesa, se Bruno era tra coloro che « ignorant unum hominen a Deo esse formatum, putantque homines in omnibus terris et agris tanquam fungos esse generatos »⁴. La domanda, come altre del resto, proprio per la sua disarmante semplicità che non sembrava consentire elaborate risposte, ma un semplice sí o no, era senz'altro una difficile provocazione per il filosofo imputato, ma finiva col toccare una questione di filosofia naturale che aveva già percorso il clima intellettuale del tempo, anche al di fuori dalle particolari conclusioni che ne aveva tratto il Nolano.

Qualche anno prima del processo a Bruno era stata pubblicata un'opera che ebbe certamente una certa risonanza nel tardo Rinascimento e anche dopo, i cinque libri delle *Questioni peripatetiche* di Andrea Cesalpino, nella quale il medico e botanico aristotelico si era impegnato a dimostrare che « Quaecunque ex semine fiunt, eadem fieri posse sine semine ». Naturalmente quest'indagine di biologia si presentava al lettore cautelata da molte prudenze che dovevano servire a tenere in ombra le conseguenze che si potevano trarre dal punto di vista teologico. Lo stile di questo comportamento intellettuale era quello usuale di molti filosofi naturali dell'indirizzo aristotelico e, per quanto riguarda il Cesalpino, esso gli valse l'opportunità di non subire, almeno in Italia, pericolose censure:

Praeterea cum alia sit prima omnium animalium et coeterorum entium creatio, quae à primo ente in principio effluxit: alia eorundem successio: dicimus ortum ex putredine similem esse ei, qui fit ex semine, ad successionem scilicet institutum, non ad primam specierum dependentiam atque productionem. Nisi enim haec praecessisset, nequiquam neque ex semine neque ex putredine ortum esset⁵.

Non solo, come si diceva, il Cesalpino non ebbe censure, ma forse vale la pena di fare caso al fatto che egli si trovava a Roma professore

⁴ FIRMIANI LACTANTII, *Divinarum Institutionum*, liber VII, *De vita beata*, caput IV, in MIGNE, *Patrologia Latina*, vol. VI, p. 746.

⁵ ANDRAEAE CAESALPINI ARETINI, *Peripateticorum Quaestionum Libri Quinque*, Venetiis apud Iuntas, MDLXXI, p. 92 (copia usata BNB, B, XIII, 5414). Sulla figura e sull'opera del Cesalpino cfr. L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, New York 1951², vol. VI pp. 325-328; G. SAITTA, *Il Rinascimento*, Bologna 1950, vol. II, pp. 226-247; U. VIVIANI, *Vita ed opera di A. Cesalpino*, Arezzo 1902; E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, Torino 1966, vol. II, pp. 633-639.

sovraordinario proprio nello stesso periodo in cui anche Bruno si trovava a Roma ma nelle carceri dell'Inquisizione⁶. La tesi centrale del Cesalpino è estremamente chiara: è possibile sostenere scientificamente, anche al di là del testo aristotelico, che vi sia nella natura un processo di generazione spontanea nel quale non vanno compresi soltanto gli animali superiori, ma l'uomo stesso (*ostensus sim ex principijs Aristotelis omnia animalia etiam hominem oriri posse ex putri materia...*). Alla obbiezione di chi sosteneva che questo processo di generazione spontanea, esteso ad organismi biologicamente superiori, non si era mai veduto, Cesalpino rispondeva con questo argomento:

Qualis igitur apparet apud nos ranarum et quorundam simile generatio: adventante enim vere ex tepore Solis colligitur in aquis mucosa quaedam substantia in qua tantum tamquam in utero fit animalis conceptus: Sic putandum est perfectiora animalia sub zona torrida perpetue fieri⁷.

Argomento tutt'altro che innocente perché nulla vietava di pensare che la zona torrida fosse una fortunata sopravvivenza di un'epoca antica in cui la giovinezza e la fecondità della terra — secondo un tipico argomento lucreziano — consentiva il meraviglioso processo dell'autoproduzione di ogni specie vivente.

A chi poi volesse osservare che, dato che la generazione avveniva per seme, non vi era alcun bisogno di formulare una tale teoria, Cesalpino replicava:

Ad alteram dubitationem dicimus modum hunc generandi non superfluum esse, imo necessarium hoc enim modo aeternitas speciei servatur magis quam ex prole parentum, contigit enim in aliquo tempore omnia singularia corrumpi pater autem omnium Sol incorruptibilis.

Il Sole era naturalmente quello aristotelico la cui presenza o assenza è in stretta relazione con la generazione e la corruzione degli esseri viventi⁸, ma l'interpretazione del testo, come sapeva assai bene il Cesalpino, andava alquanto al di là di ciò che Aristotele aveva proposto con molta prudenza scientifica⁹.

⁶ F. FIORENTINO, *Andrea Cesalpino*, in *Studi e ritratti della Rinascenza*, Bari 1911, p. 229.

⁷ ANDREAE CAESALPINI ARETINI, op. cit., p. 94.

⁸ *De generatione et corruptione*, II, X, 336-337.

⁹ *De generatione animalium*, III, II, 761-762 b.

È interessante notare che i due elementi che comparivano nella domanda degli inquisitori veneziani a Bruno trovano risposta in certa misura proprio nel testo del Cesalpino: è possibile una concezione scientifica secondo cui dalla corruzione o putrefazione rinascano tutti gli esseri viventi, compreso l'uomo; questa concezione permette di spiegare come, nel caso di catastrofi naturali, quali diluvi che con la loro onda annichilino ogni forma di vita, si addivenga, in seguito, ad una ricomparsa di tutti gli esseri viventi tra i quali anche l'uomo. È noto che fu proprio questa concezione, nel quadro di una generale presa di posizione contro gli aspetti naturalistici e panteistici della filosofia del Cesalpino, a suscitare nel 1597 la polemica di Nicolao Taurellus, al quale non sfuggì l'occasione con puntiglioso zelo protestante di rinfacciare al mondo cattolico la tolleranza nei confronti di simili eccessi filosofici:

Et hoc tamen religionis catholicae sacerdotibus toleratur. Si haec horrenda non sit haeresis, nulla est alia¹⁰.

Tuttavia, non molti anni dopo, in tutt'altro ambiente che non fosse quello protestante e tedesco, Fortunio Liceti, ricordato ormai più che per l'immensa sua opera per la colleganza e le polemiche con Galileo¹¹, quando passò in rassegna le varie teorie filosofiche che fino al suo tempo avevano sostenuto l'ampliamento della concezione della generazione spontanea sino alla genesi antropologica, è proprio al Cesalpino che dedica l'attenzione maggiore:

Subtilius hac in re philosophatur acutissimus Cesalpinus; assertit enim spontaneae viventium generationis duplicem esse finem; alterum, ut ab initio Mundi esset aliquis modus, quo natura primum conderet animantia; nam solo spontanea generatio, est qua ex praesistente generatur novum, ac primum vivens ut enim uniuscuiusque viventis generatio nunc vere naturalis est, ita primorum animantium procreatio physica esse debet (...). Deinde vero si post mundum conditum, peste, fame, igne, diluvio, aut quamvis alia de causa vel omnium, vel plurimum, vel unium etiam speciei singularia viventia cuncta morerentur; quum species aeternae sint, et nonnisi in singularibus reipsa conserverentur; necessarium fuit Naturam habere modum, quo nova individua, corruptis omnibus alijs, in eadem specie producere valeat, ad speciem aeternam conservandam (...)¹².

¹⁰ F. FIORENTINO, op. cit., p. 211.

¹¹ G. ABETTI, *Amici e nemici di Galileo*, Milano 1945, pp. 239-251.

¹² *De spontaneo viventium ortu*, ... Auctor FORTUNIVS LICETUS GENUENSIS, ex typographia Dominici Amadei, apud Franciscum Bolzetam Bibliopolam Patavi-

Questa piú tarda inchiesta che il pensiero del Cesalpino aveva da sopportare per opera del Liceti, riproduceva, nella sua sostanza, i temi che erano impliciti nell'insidiosa domanda che gli inquisitori rivolsero a Bruno nel corso dell'interrogatorio del 3 di giugno del 1592. Ciò che importava ai giudici, come si accennava, non era certo che Bruno potesse ritenere valida la concezione della generazione spontanea nella sua accezione limitata che, quale ristretto e specifico fenomeno biologico, noi ritroviamo ripresa anche in Ficino¹³, ma che il filosofo la estendesse sino a farla diventare la concezione generale della genesi della vita. In questo caso, com'è naturale, sarebbe stato in questione il dogma della creazione e il pensiero dell'inquisito avrebbe dimostrato una sua clamorosa indipendenza dalla tradizione cristiana decaduta a favoloso racconto.

Bruno del resto comprese immediatamente che questo era il significato della domanda e rispose con grande prudenza:

Credo che questa sia l'opinione di Lucrezio, ed io ho letto questa opinione e sentitone parlar; ma non so d'averla riferita per mia opinione, né meno l'ho mai tenuta né creduta, e quanto ne ho ragionato o letto è stato referendo l'opinione di Lucrezio ed Epicuro ed altri simili; e questa opinione non è manco conforme né possibile a trarsi dalli principi e conclusione della mia filosofia, come a chi la legga appar facilmente¹⁴.

Di fronte ai giudici dell'Inquisizione Bruno scinde la sua filosofia da una delle sue fonti fondamentali, con molta ingiustizia nei confronti del poeta classico, ma con opportuna prudenza nei riguardi della propria situazione. La risposta era senza dubbio abile e necessaria se valutata nel quadro del processo di Venezia, ma senz'altro equivoca e volutamente equivoca se noi la consideriamo in linea di principio. È certo infatti che il naturalismo bruniano, con le sue complesse strutture metafisiche — l'anima, lo « spiritus », le idee, la materia con i semi di tutte le cose nel suo grembo —, non è riportabile all'orizzonte della filosofia naturale di Lucrezio; ma è anche sicuro che la risposta bruniana è falsa se noi teniamo presente che le conclusioni cui giungeva la filosofia del Nolano in ordine al problema della genesi antropologica erano del tutto identi-

num, MDCXVIII, p. 15 (copia usata BNB, B, XVII, 6208). Sul Liceti biologo cfr. J. ROGER, *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVII^e siècle*, Paris 1963, pp. 125-127 e *passim*.

¹³ M. FICINO, *Teologia platonica*, a cura di M. SCHIAVONE, Bologna 1965, vol. I, p. 104.

¹⁴ V. SPAMPANATO, *op. cit.*, pp. 59-60.

che a quelle di qualsiasi forma di materialismo anti-teleologico sul punto fondamentale in questione, vale a dire l'esclusione di un disegno creazionista nell'ordine della natura e in quello umano che ne è parte omogenea. Noi non sappiamo naturalmente nulla delle pericolose confidenze filosofiche che Bruno dovette fare al suo ospite veneziano, eppure non è affatto azzardato pensare che l'accusa del delatore corrispondesse con una certa precisione sia alle dichiarazioni orali del Nolano sia ad un'esplícita posizione di pensiero.

Per quanto riguarda il primo punto non sarebbe stata certamente né la prima e nemmeno l'ultima volta che Bruno traeva, con un piglio aggressivo, conclusioni dottrinali apertamente e volutamente anticristiane dal suo pensiero filosofico. Si può anzi dire che in quasi ogni circostanza, in cui gli era stato possibile, Bruno non si era mai ritratto dal sottolineare come implicita derivazione della sua filosofia un *pendant* polemico nei confronti del corpus dottrinale cristiano: è quell'aspetto libertino che si accompagna alla sua professione filosofica che se non costituisce, in quanto tale, un'esperienza dominante, è certamente qualcosa di piú e di diverso da una vocazione individuale per lo scandalo. Su questo argomento avremo occasione di tornare piú avanti; qui basterà ricordare che l'irrisione della concezione cristiana della genesi antropologica era di piú antica data di quanto non fossero stati gli azzardati colloqui in casa Mocenigo, come testimoniano le pagine dello *Spaccio* e, con ogni probabilità, i colloqui con gli amici inglesi a cui, oltre che al Sidney, il dialogo italiano era idealmente dedicato.

In quanto poi alle affermazioni di Bruno affidate agli incontrovertibili documenti delle sue opere, si può scegliere un passo del *De l'Infinito* che appare estremamente illuminante. L'undicesima obbiezione che Albertino — il personaggio che nel dialogo gioca il ruolo di un aristotelico tutt'altro che insensibile agli insegnamenti della filosofia nuova di Filoteo-Bruno — muove alla teoria dei mondi innumerabili nell'infinità dello spazio, dice:

(...) da uno non può provenire pluralità d'individui se non per tal atto per cui la natura si moltiplica per division della materia; e questo non è altro che atto di generazione. Questo dice Aristotele con tutt'i peripatetici. Non si fa moltitudine d'individui sotto una specie, se non per l'atto della generazione. Ma quelli che dicono piú mondi di medesima materia o forma in specie, non dicono che l'uno si converte nell'altro né si genera dall'altro¹⁵.

¹⁵ G. BRUNO, *Dialoghi italiani*, III ed. a cura di G. AQUILECCHIA, Firenze 1958, p. 513.

L'estensione della concezione aristotelica della generazione, come propagazione costante di individui nell'unità essenziale di ciascuna specie, ad obbiezione contro la pluralità dei mondi non si ritrova, come è stato osservato, nell'opera aristotelica. Ma, una volta chiarito che essa nasce in un contesto in cui l'aristotelismo viene senz'altro strettamente connesso con l'ortodossia cristiana, di modo che la generazione sia esclusivamente affidata al seme di ciascuna specie, mentre l'atto generativo globale sia riservato alla creazione divina, ciò che interessa è il tipo di risposta che viene data da Bruno che capovolge completamente questa posizione:

All'undicesimo (*punto delle obbiezioni*) che vuole la natura moltiplicata per decisione e divisione della materia non porsi in tale atto se non per via di generazione, mentre l'uno individuo come parente produce l'altro come figlio; diciamo che questo non è universalmente vero perché da una massa per opera del sole efficiente si producono molti e diversi vasi di varie forme e figure innumerevoli. Lascio che se sia l'interito e rinnovazione di qualche mondo, la produzione degli animali tanto perfetti quanto imperfetti, senza atto di generazione nel principio viene effettuata dalla forza e virtù della natura¹⁶.

La generazione spontanea, in altri termini, viene veduta come un evento che non è ristretto a qualche specifico campo biologico, ma che coinvolge la totalità dell'esistente, anche se non si tratta di un'estensione della sua modalità, ma piuttosto di una sua radicale trasposizione in una metafisica in cui l'elemento formale dell'anima e quello della materia, o del Sole e della Terra, concorrono alla determinazione del processo autoproduttivo della Natura.

Bruno Nardi, in un importante saggio, ha notato come nella mente di Pietro Pomponazzi via via si sia fatta strada la concezione di Avicenna secondo cui contrariamente alla concezione aristotelica della eternità della specie, è concepibile una generazione « ex putri materia »¹⁷. In Avicenna questa concezione era legittimata da due ipotesi, l'una secondo cui nel caso di catastrofi naturali che « potrebbero condurre alla distruzione totale della specie umana sulla terra », era pur necessario un modo per poter procedere al ripopolamento del globo; l'altra — un po' singolare — secondo cui una simile maniera di riproduzione sarebbe pur stata necessaria se « tutti gli uomini cominciassero ad esser stufi di mettere al mondo altri uomini e si chiudessero tutti in grandi monasteri ».

¹⁶ *Ibidem*, p. 534.

¹⁷ B. NARDI, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze 1965, pp. 305 ss.

Della prima ipotesi — se pure in forma diversa che in Avicenna dove essa è in relazione con la concezione aristotelica del « grande anno » foriero di clamorose catastrofi e mutazioni — si ritrova l'eco anche in Bruno laddove si parla di « interito e rinovazion di qualche mondo ». Noi sappiamo che Avicenna non è una fonte importante per Bruno, il quale però poteva aver ricavato questo motivo da un autore piú vicino, Pietro d'Abano, che certamente conosceva¹⁸. Tuttavia piú che questo assai difficile reperimento di fonti sicure, importa riprendere in mano il testo bruniano in un punto del *De Immenso* dove non pone il problema della genesi dei viventi e dell'uomo « ex putri materia » ma dal processo di perpetua creazione della vita in tutte le sue forme e in ogni parte dell'infinità del cosmo. Questa è la dimensione in cui bisogna intendere anche l'« interito e rinovazion di qualche mondo » dell'*Infinito*, un evento del generale « metabolismo cosmico », secondo una felice espressione di un non felicissimo libro sul pensiero bruniano¹⁹. Seguendo il testo del *De Immenso* vedremo anche che sullo sfondo è pur sempre presente Lucrezio, sí che non a caso il primo nome che venne in bocca al Nolano davanti ai giudici di Venezia fu proprio quello del poeta scientifico latino.

Liber et alma Ceres ita, Sol Tellusque propinqui
 Sensibu' clam nostris, miris complexibus haerent
 Dum dea subque dei radiosa syndome versans
 Semet, et illius circa orbem sancta pererrans
 Nititur, ut toto pro viribu' tota fruatur
 Spiritus aethereus vehit, et temperat apte
 Spicula fulgente ex auro contorcta per omneis
 Quae recidunt parteis, terrai utrumque penetrant
 Haec foecunda Dei sunt semina, et optima prolis
 Principia usque adeo tantarum sunt specierum.
 Namque ubi pertigerint foecundae foemora matris
 Rore haec illa suo conspergit in alta retorquens
 Ora, iterum patrios quasi iam repetentia fines:
 Porro extra gremium nondum digressa resorbet
 Atque utrum mater generoso semine complet²⁰.

Questa è una immagine della idea di generazione naturale in Bruno, del tutto parallela alla sua concezione dello strettissimo legame tra ma-

¹⁸ Cfr. B. NARDI, op. cit., p. 311 e cfr. *Conciliator* [...] PETRO ABANO patavino [...] Venetiis, apud Iuntas MDXLVIII, pp. 46 r - 47.

¹⁹ D. W. SINGER, *Giordano Bruno*, Milano 1957, p. 82.

²⁰ *Opera Latine Conscripta*, I, II, p. 178.

teria e forma, della inerenza dei semi nella materia e dell'animazione di tutto l'universo. È un processo la cui creatività non ha inizio e non ha fine: in ogni parte dell'essere vi sono semi di ogni cosa, e in occasione di qualsiasi distruzione si può riproporre il ritmo inesauribile della vita naturale anche senza il rapporto di generazione tipico delle specie. Il rapporto tra Sole e Terra non va veduto in un sistema chiuso di tipo aristotelico-tolemaico, ma come relazione tra infiniti soli e infinite terre, come è chiaro anche dalla concezione bruniana intorno alla presenza di altri esseri viventi in altri mondi. La creatività della natura è un rapporto amoroso:

Coniugium hoc divum meliori conditioni est
 Quam nostrum, nobis modico quia tempore durat
 Blanda voluptatis vis, atque explebilis ardor
 Tantum una nostri de parte erumpit: at illa
 Omni ex parte frui potis est tempusque per omne
 Continue ut motu variat loca mille diurno (...) ²¹.

L'uomo è uno degli elementi naturali che nascono in questo cosmico evento erotico. L'amore non è l'amore della Afrodite celeste, ma l'estensione agli astri dei — una influenza ermetica — della « voluptas » della Afrodite terrena. Il Sole e la Terra, intesi come padre e madre, protagonisti di un amore che si celebra senza tempo e senza spazio, sono i principi di questa concezione della generazione, cosmico accadimento nel quale l'unità della Natura coincide con il suo produrre come atto d'amore. Uomini ed animali e piante sono il frutto di questa vicenda. Se pure in un contesto diverso da quello suo proprio, è anche Lucrezio che è presente in questo quadro. In questa stessa pagina Bruno afferma che sebbene terre e soli siano legati da un unico « nexus », ciò nonostante le membra dell'uno non penetrano nelle membra dell'altro.

(...) ut nequeunt cupientia quando virile
 Foemina complexa est corpus, compresa vicissim
 Hederaque amplexatur quercum, pampinus ulmum.
 Atque ut se implicitant colubrorum luxuriantum
 Spiraе, ut in alterius totum se immisceat alter
 Corpus, at id frustra: modicum quia funditur utraque
 Ex parte, ut remanent sincerum corpus utrique.

L'immagine dell'impossibilità di una identificazione corporea degli amanti, qui molto meno efficace e drammatica, ha il suo preciso riscon-

²¹ *Ibidem*, p. 179.

tro nei celebri versi del IV libro del *De Rerum Natura* dove Lucrezio descrive il rapporto amoroso come uno scacco del desiderio di identificazione corporea:

(...) quoniam nil inde abradere possunt
 nec penetrare et abire in corpus corpore toto
 nam facere interdum veile et certare videntur.
 usque adeo cupide in Veneris compaginibus haerent
 membra voluptatis dum vi labefacta liquescunt ²².

Non c'è ragione di nasconderci che questo probabilmente era diventato un « topos » letterario, tant'è vero che lo si ritrova anche in Tullia d'Aragona la cui opera è una specie di silloge letteraria dei motivi della filosofia dell'amore rinascimentale ²³, ma collocato nel contesto che abbiamo riferito esso non perde il suo valore di indizio di una permanente atmosfera lucreziana. Ricordo letterario del tutto normale in un poema che ha innanzi a sé il *De Rerum Natura* come un modello.

Non c'è dunque né un primo uomo né un primo animale e gli uomini veramente possono prodursi, per le forze cosmiche, come « funghi ». La generazione spontanea ha quindi in Bruno la sua estensione e la sua metamorfosi. Ciò che viene a cadere è l'antropocentrismo di tipo teologico e ciò che nasce è l'uomo naturale. La « dignità dell'uomo » non si collega al suo poter divenire anima immortale nel grembo celeste, al suo essere creatura dall'indefinito statuto ontologico, al suo conoscersi come esistente che può conoscere la natura e indirizzare la propria vita seguendo solo la regola della intelligenza ²⁴, ma ha la sua radice nell'essere frutto di un amore naturale che percorre tutta l'infinità del cosmo. Questo non vuol dire che elementi delle altre tradizioni non convergano in questa antropologia, ma non bisogna dimenticare qual è l'essere dell'uomo perché solo partendo da qui si potranno comprendere i motivi che costituiscono il suo valore.

²² *De Rerum Natura*, l. IV, v. 1102-1106.

²³ Cfr. *Dialogo della infinità di amore*, in *Trattati d'amore sulla donna* a cura di G. ZONTA, Bari 1913, p. 222: « Bene è vero che, desiderando lo amante, oltra questa unione spirituale, ancora la union corporale per farsi più che può un medesimo con la cosa amata, e non si potendo questa fare, per lo non esser possibile che i corpi penetrino l'un l'altro (...) »; e cfr. L. TONELLI, *L'Amore nella poesia e nel pensiero del Rinascimento*, Firenze 1933, pp. 291-293.

²⁴ P. O. KRISTELLER, *Ficino and Pomponazzi on the Place of Man in the Universe, The Philosophy of Man in the Italian Renaissance*, in *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma 1956, p. 261 e ss., p. 279 e ss.

Sarebbe difficile dire, senza minuziose ricerche, attraverso quali filiazioni rapporti ed influenze si siano venute costituendo le condizioni perché nel primo Settecento si aprisse la nota polemica sull'ateismo bruniano. Certamente, oltre le ragioni storiche contingenti — meritevoli della più attenta disamina —, la notizia della sua tragica fine e il recepimento di motivi filosofici del tipo che abbiamo analizzato. Se ad esempio prendiamo in mano il *Compendium Historiae philosophicae* del Buddeus noi troviamo su Bruno il classico giudizio di restauratore dell'epicureismo e di campione dell'ateismo²⁵. Il giudizio, che come pura scheda bibliografica è nuovo, nella sostanza non fa che ripetere quello giustamente più noto delle *Theses theologicae de Atheismo et superstitione* dello stesso Buddeus²⁶. Quattro anni dopo veniva pubblicata la tesi di Giovanni Federico Verder che era stata discussa « praeside Buddeo », nella quale a proposito del Cesalpino si può leggere:

Quidquid autem fit esse qui iure optimo Spinozismi arguantur, multi sibi persuasissimum habent. De Strato Lampsaceno iam antea dictum est. Nunc ex recentioribus producimus Andream Cesalpinum, geminum, si quis alius, Aristotelicae philosophiae alumnum,

e dopo aver riferito un ben noto giudizio negativo del Parker, così conclude:

Sane admittit Caesalpinus cum Aristotele intelligentias motrices in sphaeris caelestibus, admittit Angelos ac Daemones, sed hos omnes unius substantiae universalis, quae fit anima mundi arcissimoque adeo vinculo cum materia connexa, partes esse, statuere videtur²⁷.

Perché Bruno non compaia nell'operetta del Verder tra i predecessori dello spinozismo, vale a dire tra i padri del materialismo e dell'ateismo, non saprei dire, ma certo è un caso perché invece viene ricordato con precisa puntualità Davide di Dinant che, com'è noto, è una delle fonti che Bruno stesso indica in connessione con la formazione del suo pensiero.

Questo cenno vale per un ambiente protestante dell'inizio del Sette-

²⁵ J. O. FRANCISCI BUDEI, *Compendium historiae philosophicae... cum praefatione* J. O. GEORGII WALCHII, Halae Saxonum, MDCCXXXI, pp. 376-377 (copia usata BNB, HH, VII, 47).

²⁶ V. SALVESTRINI, *Bibliografia di G. B. (1582-1950)*, II ed. a cura di L. FIRPO, Firenze 1958, p. 198.

²⁷ *Dissertatio philosophica de Spinozismo ante Spinozam...*, Halae Magdeb., 1701, pp. 20-21 (copia usata, BNB, XM + 57).

cento; ma anche un autore che nel suo itinerario culturale aveva fatto tutt'altro che rimanere ben fermo in una ortodossia religiosa, ma piuttosto, attraverso una vasta esperienza di idee, ricca di partecipazione personale, aveva cercato di ritrovare elementi comuni a differenti canoni religiosi, il Ramsey, ripeteva lo stesso giudizio:

Dans ces derniers temps, on n'a fait que renouveler les anciennes erreurs. Giordano Bruno, Vanini et Spinoza ont rappelé le monstrueux système d'Anaximandre (...) ²⁸.

Erano giudizi che, per la verità, già il Brucker aveva cercato di correggere quando affermava che Bruno più che un monista di tipo spinoziano era da considerare come un filosofo che « emanativum systema secutum esse » ²⁹.

Cominciava così una disputa sulla « identificazione » della filosofia di Bruno secondo rigidi modelli categoriali alla quale per lungo tempo è sembrato impossibile sottrarsi. Tuttavia se noi consideriamo le posizioni che abbiamo ricordato (scelte tra altre ben più note e rilevanti) appare che, in questi scorci di una storia della filosofia intollerante e giustiziera, accada qualcosa di simile a ciò che era avvenuto proprio al processo di Venezia, dove tutto un tormentato percorso speculativo venne chiamato a render conto di se stesso in ordine ad una serie di articoli di ortodossia religiosa. Dal canto nostro sarà invece interessante notare attraverso quali equilibri teorici e quali sincretismi filosofici Bruno fosse approdato a quella sua particolare concezione dell'uomo naturale che ci pare uno degli elementi sui quali si è costituita l'immagine antropologica della moderna cultura dell'Occidente.

²⁸ *La nouvelle Cyropédie, ou les voyages de Cyrus*, par M. RAMSAY, t. II, ed. aug. S. Malo, chez L. H. Hovius fils, MDCCLXXXVI, p. 152 (copia usata BNB, 25, 6, A, 30). Sulla figura del Ramsay cfr. F. VENTURI, *Le origini dell'Enciclopedia*, Torino 1963², pp. 16-26; A. CHEREL, *Un aventurier religieux du XVIII^e siècle, André-Michel Ramsay*, Paris 1926; G. D. HENDERSON, *Chevalier Ramsay*, London 1954. Il testo del Ramsay è stato rilevato la prima volta da N. BADALONI, *Appunti intorno alla fama di Bruno nei secoli XVII e XVIII*, in « Società », 1958, p. 514.

²⁹ JACOBI BRUCKERI, *Historia critica philosophiae*, t. IV, pars altera, Lipsiae MDCCXLIV, p. 52.

2. - IL PROBLEMA TEOLOGICO E L'INFINITO QUALITATIVO E OMOGENEO.

È noto che intorno alla questione se in Bruno sia stata raggiunta una prospettiva « immanentistica » oppure se nel suo pensiero permangono elementi di una irrisolta trascendenza, vi è stata tutta una tradizione storiografica, la quale oggi, in una mutata prospettiva culturale si è venuta lentamente spegnendo¹. Recentemente uno studioso svizzero, Karl Hu-

¹ Nella sua famosa *Conferenza* del 1886 tenuta al « Circolo filologico di Firenze », F. TOCCO scriveva: « Ci son dunque due verità, l'una al di sopra, l'altra entro la natura ed a quel modo che la verità si gemina, si gemina per conseguenza la contemplazione di essa, e di qua si avrà la filosofia e di là la teologia... Vedremo che la palma tocca alla filosofia, la quale entra arditamente nel campo della teologia e molta parte ne occupa » (p. 66). Ciò nonostante nelle *Opere latine esposte e confrontate con le italiane*, cit., p. 413, il Tocco sostiene che Bruno non riesce ad « affrancarsi » del tutto dalla prospettiva trascendentistica. E. TROILO, *La filosofia di Giordano Bruno*, Torino 1907, p. 28, sostiene che la prospettiva trascendentistica non manca di comparire; tuttavia di fronte al possibile dualismo Bruno volge il suo interesse ad uno dei due termini, la natura, lasciando l'altro alla speculazione teologica. In campo idealistico BERTRANDO SPAVENTA, che fu una delle fonti storiografiche fondamentali per la formazione di una storiografia che valorizzava gli elementi di eticità mondana presenti nell'opera di Bruno, esclude che nell'opera del Nolano vi sia un'identificazione compiuta e raggiunta tra Dio e natura, in Bruno anzi permarrebbe una prospettiva di tipo trascendentistico. Essa non ha un valore determinante in nessun settore della sua filosofia ma permane accanto al sistema; si tratta di un soprannaturale che include la natura ed è davvero sopra di essa in quanto l'ha sorpassata. La ragione per la quale Bruno non ha definitivamente rigettato la prospettiva trascendentistica deriva essenzialmente dal fatto che la sostanza in Bruno è coincidenza e non incidenza di Dio e natura (*Rinascimento, Riforma, Controriforma*, Venezia 1928, pp. 218, 220); G. GENTILE, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, Firenze 1940, p. 291, scrive che in Bruno oltre la ricerca di Dio nella natura « c'è una contemplazione superiore a quella della filosofia; perché c'è una divinità fuori del mondo (...), c'è una *mens super omnia, Deus*, oltre una *mens insita rebus, Natura*, ma quella contemplazione a chi non creda è impossibile ». G. SAITTA, *Il pensiero italiano dell'Umanesimo e del Rinascimento*, Bologna 1951, vol. III, p. 110, scrive: « (...) Il divino di Bruno non è che la celebrazione dell'uomo, del naturale. Il Dio che è fuori di noi è un concetto ingenuo (...). Concetti ed immagini ricorrenti nei neoplatonici, e specialmente nel nostro Ficino, nel Bruno assumono un rilievo ben diverso, perché diventano l'arma per la difesa della naturalità o dell'umanità ». Nell'ambito della storiografia cattolica un deciso tentativo di

ber, tornando su questa questione ha scritto con apprezzabile semplicità:

Gli storici della filosofia non si sono mai messi d'accordo circa la immanenza o la trascendenza di Dio in Bruno. Questa distinzione categoriale tuttavia non è adatta a Bruno. È vero che il Dio di Bruno sussiste in una forma irraggiungibile come Apollo, ma il suo volto, il « volto divino » è Diana, l'armonia della pluralità dell'essente, la quale pluralità si fonda appunto in quel « principio » dell'atto dell'essere. Anche in Tommaso l'essere è la prima più elevata e pura similitudine di Dio, il fondamento da cui tutto scaturisce, la effettualità che sostiene l'essente, tuttavia in Bruno si tratta di qualcosa di più di una *similitudo Dei* anzi addirittura di più di una *imago Dei*, è il volto di Dio, Dio stesso in quanto Dio che appare².

Questo giudizio, tanto più chiaramente raggiunto in quanto l'autore non mostra particolare attenzione ai passi del *De Immenso* che meglio

rivendicare la pienezza della prospettiva trascendentistica è stato fatto da F. OLGIA-TI, *L'Anima dell'Umanesimo e del Rinascimento*, Milano 1924, p. 653: « non dunque un'aggiunta superflua, ma il trascendente nel sistema di Bruno era richiesto dal suo stesso principio, animatore del sistema; la molteplicità non può essere spiegata che con l'unità, l'universo esige Dio altrimenti resta incomprendibile ». E ancora: « Comunque il centro del sistema Bruniano non è l'uomo, né la natura, ma Dio » (p. 686), anche se un Dio che può diventare un avviamento all'immanentismo. A. GUZZO, nel suo studio del 1932 riprodotto ora in un'opera più complessiva (*Giordano Bruno*, Torino 1960) scriveva: « La distinzione (tra Dio e universo) vacilla, ma non cade; il Dio tende a estrinsecarsi nella natura, ma non vi si estrinseca, né potrebbe perché identificato senza residui Dio con la natura, questa non potrebbe più essere pensata, come sempre fa il Bruno, come l'esplicazione di Dio, che verrebbe a mancarle, per essersi già identificata con essa, la stessa complicazione da esplicare », *I Dialoghi del Bruno*, Torino 1932, p. 49. Procedendo nella sua analisi intorno a questo tema A. Guzzo afferma che non si può però considerare Bruno tra i filosofi della trascendenza, ma piuttosto bisogna riconoscere in lui un tendenziale immanentismo, più psicologico che teoretico. Vale a dire che non esiste in Bruno una fondazione filosofica dell'immanentismo. A. CORSANO, *Il pensiero di Giordano Bruno nel suo svolgimento storico*, Firenze 1940, si sottrae bene alla rigida contrapposizione categoriale e nota che Bruno con l'unificazione degli attributi divini di cusana derivazione « introduce in Dio quella indistinta semplicità, che fuor d'ogni mistico vagolamento è esigenza di far dell'attività divina una costante, inalterabile, certissima produzione di effetti naturali infiniti » (p. 156). Un punto esatto coglie anche nel suo lavoro L. CICUTTINI, *Giordano Bruno*, Milano, 1951, laddove sottolinea come il punto decisivo sia nel concetto di creazione che non ha nulla in comune con la tradizione cristiana e nemmeno con Cusano (p. 206). Un monismo di tipo presocratico in cui non ha senso la problematica intorno alla trascendenza cristiana è invece l'interpretazione di G. FRACCARI, *Giordano Bruno*, Milano 1951. Importante la rassegna di E. TROLO, *Studi e contributi bruniani nell'ultimo ventennio*, in « Atti dell'Accademia dei Lincei », serie VIII, vol. V, fasc. 1-2, gennaio-febbraio 1950, pp. 79-88.

² K. HUBER, *Einheit und Vielheit in Denken und Sprache Giordano Brunos*, Winterthur 1965, pp. 41-42.

chiarificano il problema, appare condivisibile e invita — e non è poco — ad evitare di riproporre questioni che assunte come selettori dell'indagine rischiano piú di confondere che di chiarire la ricerca. Questo però non significa necessariamente che il problema teologico non abbia alcun senso, ma che il suo senso va ricercato altrove.

La concezione averroistica — che noi analizzeremo piú avanti — intorno alla divisione tra un sapere teologico proprio del pensiero filosofico e una « scienza » di Dio propria dei teologi ritorna nel *De l'Infinito* dopo lo sviluppo che nella *Cena* ha avuto il tema tipicamente averroistico intorno alla funzione educativa della religione. Bruno afferma che giustamente i teologi non identificano libertà e necessità in Dio perché questa prospettiva può avere una deprecabile conseguenza nella vita sociale dato che

gli rozzi popoli ed ignoranti con questa necessità vegnono a non posser concipere come possa star la elezione e dignità e meriti di giustizia, onde, confidati o desperati sotto certo fato, sono necessariamente sceleratissimi ».

Se la corretta identificazione di libertà e necessità in Dio venisse divulgata, essa sarebbe intesa in un senso sbagliato come un destino prefissato che coinvolge tutte le azioni umane, e l'esser osservanti delle leggi, del costume e dei precetti morali o il non farne conto non potrebbe piú essere ascritto a merito o a colpa degli uomini, ma sarebbe un evento estraneo alla loro volontà e già deciso nell'ordine presupposto del mondo. Cadrebbe, in sostanza, la concezione cattolica dei meriti che ha una sua profonda utilità nella vita collettiva e ci si ritroverebbe in una posizione analoga a quella luterana e calvinista secondo cui l'elezione di Dio è una « gratia gratis data ». Comprensibile quindi l'atteggiamento dei teologi che, pensosi delle conseguenze delle loro dottrine, non fanno proprio oggetto di dottrina la concezione filosofica di Dio. La polemica che Erasmo aveva sostenuto contro il luteranesimo cercando di restaurare, umanisticamente, il libero arbitrio e di toglier al peccato originale il significato di una caduta senza rimedio, ritorna qui in un contesto completamente mutato dall'influenza averroistica: bisogna mantenere la concezione dell'utilità dei meriti perché essa conserva e favorisce lo sviluppo dell'« umana conversazione ». Non bisogna quindi divulgare l'idea filosofica di Dio perché essa, compresa come può essere compresa dalla gente comune, verrebbe assimilata alla

» *Dial. it.*, cit., p. 385.

fosca immagine dei rapporti tra Dio e uomo che deriva dalla teologia protestante. L'averroismo religioso si allea con il cattolicesimo, ma ciò che chiede in cambio è che i teologi non pregiudichino « alla libertà de filosofi ». Questi, a loro volta, si impegnano a non proporre le loro concezioni « al volgo, ma a sapienti soli » e a favorire le religioni per la funzione sociale che esse positivamente hanno proprio in quanto siano costruite su una teologia non condivisibile dal punto di vista filosofico.

Bruno propone questo patto di tolleranza, anzi di coesistenza ai teologi dopo che ha sviluppato, in ordine alla dimostrazione dell'infinità numerica dei mondi nell'infinità dello spazio, quello che ormai si chiama l'argomento teologico: dall'infinità del Primo efficiente non può non derivare l'infinità dell'effetto. Questa conseguenza, contenuta nei due celebri sillogismi del personaggio Fracastoro, può derivare a sua volta soltanto quando si abbia determinato un'idea di Dio che renda necessaria questa deduzione. Il patto di coesistenza con i teologi ha in particolare per Bruno l'ufficio di rendere accettabile da questi ultimi la sua trascrizione filosofica del problema teologico e le conseguenze di filosofia naturale che necessariamente ne derivano.

Nella *Cena* si era preoccupato di dimostrare che la sua concezione copernicana non aveva ragione di essere contrapposta alla filosofia naturale biblica poiché nel testo della « legge » non si tratta in realtà di verità della natura; nel terzo dialogo del *De la Causa* si mostra sollecito a chiarire che il suo concetto di materia non è equiparabile a quelli su cui tradizionalmente si è accesa la polemica dei teologi; qui, come abbiamo veduto, propone un *modus vivendi* con i teologi. È evidente però che siamo del tutto fuori dalla pseudo-averroistica concezione della doppia verità tipica dell'aristotelismo, poiché qui non si tratta di dire che, secondo Aristotele e la sua filosofia, l'anima, per fare un esempio, è mortale ma che stando alla verità rivelata si continua a credere che essa sia certamente immortale, ma si tratta di sostenere che c'è una verità filosofica — la « filosofia nolana » — e vi sono delle credenze religiose che sono utili « al volgo ». Vi sono quindi due distanze da verificare: l'una nei confronti dell'artificio della « doppia verità », l'altra nei confronti dell'autentico averroismo secondo cui sul piano della verità, filosofia e testi sacri dicono la stessa cosa purché l'allegoria contenuta nel testo sacro venga esplicitata dai filosofi che garantiscono, per il loro livello intellettuale, l'autentica esegesi rispetto a quella « dialettica » dei teologi che compromette la pace religiosa. Rispetto alla versione degenerata dell'averroismo religioso e a quella autentica — tipica della cultura araba —,

la posizione di Bruno è quella che piú direttamente è in grado di provocare un conflitto tra filosofia e teologia, cioè, per essere piú precisi, tra la filosofia nolana e le verità cristiane di fede. Se il patto di coesistenza tra « filosofia nolana » e religione cattolica proposto senza imposture e, secondo Bruno, rafforzato dalla comune avversione alla teologia protestante, certamente non poteva essere accolto dai teologi, esso fu anche subito violato da Bruno nello *Spaccio* dove le credenze religiose comuni dei cattolici e dei protestanti — l'incarnazione di Dio nel Cristo, per esempio — venivano ad essere sottoposte ad una satira aggressiva e libertina. Il perché di questo mutamento di atteggiamento, almeno pubblico, che riprende certi temi del *Sigillus*, si potrebbe forse spiegare con una minuta analisi dei rapporti di Bruno con gli amici inglesi e con i precedenti rapporti a Parigi. Lo stato attuale degli studi non consente però di andare al di là di ipotesi puramente congetturali. Si può però notare che lo stesso tema di un'idea filosofica di Dio nell'ultima parte del *De Immenso* viene ripresa senza preoccupazioni in merito ad un accordo con i teologi.

Dicevamo dunque che una corretta concezione teologica è secondo Bruno un elemento importante per la fondazione dell'infinità naturale. I dialoghi dell'opera cosmologica si aprono con il problema centrale dell'opera: le considerazioni che rendono non solo legittima ma vera la concezione dell'infinità fisica dell'universo. Il primo argomento è ricorrente nel pensiero di Bruno e corrisponde alla struttura che egli dà, con una derivazione neoplatonica innestata nella sua concezione dei rapporti tra Anima e corporeità, del processo gnoseologico: chi obbietta che l'infinito non è oggetto di esperienza sensibile, porterebbe una considerazione priva di valore, perché i sensi « quantunque perfetti » consentono l'accesso solo ad una parte della verità⁴. Ad ogni livello soggettivo di capacità conoscitiva corrisponde la determinazione di un oggetto, come oggetto vero. Al contrario, però, se noi sosteniamo la concezione dell'universo finito non possiamo sfuggire al problema del vuoto. Che cosa c'è — si chiede Bruno con Lucrezio — oltre il confine dell'universo finito? Come possiamo risolvere il problema del vuoto che così si presentava? È ovvio che questa argomentazione dava per presupposto il rovesciamento della concezione aristotelica di spazio per cui si passa dall'idea di spazio o luogo come qualcosa che è compreso in una superficie a qualcosa che contiene ogni superficie o vuoto⁵.

⁴ *Ibidem*, pp. 369-370.

⁵ Per la genesi dello spazio-vuoto nella filosofia del Rinascimento cfr. E. CAS-

Ora, argomenta Bruno, se si considera che è bene che lo spazio finito sia riempito dal sistema finito del nostro mondo, così è bene che il vuoto che vi è oltre gli assurdi confini del nostro mondo sia popolato da altre terre, pianeti e soli. Non è altro che l'applicazione alla nuova concezione del vuoto del « principio della pienezza » che Lovejoy ha considerato come il principio decisivo su cui Bruno fonda la sua concezione dell'infinito⁶. L'applicazione dello stesso criterio all'efficiente permetterà a Bruno di recare una prova più valida e decisiva rispetto all'esistenza dell'infinità dei mondi nello spazio infinito di quanto non sia il risultato raggiunto unendo alla concezione nuova dello spazio il criterio della pienezza. Anzi il risultato così raggiunto appare come l'oggetto possibile che deve essere necessitato ad essere reale. Infatti

dopo aver detto l'universo dover essere infinito per la capacità ed attitudine del spazio infinito, e per la possibilità e convenienza dell'essere di innumerevoli mondi come questo; resta ora provarlo e dalle circostanze dell'efficiente che deve averlo prodotto tale o, per parlar meglio, produrlo sempre tale⁷.

Il problema è dunque quello di necessitare l'esistenza dell'infinità dell'universo partendo da una corretta concezione dell'efficiente: in altri termini se noi poniamo in termini filosoficamente corretti il problema teologico abbiamo un argomento in favore dell'infinità fisica dell'universo. Noi ci occuperemo in particolare di questo tema poiché il nostro scopo è un'indagine sulla concezione bruniana di Dio, ma non riteniamo — contrariamente a Lovejoy, che qui cade in un errore che i suoi presupposti metodologici avrebbero potuto evitargli — che questo sia l'unico argomento veramente decisivo per la concezione dell'infinito. Potremmo contestare in primo luogo il presupposto secondo cui sia un ragionamento di ordine intellettuale a fondare esclusivamente una concezione dell'Universo. Un conto è ragionare in ordine alla possibilità logica dell'esistenza di mondi infiniti e un conto è assumere come realmente esistente l'immagine dell'infinito: in questo secondo caso l'infinito non è un'idea, ma una realtà in cui vivere ed essa entra in relazione

SIRER, *Storia della filosofia moderna*, vol. I, Torino 1952, pp. 291-304; M. SAMMER, *Storia del concetto di spazio*, Milano 1963, pp. 82-89, dove però è evidente il debito verso Cassirer.

⁶ A. O. LOVEJOY, *La grande catena dell'Essere*, Milano 1966, p. 122. È noto che prima di Lovejoy, DUHEM, *Études sur Léonard de Vinci*, 3^{me} série, Paris 1913, p. 227, aveva notato che la tesi della pluralità dei mondi era discussa nella cultura nominalistica parigina nel '400 e nei primi anni del '500.

⁷ *Dial. it.*, cit., p. 380.

con tutti i « quadri mentali » che reggono l'esperienza della vita. Le premesse per una modificazione della concezione aristotelica dello spazio cosmologico nascevano anche da un sentimento nuovo con cui un uomo storico concepiva se stesso⁸, erano implicite nella nuova funzione che lo spazio assumeva nell'architettura⁹, probabilmente non erano estranee alla stessa rinascita animistica ed astrologica. Per cui un modello scientifico, tale era il « principium plenitudinis », in un contesto storico ha una valenza spirituale, in un altro un'altra, e la sua stessa funzione teorica non è estranea al suo senso. Se si isolano i modelli intellettuali e se ne fa una storia a sé il rischio è di fare una storia « angelica » in cui il « demone » della vita umana appare scartato paradossalmente come inessenziale o superfluo¹⁰.

Ma anche a parte queste considerazioni di metodo, è ingiusto svalutare gli altri fattori che hanno contribuito a sviluppare in Bruno l'idea di un universo infinito: il lucrezianesimo, che è stato certamente, ancor prima dell'esperienza neoplatonica, uno dei motivi della frattura bruniana con la filosofia naturale di Aristotele, e Copernico. Allargando una considerazione di Koyré potremmo dire che la finitudine del mondo copernicano era una finitudine psicologica, poiché dal punto di vista puramente teorico, se la sola ragione per assumere l'esistenza delle stelle fisse è il loro comune movimento, una volta che questo sia negato, vi erano tutte le premesse mentali per fare il passo successivo¹¹. Tutta la

⁸ E. GARIN, *Medioevo e Rinascimento*, cit., pp. 102-103.

⁹ Cfr. P. FRANCASTEL, *Lo spazio figurativo dal Rinascimento al Cubismo*, Torino 1960, p. 27.

¹⁰ Non è qui il caso di aprire un dibattito metodologico ma le osservazioni di P. ROSSI, *Considerazioni sulla storia delle scienze*, in « Rivista critica di storia della filosofia », 1967, fasc. III, p. 319 ss., mi pare possano essere estese alla storia della filosofia e rispecchiano temi, metodi, tecniche di ricerca, e determinazioni di « oggetti storici » che la storiografia dell'ultimo periodo ha ampiamente adottato evitando per questa strada sia il pregiudizio della continuità, sia quello delle rotture, cogliendo in maniera meno meccanica e più sottile sia gli elementi di continuità che quelli di frattura nella concreta vita storica degli uomini e delle idee.

¹¹ A. KOYRÉ, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore 1957, p. 30; cfr. anche E. NAMER, *Giordano Bruno ou l'Univers infini comme fondement de la philosophie moderne*, Paris 1966, pp. 31-41; la tesi sostenuta da F. A. YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London 1964, p. 239, secondo cui « Under the impression that the Copernican discovery has abolished the spheres to which the stars were formerly thought of as attached, he (Bruno) sees this as a breaking of those envelopes by which the Hermetic gnostic ascended and descended through the spheres, as described in the *Pimander* (...). Bruno has made the gnostic ascent, has had the Hermetic experience, and so become divine with the Powers within him », appare fondata sulla somiglianza tra la proposizione bruniana

trattazione che seguirà potrà anche essere portata come un argomento che spieghi come in Bruno abbia avuto luogo questo passo successivo.

Riprendiamo ora l'analisi del rapporto tra una corretta concezione teologica e la sua possibilità di essere un elemento di prova dell'infinità dell'universo. Quello che abbiamo chiamato l'argomento teologico viene introdotto con la celebre ipotesi del *Timeo* del dio invidioso della natura e che per questa poco nobile ragione l'avrebbe resa finita. Il Michel ha ragione quando afferma che Bruno parlando di avarizia o di invidia « usa una metafora »¹². Una metafora rispetto al suo vero pensiero, e, forse, una ragione che in termini contemporanei potremmo chiamare « persuasiva » nei confronti dei suoi obiettori. Così come non è un argomento che Bruno prenda sul serio quello della natura che — proprio in quanto creatura — costituisce un limite alla potenza infinita¹³. All'argomento secondo cui è la volontà divina ad aver posto una limitazione alla potenza divina, Bruno risponde così:

l'argomento in vero è di maggior persuasione ed apparenza che altro possa essere, circa il quale è detto già a bastanza per quel che si vuole che la volontà divina sia regolatrice, modificatrice della divina potenza. Onde seguitano innumerevoli inconvenienti, secondo la filosofia almeno; lascio i principi teologici, i quali con tutto ciò non admetteranno che la divina potenza sia più che la divina volontà o bontà e generalmente che uno attributo secondo maggior ragione convenga alla divinità che un altro¹⁴.

« Or ecco quello ch'ha varcato l'aria, penetrato il cielo, discorse le stelle, trapasati gli margini del mondo (...) » (*Dial. ital.*, cit., p. 33) e un passo della *De occulta filosofia* di Agrippa. Se non che a questo modo verrebbe a cadere il naturale collegamento con la cosmologia infinitistica dell'*Infinito* e del *De Immenso*. Dal punto di vista dei riscontri testuali l'immagine che ritroviamo all'inizio del libro del *De Immenso* di uomini che « viribus alti — Ingenii, minas coeli tempere, repertis — mundum ultra mundis, ultra laquearia picta (...) » (*Op. Lat.*, cit., I, II, pp. 1-2) ci pare analoga a quella della *Cena* e non sta ad indicare una asceti per ottenere poteri magici. Il riscontro era già stato fatto da F. Tocco, *Le opere latine* ecc., cit., p. 249, n. 1. E lo stesso nelle parole della « apologetica declamatio » dell'Hennequin premessa all'*Acrotismus*, *Op. lat.*, cit., I, I, pp. 66-67. Esatta invece l'interpretazione secondo cui il copernicanesimo rappresentava per Bruno l'annuncio che stava per rinascere un'antica sapienza distrutta. Sui motivi « solari » copernicani che certo non furono senza influssi sul modo bruniano di recezione del copernicanesimo, cfr. A. KOYRÉ, *La révolution astronomique*, Paris 1961, p. 64 e M. BOAS, *The Scientific Renaissance (1450-1630)*, London 1962, pp. 88-89.

¹² P. H. MICHEL, *La cosmologie de Giordano Bruno*, Paris 1962, p. 171.

¹³ *Dial. It.*, cit., p. 532.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 388-389.

È chiaro che Bruno non « lascia » affatto i principi teologici, ma qui scende proprio sul terreno teologico affermando che se la teologia pretende di fare un discorso « razionale » e non si limita ad enunciare proposizioni che valgano in quanto credenze della religione positiva, allora diventa filosofia. E dal punto di vista filosofico quello che nella teologia è il problema degli attributi di Dio, si può risolvere soltanto attribuendo loro l'identità. Nell'infinito infatti non esiste possibilità di distinzione di gradi. Dio dunque

non può essere altro che quello che è; non può essere tale quale non è; non può poter altro da quello che può; non può voler altro da quel che vuole; e necessariamente non può far altro che quel che fa (...) ¹⁵.

Se razionalizziamo il modo teologico di porre il problema di Dio in merito ai suoi attributi, andiamo all'idea di Dio come unità infinita e come efficiente *ab aeterno* di un universo fisicamente infinito che è la sua totale realizzazione o manifestazione. L'immagine con cui viene esplicitato questo rapporto è quella ricorrente molto spesso nelle opere bruniane dell'Universo come specchio, simulacro, vestigio, immagine dell'Uno, un universo dove gli astri, come aveva detto nella *Cena*, sono « nunci della magnificenza de l'unico altissimo (...) vivo specchio della infinita deità » ¹⁶.

Nel *De la Causa* la posizione di Bruno è persino più chiara. Nel primo principio la possibilità d'essere è identica all'atto dell'essere e « l'universo, che è il grande simulacro, la grande immagine e l'unigenita natura, è ancor esso tutto quel che può essere, per le medesime specie e membri principali e continenza di tutta la materia » ¹⁷. Naturalmente l'identità di potenza ed atto non è nel molteplice, ma solo nell'universo in quanto unità naturale. L'universo in quanto movimento, generazione, corruzione, apparire e disparire di corpi e di aggregazioni è « esplicito, disperso, distinto » e non è mai in nessun elemento identità totale di potenza ed atto, ma l'universo considerato nella sua totalità, nei suoi principi costitutivi, nelle ragioni che fondano la processualità e la vicissitudine nell'identità atemporale, è identità di potenza ed atto in quanto manifestazione di Dio, di un Dio che non può che essere totale manifestazione di se stesso. Il processo di esplicitazione nella molteplicità

¹⁵ *Ibidem*, p. 384.

¹⁶ *Ibidem*, p. 146.

¹⁷ *Ibidem*, p. 282.

inizia con la struttura dell'Universo, il processo che conduce da Dio all'universo è una esplicazione nell'identità. Dal punto di vista del problema della creazione nel tempo Bruno si trovava in una posizione che era l'eredità di tutta la tradizione aristotelico-averroistica da una parte e neoplatonica non cristiana dall'altra. Ma in Bruno vi sono due motivi nella esplicazione di Dio: l'uno come infinità dell'universo e dei suoi principi, l'anima e la materia, l'altro come presenza dell'Uno, tramite i principi naturali che costituiscono l'universo in ogni cosa. Nella *Lampas triginta statuarum* la posizione dei dialoghi italiani è bene riassunta in entrambi i motivi; laddove si tratta del Pater seu Mens seu Plenitudo:

In eo idem esse, posse et operari, quae in reliquis omnibus distinguuntur ex natura rei; propterea non potest facere nisi quae facit, nec velle nisi quae vult. Cum hoc tamen est ita absoluta necessitas, ut sit etiam absoluta libertas, necessitas enim in eo et voluntas, sicut et reliqua omnia, idem sunt, neque etenim potest velle nisi quae vult, neque velle potest posse nisi quae potest ¹⁸.

E questa era la corretta concezione di Dio che fondava l'esistenza dell'infinità dei mondi sul presupposto dell'infinità di Dio. Un principio che

Magis intrinsecum est rerum substantiae, et intimius in omnibus ac singulis, quam omnia ac singula esse possunt in se ipsis.

E questo era il processo di divinizzazione della natura dove il suo essere coincide con il suo valore. Sarà un tema da tenere in conto quando esamineremo la positività del concetto di *philautia* come fondamento di una *lex amoris* universale. La possibilità di un'etica politica che si fonda sul desiderio alla felicità di ogni vivente sarà strettamente connessa con l'identità di essere e valore.

Dal punto di vista dell'analisi della concezione del Dio bruniano siamo tornati al punto di partenza, ma una serie di concetti come quello secondo cui sul piano dell'Infinito gli attributi divini si identificano, il concetto di un'unità come complicazione e molteplicità come esplicazione, il rapporto tra l'infinità di Dio e l'infinità dell'universo abbiamo incontrato una ripresa di alcuni temi fondamentali di Cusano. Che cosa rappresentava, in sintesi, Cusano per Bruno? Nei dialoghi italiani elogia il cardinale per aver sostenuto nel secondo libro della *Docta ignorantia* il moto della terra, ricorda la sua concezione sulle parti dissimili del sole,

¹⁸ *Op. Lat.*, cit., III, p. 41.

lo celebra come « l'inventor di piú bei secreti di geometria », fa sua la critica ad Aristotele incapace di concepire che i contrari « posser attualmente convenire in soggetto medesimo », esalta lo scopritore della « coincidenza de contrarii »¹⁹ e lo critica soltanto in quanto nella sua cosmologia permanevano elementi della cosmologia classica²⁰. Se noi stesso a quanto dichiara Bruno potremmo pensare che Cusano per lui sia stata essenzialmente una fonte molto importante per i problemi di natura scientifica. Eppure non è per questi temi che la storiografia ha sempre connesso l'opera del cardinale di Cusa al Nolano, ma — magari unilateralmente — per il problema del rapporto tra Dio e l'infinità dell'universo²¹. Per comprendere intorno a questo tema che cosa realmente rappresentasse Cusano per Bruno prendiamo in considerazione la valutazione che ne dà nell'*Oratio Valedictoria*: « Huius ingenium si presbyterialis amictus non inturbasset, non Pythagorico par, sed Pythagorico longe superius agnoscerem, profiteter »²². Non c'è bisogno di molto per sapere che cosa Bruno intenda per « pitagorico »: pitagorici sono coloro che nella filosofia antica sostennero il movimento della terra, pitagorico è Virgilio che in versi spiegò la concezione della Mente che « agitat molem et toto se corpore miscet », pitagorico è Timeo di Locri con la dottrina della mutazione delle forme sul dorso costante della materia, pitagorica è la concezione della metempsicosi che se non è vera pure s'avvicina al concetto bruniano di immortalità dell'anima universale, Pitagora è il saggio « che non teme la morte ma aspetta la mutazione », pitagorico è lo stesso Copernico. Cusano avrebbe potuto essere uno di quei pensatori che in tempi moderni riportano alla luce quella filosofia naturale che fu « dei caldei, egizi, maghi, orfici, pitagorici ed altri di

¹⁹ Cfr. *Dial. It.*, cit., pp. 91, 102, 335 e 735; 340, 573.

²⁰ *Ibidem*, pp. 441-442.

²¹ Cfr. l'analisi di F. TOCCO, *Le fonti piú recenti della filosofia del Bruno*, Roma 1892, pp. 39-66; M. DE GANDILLAC, *La philosophie de N. d. C.*, Paris 1941, p. 293; A. VASA, *Nicolò da Cusa*, in *Grande antologia filosofica; Il pensiero del Rinascimento e della Riforma*, vol. VI, Milano 1964, sulla *De docta ignorantia*, p. 972 ss., che non concorda con l'analisi del Tocco; sul rapporto in Cusano tra Dio e universo cfr. A. HERMET, *Cusano*, Milano 1927, pp. 64-65. È interessante notare che nel *De Immenso* (*Op. lat.*, cit., I, I, pp. 381-382) nel famoso elogio di Copernico, Bruno affermi l'importanza dei calcoli matematici copernicani per dare fondamento a quelle teorie che Nicola Cusano aveva sostenuto nell'età precedente. Dove è chiaro che senza la riforma copernicana, come sosteniamo noi rispetto alla tesi di Lovejoy, la stessa riforma bruniana del rapporto Dio-universo rispetto a come era formulato in Cusano, non era motivo sufficiente per consolidare l'immagine di una realtà fisica infinita.

²² *Op. Lat.*, cit., I, I, p. 17.

prima memoria »²³, una mente che rivelava quella verità « la quale ascosa sotto il velame di tante sordide e bestiali immaginazioni, sino al presente è stata accolta per l'ingiuria del tempo e vicissitudine delle cose dopo che al giorno degli antichi sapienti successe la caliginosa notte di temerari sofisti »²⁴. In questa alternanza di luce, di tenebre e di nuova luce Cusano avrebbe potuto essere come il Nolano uno dei rivelatori della verità « si presbyterialis amictus non inturbasset ». Questo era il limite che secondo Bruno stabiliva la distanza tra il pensiero del Cardinale e la sua filosofia. Ciò che dunque ha fatto lasciare a mezzo l'opera di Cusano è stata la sua preoccupazione di trovare una piena concordia tra la sua elaborazione del problema teologico, le conseguenze cosmologiche cui essa conduceva e i dogmi cristiani della religione positiva. Nei raffronti che da tempo sono stati istituiti tra le opere di Cusano e quelle bruniane risalta con evidenza che i punti sui quali Bruno si è fermato in particolare, contrariamente ai suoi stessi riferimenti, sono il primo e ancor più il secondo libro della *Docta Ignorantia*. Manca ogni riferimento al terzo libro dove è centrale il tema cristologico. Dalla *Docta Ignorantia* quando Cusano parla del circolo infinito — antico simbolo ermetico-neoplatonico che nel Rinascimento divenne un luogo comune — come unità di tutte le cose che si rinnovano all'infinito o della « vera teologia » come teologia « circolare » in cui ogni attributo divino deve essere identificato con l'altro²⁵, Bruno poteva trasferire la pagina nelle sue opere. Lo stesso avrebbe potuto fare dell'interpretazione che Cusano dà del « tutto in tutto » anassagoreo affermando che questa proposizione contiene una verità più profonda di quanto non pensasse il filosofo greco. Il tutto è unità e « cum universum in quolibet actu esistenti sit contractum, patet Deum, qui est in universo, esse in quolibet (...) »²⁶. Ma sarebbero state senz'altro trascrizioni equivoche, perché sul punto centrale del rapporto tra Dio e l'infinito Cusano riteneva che l'universo esistente non è mai *infinitus* in atto in quanto deve derivare da una possibilità precedente. Ma introdurre questo presupposto significa anche stabilire che vi è un momento in cui questa possibilità viene in essere, il che significa stabilire una mutazione nel Primo efficiente, il che contraddice alla identità degli

²³ *Dial. It.*, cit., p. 41.

²⁴ *Ibidem*, p. 434.

²⁵ *De Docta Ignorantia*, libro I, cap. XXI, ed. E. HOFFMANN et R. KLIBANSKY, Lipsiae MCMXXXII, p. 44.

²⁶ *Ibidem*, p. 76.

attributi. Questa difficoltà non è estranea al pensiero di Cusano, tant'è che egli identifica con chiarezza l'argomento relativo all'intervento della volontà di Dio nel processo di esplicazione ad un riconoscimento di ignoranza intorno alla modalità che regola il processo della complicazione e della esplicazione²⁷. E la dichiarazione di ignoranza equivale all'accettazione del mistero della creazione e quindi alla restaurazione di una autentica distanza infinita tra Dio e l'universo²⁸.

Abbiamo cercato, nel sottolineare questi elementi, di metterci dal punto di vista di Bruno che non poteva concedere al Cusano di essere un pitagorico e più di un pitagorico, evitando un raffronto di tipo « speculativo ». Ciò che importa infatti è cogliere il senso del rapporto con Cusano ed esso probabilmente consiste nel mostrare come una razionalizzazione della teologia cristiana non poteva che condurre ad un'idea filosofica di Dio e quindi alla sua concezione come Unità la cui esplicazione nell'Universo, che è identità di potenza e di atto, fonda l'infinità naturale. Il rapporto cusano tra possibilità infinita dell'Universo come Universo in Dio e attualità dell'Universo diviene in Bruno il rapporto tra l'unità della Natura e il molteplice.

È invalsa una certa abitudine storiografica a ritenere che espressioni come questa « l'universo è il grande simulacro, la grande immagine e l'unica natura generata » « sono sopravvivenze di un linguaggio superato piuttosto che il risultato di una convinzione profonda »²⁹. Un linguaggio, per la verità, non sopravvive mai se ad esso non corrisponde un certo senso, anche se, da una prospettiva diversa da quella di chi usa quel linguaggio, possiamo notare la sua superfluità. Ma ciò avviene solo perché noi non stiamo vivendo il problema di chi usa quel linguaggio secondo tutte le sue modalità. Non dimentichiamo che questo linguaggio neoplatonico è parallelo alla neutralizzazione in chiave neoplatonica della concezione cristiana di Dio, che Bruno, con quello che abbiamo chiamato l'argomento teologico, fonda l'infinità non solo come esistenza ma come qualità positiva, infinità di luoghi abitabili non dall'uomo in generale ma dall'immagine di uomo che egli aveva. E infine che proprio una simile concezione di Dio come necessaria esplicazione nell'infinito naturale, è ciò che rende valore la natura, non nel senso

²⁷ *Ibidem*, p. 72.

²⁸ *Ibidem*, p. 89.

²⁹ E. NAMER, *Giordano Bruno ecc.*, cit., p. 77, che in generale riprende in sintesi i temi della ricerca *Les aspects de Dieu dans la philosophie de Giordano Bruno*, Paris 1926.

che la natura sia buona in una maniera antropomorfica, ma nel senso che la natura è la totalità e che fuor di essa non v'è nulla che possa essere di conforto, d'aiuto o di speranza agli uomini. Se nell'essere di Dio è necessaria l'esplicazione nell'infinità naturale, ciò significa che il discorso drammatico della teologia negativa si converte nell'assoluta fiducia dei mezzi umani di raggiungere la conoscenza totale dell'essere naturale e il discorso sulla natura è anche il solo discorso su Dio perché è nel suo essere esplicarsi come Infinito. Se la nostra analisi non è molto lontana dal vero, si può misurare quanto siano problemi apparenti quelli di sforzarsi a cercare nel Dio bruniano una sostanza separata e trascendente o di impegnarsi in una puntigliosa negazione di qualsiasi problematica di tipo teologico. La soluzione bruniana del problema teologico come problema filosofico è una delle modalità attraverso cui si costruisce il suo tipo di naturalismo. Ciò che storicamente è misurabile è la decristianizzazione del problema teologico in tutti i suoi aspetti e questa dimensione si avvertirà nella concezione antropologica così come in quella della civiltà. Non ci nascondiamo d'altra parte che è probabile che questo tipo di equilibrio teorico del problema teologico possa facilmente sfuggire perché esso non ha costituito nella tradizione del pensiero moderno una linea dominante: la natura si è matematizzata ed ha perduto gli aspetti qualitativi e il problema di Dio è divenuto problema dell'interiorità della coscienza.

Se per concludere la nostra ricerca diamo un rapido sguardo ai temi teologici del *De Immenso* la prospettiva delineata ci pare trovi conferma. Al termine del primo libro noi ritroviamo quella idea razionale di Dio ottenuta tramite l'unificazione degli attributi che già conosciamo.

Principia communia sunt. I. Divina essentia est infinita. II. Modum essendi modus possendi sequitur. III. Modum possendi consequitur operandi modus (...). V. Consequenter in eodem idem est esse, posse, agere, velle, essentia, potentia, actio, voluntas, et quidquid de eo vere dici potest, quia ipse ipsa veritas est (...) ³⁰.

L'argomentazione bruniana, nel suo andamento scolastico è condotta con una chiarezza che nella prosa italiana dell'*Infinito* e del *De la Causa* non era dato di ritrovare. Dal punto di vista teorico non vi è però alcuna differenza. Se una diversità appare essa consiste solo nel fatto che è assente la sollecitudine a mostrare come la concezione filosofica di Dio non sia nozione da divulgare e non sia affatto tale da compromettere la fun-

³⁰ *Op. Lat.*, cit., I, I, pp. 242-43.

zione positiva della religione poiché i teologi hanno il diritto di adottare una concezione antropomorfa della divinità che è utile per organizzare i principi della religione positiva. Qui Bruno dà soltanto le linee della sua « teologia filosofica » senz'altre preoccupazioni. Questa diversità si potrebbe spiegare tenendo presente che, se questa prima parte del *De Immenso* è contemporanea per stesura ai *Dialoghi italiani*, essa tuttavia non venne pubblicata e quindi venivano a cadere quelle ragioni che suggerivano a Bruno l'opportunità di mettere in relazione i suoi principi filosofici con il contesto culturale e politico. La puntata polemica che noi ritroviamo contro l'Eucarestia ³¹ — confermata da quanto riferisce il Cotin sui colloqui avuti con Bruno di ritorno a Parigi nell' '86 ³² — conferma la ricostruzione che fa il Fiorentino dei tempi di composizione del *De Immenso* ³³, poiché questo era appunto uno dei motivi che Bruno, come altri, riteneva fosse di non difficile rimozione per superare alcune ragioni di contrasto tra protestanti e cattolici nel quadro di quei sotterranei motivi concordistici che certamente correvano in quel periodo tra gallicani e anglicani e che ebbero più tardi nuova eco nel celebre rapporto tra Du Perron e Casaubon ³⁴.

L'argomento del primo libro risulta anche nell'ultimo dell'opera, steso cinque anni dopo, dove è svolto e approfondito.

Se — dice Bruno — una essenza infinita, a causa di una ragione qualsiasi, dovesse condurre a qualcosa di finito, non potrebbe esistere nulla. Se un solo attributo di Dio fosse finito ne deriverebbe l'impossibilità che gli altri attributi siano infiniti:

Da mihi finite dominum, sapientem, amantem;
Credere qui digne potero sine fine potentem? ³⁵.

È necessario che prima di ogni cosa vi sia un'unità dalla cui virtù possano derivare quelle cose che sono sempre, cioè l'Universo e i principi naturali che lo regolano e quelle cose che vi sono e quelle che vi saranno nell'avvenire. Questa unità è eterna e comprende tutti i tempi, comprende tutte le vicende, ed è l'unità di ogni cosa, fa il tutto senza

³¹ *Ibidem*, p. 205.

³² V. SPAMPANATO, *Documenti ecc.*, cit., p. 40.

³³ Cfr. *Introduzione a Op. Lat.*, cit., I, I, pp. xxxi-xxxvi.

³⁴ F. A. YATES, *The French Academies of the Sixteenth Century*, London 1947, p. 229, e, in generale, tutto il capitolo X.

³⁵ *Op. Lat.*, cit., I, II, p. 293.

alcuna condizione temporale, e senza confini spaziali, non è costretta da nessuna legge della finitudine dato che essa stessa è la legge stessa

(...) ipse est numerus, mensura modusque
Absque modo; finis sine fine, actus sine forma.

Questa concezione filosofica del Dio-Unità è l'argomento teologico fondamentale che permette di comprendere la relazione tra l'Uno e l'Infinito, rispetto al quale tutti gli altri argomenti sono derivati e solamente « persuasivi »: così quello secondo cui un Dio che non avesse tale statuto rispetto al suo effetto, sarebbe persino inferiore agli uomini che possono aggiungere opera ad opera, quello secondo cui lo stesso culto sarebbe privo di senso, e, infine, l'argomento metaforico dell'invidia divina. Al termine di questa analisi ritorna infatti il tema fondamentale:

Ergo qui potuit facere infinita, putandum est
Fecisse, ac totum sancte explevisse vigorem
Nec servasse in se vanum, vel inutile quicquam ³⁶.

Siamo esattamente nella posizione dei dialoghi italiani. In quest'ultimo libro del *De Immenso* è stata però notata una più radicale « naturalizzazione » di Dio ³⁷. Dal canto nostro se per « naturalizzazione » si intende che la natura stessa di Dio è quella di doversi determinare nell'Universo, e che non è possibile filosoficamente, cioè secondo verità, alcuna altra idea di Dio, crediamo che non vi siano differenze apprezzabili tra la posizione bruniana di quest'ultimo libro del poema « lucreziano » e quelle precedenti, come vedremo nel prosieguo della ricerca. Facendo riferimento ai temi centrali del pensiero di Bruno, Kristeller recentemente scriveva:

I am inclined to think that from the time of his Italian dialogues his basic position remained unchanged, and that a few ambiguities, oscillations, and logical difficulties are inherent in this very position ³⁸.

Sul problema teologico non crediamo di poter concordare con questa posizione anche se non vediamo né ambiguità, né oscillazioni, né difficoltà logiche.

³⁶ *Ibidem*, p. 295.

³⁷ A. CORSANO, *Il pensiero di Giordano Bruno nel suo svolgimento storico*, Firenze, 1940, p. 253.

³⁸ P. O. KRISTELLER, *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*, Stanford University Press, 1964, p. 131.

L'ultimo discorso che Bruno fa nel *De Immenso* sul problema teologico inizia con la critica alla teoria di Palingenio Stellato sulla luce infinita e incorporea che si estenderebbe al di là del mondo finito e delle stelle che noi vediamo³⁹. Palingenio con la teoria della luce incorporea che ha il suo ultimo riflesso nel Sole, cade nell'errore di ritenere l'esistenza di una sostanza incorporea e

(...) Fatuus convincitur error,
Quando continuum immensum concesserit unum
Materiam aut dicat nusquam, vel dicat ubique⁴⁰.

Se noi spezziamo il cielo chiuso del mondo finito non vi è alcuna ragione per ritenere che lo spazio infinito che così si determina non debba essere considerato omogeneo con la struttura materiale del mondo finito. La ragione che fonda l'omogeneità ontologica dell'universo la si ritrova anche nell'argomento dell'unità del principio:

Similis spacii ergo potestas,
Sublimisque eadem virtus nota efficientis,
Atque unus rerum vultus, qui adsurgit ab isto
Ad mundos alios una abiunctos ratione,
Ordine continuo, ne sit sine corpore vanum
Atqui ita sint prolis ceu sunt Iovis omnia plena
Nam quid ego reputem spacium sine corpore, quodque
Divinum teneat spacio quod non eget illo;
Quam spacium frustra, sine forma materiamque?

L'idea razionale di Dio come Dio che si realizza nella totalità della natura non solo fonda l'infinità ma l'omogeneità dell'infinito con se stesso. È interessante notare che in queste ultime argomentazioni concorrano tre motivi: quel *principium plenitudinis* che abbiamo già veduto, a questo si connette il concetto di analogia tra l'unità di potenza e atto nella totalità dell'Uno e il primo efficiente, e infine, la concezione dell'unità di una sola materia per la totalità dell'essere. Questi due argomenti sono stati svolti a fondo nel *De la Causa* e, come vedremo, soprattutto l'ultimo, quello di una identità sostanziale di tutti i principi dell'universo, ottenuta tramite l'analisi della materia come soggetto,

³⁹ È curioso notare che KOYRÉ, op. cit., che rivendica l'originalità di Bruno rispetto a Digges, influenzato da Palingenio Stellato, non abbia fatto caso proprio a questa critica. Per quanto riguarda l'analisi del pensiero di Bruno nell'opera di Koyré cfr. le riserve di P. ROSSI, *Note bruniane*, in « Rivista critica di storia della filosofia », 1959, fasc. II, pp. 200-201.

⁴⁰ *Op. Lat.*, cit., I, II, p. 299.

costituisce il grande risultato che Bruno ritiene di aver conseguito nel dialogo italiano. Dal concetto di una necessaria espansione di Dio nella totalità naturale e dal concepire la totalità come soggetta ad un'unica materia deriva la concezione di una omogeneità metafisica dell'universo. Essa è poi parallela alla omogeneità fisica dell'universo sostenuta sia nel *De l'Infinito* che nel *De Immenso* con l'estensione a tutti i corpi celesti dei quattro elementi. È questo il processo attraverso cui si costituisce il naturalismo bruniano. Esso è veramente una frattura globale non solo con la concezione aristotelica, ma anche con la concezione cristiana del mondo. Noi riteniamo che ciò sia stato possibile per una convergenza di motivi: di queste stesse argomentazioni teoretiche si coglie la « valenza » spirituale se vengano connesse con la concezione antropologica e civile bruniana.

Se non si giunge a questo risultato, prosegue Bruno rivolgendosi a Palingenio, allora si va a finire in una posizione gnostica, e bisogna affermare che c'è un principio buono che regge l'infinito incorporeo, e c'è un principio cattivo che regge il finito corporeo. Ma il principio cattivo finirebbe coll'essere infinito come il suo opposto:

(...) Nam si infinita potestas
 Uni est principio; alterius quoque concedet esse.
 Nemo enim statuet, finita vi potuisse
 Hunc unum statuisset sibi solum exiguumque
 Quem par est contra infinitum obsistere semper⁴¹.

Dal punto di vista teorico la duplicazione dei principi conduce necessariamente a concepire archetipi che non hanno materia e che sono puri parti della fantasia. Lascia perdere, dice Bruno a Palingenio

Naturae abstracte (...) exemplaria, grandes
 Archetypos subsistentes, quae tempore nullo
 Consistant, nulloque loci discrimine septas
 Ideas (...) ⁴².

Non bisogna sostanzializzare i concetti, l'essenza non è distinta dall'essere e ciò che può essere astratto per la ragione discorsiva non ha una sua sussistenza intelligibile separata dal tutto:

Quin etiam abstractum quiddam logica ratione,
 Non autem vere subsistens (...)
 Archetypus mundus complectens ista sigilla
 Extra materiae campus, quia deficiente

⁴¹ *Ibidem*, p. 303.

⁴² *Ibidem*, p. 304.

Quoque ex iis quae sunt composta, est certa perennans
 Naturae species, unde isthaec continuantur,
 Singula dum pereunt numero distincta per orbem ⁴³.

È questa una critica alla sostanzializzazione dei concetti che ha un'origine occamista e che noi ritroveremo tal quale nel *De la Causa* quando criticherà la concezione delle forme specifiche, critica che servirà per fondare — come qui — l'omogeneità naturale tra idee e semi nella materia. In generale avendo fatto questo riferimento d'ora in poi sapremo che quando Bruno parlerà di *ideae* e di *vestigia*, le une archetipe, le altre che vagano sul dorso della materia, intenderà dire che tra le une e le altre vi è una omogeneità naturale, così che il rapporto tra archetipo e seme è una vivificazione, una attualizzazione che è un processo naturale. Vi è certamente una situazione « dualistica » tra gli « *exemplaria* » e le « *res* » ma non è una frattura metafisica, gli uni intelligibili gli altri materiali: è solo la modalità naturale dell'essere. Parlare di Anima, idee archetipe, « *spiritus* » e materia e semi naturali vuol dire enunciare, secondo ragione, i principi che fondano l'obiettività naturale. Ma essi non sono due mondi, ma un solo universo infinito che è la necessaria obiettivazione di Dio, il modo di essere di Dio stesso. È stato forse utile anticipare qui alcuni temi metafisici in connessione con il problema teologico perché la loro individuazione al termine del processo di pensiero di Bruno consentirà di comprendere meglio la loro trattazione nelle opere precedenti.

Per concludere diremo che non esiste una sostanzialità di Dio come ente separato, ma vi è una realtà di Dio che è il suo necessario e totale manifestarsi nell'infinità della natura. Nel *De la Causa* e negli *Eroici Furori* Bruno sosteneva che di Dio non si dà discorso facendo ricorso ai temi del primo libro della *De docta Ignorantia* di Cusano. Ora possiamo forse comprendere meglio il significato di quella filiazione filosofica che ha un senso spirituale profondamente diverso: intorno a Dio non v'è discorso perché nell'essenza di Dio è l'esplicazione totale dell'infinito Universo naturale e quindi quell'impossibilità è in effetti la garanzia della possibilità di un pensiero filosofico che dà ragione della totalità naturale.

In un recente libro A. H. Gorfunkel sostiene che vi è in Bruno una sinonimia tra Dio e natura e che quando Bruno afferma che Dio si trova in tutto e dappertutto, egli non intende il rapporto di Dio con la

⁴³ *Ibidem*, p. 310.

natura ma il rapporto di Dio-natura con la materia. La materia produce tutto dal proprio seno, poiché la natura stessa è l'interiore artista, l'arte viva, il motore che agisce dall'interno. Questo motore interno non esiste al di fuori della materia, indipendente da essa. Sono tesi che i capitoli finali del *De Immenso* convalidano a pieno. Ogni esistente viene dalla vita della materia ma la sua vivificazione nasce da tutto il sistema di principi che abbiamo richiamato. Mettere però in ombra questi motivi conduce poi a ritrovare come negativo il fatto che la materia bruniana è ancora lontana da una concezione scientifica della materia⁴⁴. Per questa strada purtroppo si rischia di perdere di vista il senso specifico del naturalismo bruniano e la pluralità di significati che esso, così com'è, riverbera nell'immagine antropologica.

Abbiamo cercato di delineare « che cosa è » Dio nel pensiero di Bruno analizzando essenzialmente il tema dell'infinità dei mondi. Ma questo non indica che vi è stata una settorialità della ricerca, bensì significa che soltanto in questa dimensione esiste una problematica di tipo teologico. Ma la « forma » di questa problematica e la risoluzione che essa ha con la concezione della Natura come essenza di Dio, indica con chiarezza come la valenza religiosa del problema teologico non esista. Michel notava come la cosmologia bruniana mettesse in crisi la tradizionale divisione tra terra e cielo e offendesse la lettura morale ed edificante del testo biblico⁴⁵. Noi aggiungeremo che la totale perdita di dimensione religiosa di una siffatta risoluzione dell'idea di Dio è correlativa alla assenza di Dio nel destino civile dell'uomo, nella edificazione dei valori morali e giuridici, nella visione della civiltà priva di qualsiasi spirituale teleologia, nella concezione della magia che è una tecnica naturale fiduciosa della corrispondenza, che essa trova, nella struttura della natura e nient'affatto una diabolica sfida alla creazione di Dio che si manifesta nella immutabilità dell'essere naturale.

Ma vi è un altro significato del rapporto tra Dio e la Natura o del « principium plenitudinis », ed esso consiste nella considerazione della natura come un Bene e quindi dell'infinito come un Bene. È questa di-

⁴⁴ A. H. GORFUNKEL, *Bruno*, cap. III, *La filosofia dell'Aurora*, paragr. *Uno principio e causa*, ed. Il Pensiero, Mosca 1964. Non ho potuto, purtroppo, prendere visione del libro di NOWICKI, *Centralne Kategorie filozofii Giordano Bruno*, 1962, che, a quanto si legge nell'opera citata, attraverso un'analisi dei termini filosofici fondamentali nella filosofia bruniana, giunge a risultati interpretativi analoghi.

⁴⁵ P. H. MICHEL, *Giordano Bruno et le système de Copernic d'après la Cène des Cendres*, in *Pensée humaniste et tradition chrétienne au XV et XVI siècle*, 1950, pp. 313-332.

mensione di valore o qualitativa che toglie ogni drammaticità all'infinito e che, rendendolo omogeneo alla dimensione antropologica, evita qualsiasi senso di frustrazione e di angoscia. Respirare, muoversi, amare, vivere è comunque essere nella dimensione dell'infinito.

« In Bruno — scrive Lovejoy — l'idea della infinità delle cose, per estensione, per numero e per varietà dà origine ad un intenso stupore e godimento estetico »⁴⁶. Non credo che questo sia esatto perché l'Autore sembra indicare un senso riflesso sia dello stupore che del godimento estetico. È esatta l'osservazione invece se con « estetico » vogliamo intendere la dimensione più elementare dell'esistenza, appunto respirare, amare, vedere. La perdita storica del qualitativo naturale sarà un elemento non trascurabile nelle settecentesche nuove angosce rispetto all'infinità dell'universo.

⁴⁶ A. O. LOVEJOY, *op. cit.*, p. 133.

CAPITOLO II

L'UNO ANIMALE INFINITO

1. - POLIINNIO: UN PARASSITA LETTERARIO?

Un lettore contemporaneo del *De la Causa* che avesse interesse esclusivo a ricavare da quest'opera le idee fondamentali di Bruno in ordine alla sua metafisica, potrebbe convenire che, almeno da questo punto di vista, il personaggio di Poliinnio, pedante grammatico, il quale compare dal secondo dialogo dell'opera in poi, è pressoché superfluo. Di fronte a questa decisione di ritenere parassitario un personaggio vi potrebbero essere almeno due modi, entrambi ragionevoli, per protestare. Per un verso si potrebbe dire che Poliinnio è, come almeno in parte il Prudenzio della *Cena*, un'eco ben chiara del non lontano modello del Manfurio, il « goffo pedante » del *Candelaio*¹, anche se un'eco ormai stilizzata e statica e ben lontana dalla ricchezza drammatica del personaggio della commedia. Sotto questo profilo i motivi bruniani di polemica anti-filologica che, nella commedia di due anni precedente al *De la Causa*, si esemplificavano in Manfurio, modello letterario che ha le sue origini nel teatro e nella novellistica, potrebbero essere reconsiderati come la ragione della reiterazione del personaggio. Argomento, questo, tutt'altro che infelice perché in Bruno la polemica anti-filologica è una costante, ma forse un po' troppo generico perché non spiegherebbe come mai, proprio nel *De la Causa*, questa costante polemica debba ritornare in luce.

Per altro verso si potrebbe essere portati a negare la gratuità del personaggio di Poliinnio nelle pagine speculative del *De la Causa* giustificando la sua presenza dal punto di vista della struttura formale del dialogo, cioè del genere cui appartiene. Ma questa ipotesi metodologica presenta, nel caso specifico, una notevole difficoltà di partenza, quale sarebbe quella di dover necessariamente determinare, con larghezza di informazione, nella cultura filosofica del Cinquecento un genere letterario di cui il *De la Causa* sia un caso. Ma anche se per ipotesi si fosse

¹ *Il Candelaio*, ed. crit. a cura di V. SPAMPANATO, Bari 1909, pp. 7-8.

in grado di compiere un simile lavoro, la giustificazione « strutturale » del personaggio come elemento di un genere formale, ci farebbe perdere di vista proprio la sua funzione specifica in quest'opera. Una ricerca dunque problematica nell'assunto, di eccezionale difficoltà nell'esecuzione, tale da risultare sproporzionata rispetto alle nostre finalità e, infine, forse anche deviante rispetto al tipo di verità che la contestazione della superfluità di Poliinnio potrebbe mettere in luce.

Perché Poliinnio appaia pressoché superfluo è presto detto: se noi sopprimiamo tutte le battute che gli sono concesse nei quattro dialoghi in cui appare come personaggio, non viene a cadere nemmeno una piccola parte essenziale del messaggio — per usare un termine moderno — filosofico che Bruno consegna all'opera. La nostra ipotesi è dunque che il personaggio contenga a sua volta un messaggio minore rispetto a quello teorico fondamentale, e, proprio perché minore, delineato dalle circostanze in cui l'opera bruniana venne composta. La superfluità di Poliinnio è quindi solo la conseguenza di un punto di vista che interroga l'opera bruniana troppo affrettatamente, mettendo così in ombra almeno uno dei livelli della sua costituzione storica; quello che può mostrare come il personaggio in questione abbia un senso definito. Se sapremo cogliere con chiarezza questo livello, toglieremo a Poliinnio l'ingiusta accusa di parassita letterario, ma ciò che più conta ci saremo forse aperta una strada, per quanto modesta, per intendere il significato filosofico del *De la Causa*.

È ben noto che, dopo la pubblicazione della *Cena delle Ceneri*, Bruno conobbe a Londra una delle clamorose temperie che spesso popolano la sua vita di vagabondo profeta filosofico. Il violento attacco ai dottori di Oxford che lo avevano escluso dall'insegnamento², accusati

² F. A. YATES, *Giordano Bruno's Conflict with Oxford*, in « Journal of Warburg Institute », 1939, pp. 227-242. Un'analisi non convenzionale del contrasto tra Bruno e l'Università di Oxford ebbe inizio con gli scritti di L. LIMENTANI, *Giordano Bruno a Oxford*, in « Civiltà Moderna », IX, 1937 e N. ORSINI, *Appunti su Bruno in Inghilterra*, in « Giornale critico della filosofia italiana », XVIII, 1937. Recentemente R. McNULTY, *Bruno at Oxford*, in « Renaissance News », XIII, 1960, pp. 300-305, ha pubblicato con commento un importante documento tratto da un'opera di controversistica religiosa di G. Abbot dove si ricordano le lezioni di Bruno ad Oxford in cui trattava di copernicanesimo ed un'accusa che gli fu mossa di plagiare la *De vita coelitus comparanda* di Ficino, plagio che fu, secondo la testimonianza di Abbot, la causa della sospensione delle lezioni. Commentando questa testimonianza F. A. YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London 1964, scrive: « There is the Magus announcing the Copernican theory in the context of astral magic and sunworship of the *De vita coelitus comparanda* »

ora di « pedantesca ostinatissima ignoranza e presunzione: mista con una rustica inciviltà che farebbe prevaricar la pazienza di Giobbe », e ancora piú sinteticamente definiti « bifolchi »; l'esaltazione smodata del proprio successo nella disputa filosofica che egli aveva avuto con l'Underhill, « rettore del collegio di Lincoln e cappellano di Sua Maestà »³, personaggio che, nel primo dialogo italiano, viene definito semplicemente un « porco »; l'aggressione virulenta contro i due dottori con cui aveva avuto, in casa del Greville, il dibattito sul copernicanesimo; e probabilmente gli echi, facilmente immaginabili, della tempestosa serata del giorno delle Ceneri in cui aveva avuto luogo quel dibattito, non erano passati sotto silenzio. Né gli elogi, profusi nella Cena, alla regina d'Inghilterra, a Robert Dudley e a sir Francis Walsingham e il riconoscimento dell'« onesta conversazione, civiltà, et buona creanza di molti cavallieri e molto nobili personaggi inglesi », tra i quali il Sidney, avevano mitigato l'effetto disastroso che doveva aver provocato il libro bruniano, o, meglio, non avevano potuto impedire che contro il Bruno si levasse un'ondata di sdegni che, forse, nell'intenzione, non era priva dell'ufficio di nuocere ai suoi stessi protettori.

Le accuse a Bruno erano di varia natura e tutte intese a screditare intellettualmente e moralmente il profeta italiano del copernicanesimo⁴. Nella *Cena*, gli viene rimproverato:

(p. 209) e « Through allowance must be made for Abbot's natural animus against the magician who had attacked Oxford, I see no reason to doubt his evidence that Bruno in his lectures there associated Copernicus on the sun with Ficino's *De vita coelitus comparanda* » (p. 211). Affermazione questa che, in verità, attenua un po' la precedente. Tuttavia G. AQUILECCHIA, *Ancora su Giordano Bruno a Oxford*, in « Studi secenteschi », vol. IV, 1963, pp. 3-13, pare abbia colto molto bene la questione. Se colui che segnalò il « plagio » fu — come suppone McNULTY, op. cit., p. 304 — il Cullpepper, che era dottore in medicina, è facile supporre che di tutto il contesto neoplatonico ed animistico bruniano evidenziasse soprattutto la *De vita coelitus comparanda*. Se questo è vero, questa fonte non ci dice niente di piú di quanto noi già non sappiamo sul rapporto tra copernicanesimo e metafisica neoplatonica in Bruno.

³ D. WALEY SINGER, *Giordano Bruno*, Milano 1957, p. 43.

⁴ Per il copernicanesimo di Bruno e la situazione culturale inglese è nota la tradizione storiografica: F. R. JOHNSON, *Astronomical Thought in Renaissance England*, Baltimore 1937 (che in quest'opera per quanto riguarda Digges riprende due studi del 1934 e del 1936), ha messo in luce che otto anni prima della pubblicazione della *Cena*, THOMAS DIGGES diede alle stampe un'appendice nella nuova edizione dell'opera del padre LEONARD DIGGES, *Prognostication Everlastinge*, dal titolo *A perfit Description of the Caelestiall Orbes according to the most auciente doctrine of the Pythagoreans lately reuiued by Copernicus and by Geometrical Demonstrations approued*, in cui non solo viene tradotto il primo libro del *De Revolutionibus orbium* ma si collega la teoria eliocentrica con l'idea dell'infinità dell'universo. John-

tu fai la voce di un cane rabbioso e infuriato, oltre che talvolta fai la simia, talvolta il lupo, talvolta la pica, talvolta il papagallo, talvolta un animale talvolta un altro, meschiando propositi gravi e seri, morali e naturali, ignobili e nobili, filosofici e comici ⁵.

In altri termini la *Cena* è un'opera *ex lege*, anzi non è nemmeno un'opera seria, non è una commedia e non è un trattato, è solo il pretesto per dare sfogo ad umori personali e l'occasione per una rivincita illecita. Inoltre, gli vien detto: « tu sei un biasimatore, infamatore, ingiuriatore », ospite in patria straniera ti sei preso l'arbitrio di ingiuriare tutto il regno e di svillaneggiare l'Università di Oxford senza riguardo né al suo passato né al suo permanente prestigio.

Queste accuse si ricavano dal primo dialogo del *De la Causa* che, scritto certamente dopo gli altri quattro, ha il compito di ribatterle puntualmente e di far capire con chiarezza che le polemiche della *Cena* non possono essere considerate come un atto di iattanza offensiva per il mondo culturale inglese, ma come una presa di posizione che, nella sostanza, è condivisa da una parte della stessa cultura filosofica inglese. Una cultura a sua volta notevolmente critica contro i contenuti di insegnamento della Oxford del 1584, che, vittima delle lotte di religione, dissestata nell'organizzazione degli studi, dimentica delle tradizioni filosofiche di Ruggero Bacon, ormai languiva prigioniera di un esausto

son ritiene inoltre che a Digges e non a Bruno si debba lo sviluppo del copernicanesimo inglese: « It was Digges treatise proclaiming the idea of an infinite universe in conjunction with the Copernican system, and not Bruno's speculations on the subject, that influenced the thought of sixteenth-century England »: op. cit., p. 168. Cfr. F. A. YATES, *Giordano Bruno's Conflict with Oxford*, cit.; G. AQUILECCHIA, *Introduzione a La Cena delle Ceneri*, Torino 1955, pp. 41-43, n. 3, dove si mostra l'ampia diffusione editoriale dell'opera di Thomas Digges, e p. 47, in contestazione con la tesi di Johnson secondo cui il fatto che i dialoghi bruniani fossero scritti in italiano era un impedimento alla loro diffusione, dove si sottolinea l'ampia diffusione della lingua italiana alla corte d'Inghilterra; cfr. G. AQUILECCHIA, *L'adozione del volgare nei dialoghi londinesi di Giordano Bruno*, in « Cultura neolatina », 1953, fasc. 2-3, pp. 165-189. A. KOYRÉ, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore 1957, p. 35 e ss. ritiene che Digges collochi le stelle in un cielo più teologico che astronomico e avvicina la sua posizione a quella di Palingenio Stellato, rivalutando così la priorità bruniana nell'aver presentato per la prima volta la concezione del cielo della cosmologia che poi divenne dominante; la posizione di Koiré ha il suo antecedente in A. O. LOVEJOY, *La grande catena dell'essere*, trad. it., Milano 1966, p. 122, n. 28; M. BOAS, *The Scientific Renaissance (1450-1630)*, London 1962, non nega il misticismo di Th. Digges ma ne rivaluta a pieno il contributo scientifico; cfr. ancora P. H. KOCHER, *The Old Cosmos: a Study in Elizabethan Science and Religion*, in « Huntington Library Quarterly », XV, n. 2, pp. 101-121.

⁵ *Dialoghi italiani*, cit., p. 197.

esito filologico e grammaticale della tradizione erasmiana e di una rigida restaurazione aristotelica⁶. È noto che proprio in contrasto con questa cultura della scuola era a Londra che fiorivano studi astronomici e matematici in un contesto culturale in cui confluivano pitagorismo, neoplatonismo ed ermetismo, dove il copernicanesimo non era ignoto, dove di fronte alle rigide contrapposizioni delle sette religiose riprendevano vigore prospettive sincretistiche, dove un nuovo ceto intellettuale non manca di sensibili tonalità libertine⁷.

Se dunque un dissidio aperto (e di ciò siamo certi) vi era tra la cultura inglese, con cui Bruno era in contatto, anche grazie alla prestigiosa ospitalità dell'ambasciatore di Francia⁸, e l'ambiente universitario di Oxford, il problema era di fare in modo che coloro che sono stati attaccati e ora « cercano compagnia con fare ch'il castigo particolare sia stimato ingiuria commune »⁹, non abbiano successo in questo intento. In quest'ordine di propositi è infatti tutta orientata la difesa che Bruno mette in bocca ad Armesso, personaggio inglese non identificato, ma probabilmente nemmeno da identificare data la funzione che svolge nel dialogo¹⁰, il quale si assume il compito di chiarire che gli stessi giudizi di Bruno sono opinioni comuni anche tra numerosi inglesi e che quindi il proposito di far gravare sulla *Cena* l'accusa di « lesa Inghilterra » è un tentativo vano che manca di qualsiasi fondamento.

Il modo di difendersi di Bruno è molto semplice ma efficace: ho esposto, egli dice, un tipo di filosofia che qui non è nota, il copernicanesimo¹¹, e quelli che non la conoscono « non hanno libertà altri di fare, altri di permettere che siano fatti tali trattamenti a quei che por-

⁶ F. A. YATES, *G. B.'s Conflict ecc.*, cit., pp. 228, 231. Ma ora cfr. M. CURTIS, *Oxford and Cambridge in Transition, 1588-1642*, Oxford 1959, che rivaluta, negli anni successivi rispetto ai quali noi facciamo riferimento, la funzione scientifica dei due centri universitari.

⁷ F. A. YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, cit., *passim*; R. H. KARGON, *Atomism in England from Hariot to Newton*, London 1966, pp. 5-30; G. BUCKLEY, *Atheism in the English Renaissance*, Chicago 1932; G. AQUILECCHIA, op. cit.

⁸ D. W. SINGER, op. cit., pp. 44-53, dove però tutte le notizie sulle relazioni sociali di Bruno hanno un carattere congetturale sicché il quadro appare in buona parte arbitrario.

⁹ *Dialoghi it.*, cit., p. 204.

¹⁰ D. W. SINGER, op. cit., p. 418, n. 40, e sulle identificazioni « inaccettabili » dell'Autrice cfr. G. AQUILECCHIA, op. cit., p. 311.

¹¹ Cfr. n. 4.

gono onorate merci e siano stranieri o non »¹². Di qui dunque la reazione polemica. Però, prosegue piú prudentemente Bruno, se la *Cena* ha veramente offeso « voi e altri d'onestissima e umana complessione »¹³, allora preferirei « che que' dialoghi non fossero prodotti ». A questo punto Armesso è costretto ad ammettere che in Inghilterra non mancano persone che sono « lordura, feccia, lettame e carogna » « e però per simili tanto manca che noi doviamo risentirci, che, risentendoci, doveneremmo vituperosi »¹⁴. I dottori, prosegue Armesso, sono svalutati al punto che le persone veramente colte si vergognano di farsi chiamare dottori « e di questi ariete maggior numero ne le corti, che ritrovar si possano pedanti nell'Universitate »¹⁵. Sulla stima di Oxford l'accordo è presto ristabilito con l'elogio di Bruno all'antica filosofia della scuola che dall'Inghilterra si diffuse negli altri centri continentali, sicché certo merita piú considerazione quella tradizione di pensiero scottista e occamista che « la presente etade con tutta la lor ciceroniana eloquenza e arte declamatoria »¹⁶.

Non è facile sottovalutare l'abilità di questo tipo di « apologia »: attraverso Armesso, Bruno riusciva a coimplicare nella sua difesa coloro che forse, di fronte alla veemenza delle accuse che lo avevano « forzato di starvi rinchiusi e retirati in casa »¹⁷, non lo avevano aiutato come egli probabilmente si aspettava¹⁸. In mancanza di documenti diviene arbitraria qualsiasi ipotesi intorno all'elaborazione di questo cosí abile esordio del *De la Causa*: anche quella, suggestiva, che vi sia alle spalle il suggerimento di un diplomatico come il Castelnau che, dice Bruno nella proemiale epistola, « mi siete sufficiente e saldo difensore negli ingiusti oltraggi ch'io patisco »¹⁹: dichiarazione che allude ad un preciso comportamento dell'ambasciatore francese, qualcosa di ben piú circostanziato delle parole di convenienza della prefazione alla *Explicatio Tri-*

¹² *Dialoghi it.*, cit., p. 201.

¹³ *Ibidem*, p. 206.

¹⁴ *Ibidem*, p. 207.

¹⁵ *Ibidem*, p. 213.

¹⁶ *Ibidem*, p. 210.

¹⁷ *Ibidem*, p. 194.

¹⁸ Noterei che B. nella sua polemica si lamenta anche che « altri » abbiano avuto la libertà di « permettere » che egli abbia avuto « tali trattamenti ». Nell'epistola esplicatoria dello *Spaccio* (*Dial. it.*, p. 552) Bruno invita il Sidney a difendere di quell'opera « tutto quel che si deve difendere ».

¹⁹ *Dial. it.*, cit., p. 175-76.

ginta Sigillorum, dove Bruno ringrazia il diplomatico di averlo ospitato con tale cortesia da fargli sembrare di essere ancora nella sua patria²⁰.

Resta il fatto che dopo l'esperienza tempestosa di Oxford e l'epilogo polemico della pubblicazione della *Cena*, non si hanno altre notizie di pubblici clamorosi scontri prima del suo ritorno in Francia nell'autunno dell'85, anche se certamente Bruno non rinunciò a quella funzione di « dormitantium animorum excubitor »²¹ con cui fragorosamente si era presentato ad Oxford appena giunto dalla Francia.

Se da questo quadro d'assieme facciamo ritorno alle assai più modeste dimensioni di Poliinnio e al modo con cui Bruno presenta il suo personaggio nel diplomatico primo dialogo del *De la Causa*, possiamo forse risolvere il nostro problema. « Poliinnio — dice Bruno — è un sacrilego pedante... uno de' rigidi censori di filosofi... ». Se teniamo presente quanto abbiamo detto finora, possiamo forse dire che in questa descrizione c'è qualcosa di più, sia rispetto ad un « topos » letterario stantio, sia rispetto al tradizionale obbiettivo polemico dell'anti-filologismo bruniano²². Poliinnio appare un personaggio con una sua teleologia: egli deve mostrare a coloro che, o si sono sentiti offesi dalle polemiche della *Cena* o non erano venuti in suo aiuto come egli si aspettava, a quale tipo di « dottore » si devono considerare indirizzate le più aspre invettive bruniane. Il personaggio ha quindi il valore di un simbolo di riconoscimento e della facile ostensione di un obbiettivo che, proprio per la sua evidenza letteraria, circoscrive e limita il raggio delle offese bruniane e per il suo così spontaneo aspetto caricaturale rende impossibile o squalificante una qualsiasi solidarietà nei confronti suoi. Armesso aveva riconosciuto che a chi non sia un pedantesco dottore non toccano le invettive bruniane; Poliinnio è lí, nel dialogo, a ricordare la stessa cosa. Il personaggio non solo non è un parassita letterario, ma ci testimonia, come il discorso di Armesso, del tentativo di Bruno di ritrovare, dopo l'incidente, una cittadinanza riconosciuta in quella cultura di corte che, fin dal suo arrivo, come fu nel caso del Dudley e del Sidney, non mancò di gratificarli ospitalità e interessamento.

Da quel che noi sappiamo, le cose andarono proprio così, se si fa eccezione per il raffreddamento di rapporti con il Greville²³. Il perso-

²⁰ *Opera latine conscripta*, II, II, p. 75.

²¹ *Ad excellentissimum oxoniensis academiae procancellarium ecc.*, *Op. lat.*, II, II, p. 76.

²² Cfr. negli *Eroici Furori*, in *Dial. it.*, cit., p. 1117.

²³ *Dial. it.*, cit., p. 550.

naggio opposto a Poliinnio è Dicson « che il Nolano ama quanto gli occhi suoi »²⁴, autore, come ci informa il McIntyre, di un'opera, *De umbra rationis et iudicii, sive de memoriae virtute prosopopeia*, che ha sullo sfondo il *De umbris idearum*²⁵.

Se Poliinnio è la caricatura del sapere e la sua degenerazione, Dicson è introdotto come quello che porge materia di considerazione al Teofilo, che sono io, che, secondo le occasioni, vegno a distinguere, definire e dimostrare circa la suddetta materia²⁶.

Dal punto di vista del discorso metafisico Poliinnio è pressoché superfluo, dallo stesso punto di vista Dicson è invece essenziale come Teofilo-Bruno. Anzi se noi seguiamo la modalità attraverso cui si svolge il dialogo tra i due interlocutori, possiamo riconoscere come esatto quanto nel primo dialogo Bruno ci preannuncia: è Dicson che riapre la problematica ogni volta che Teofilo raggiunge una sistemazione teoretica soddisfacente. Un'analisi particolare dell'opera del Dicson recherebbe forse elementi interessanti anche per approfondire il carattere del Dicson personaggio. Lo svolgimento del dialogo tuttavia ne caratterizza chiaramente la funzione, al punto che si potrebbe dire che Dicson è lo stesso Teofilo nel suo momento problematico. La posizione del personaggio si precisa ogni volta che una sintesi di pensiero raggiunta viene rimessa in crisi da una nuova rielaborazione del problema: Dicson anticipa, propone, conclude affrettatamente, il suo modo di procedere è sintetico; Teofilo media, interpreta, sviluppa e il suo compito per un lungo tratto dell'opera è l'analisi. Così se Poliinnio, almeno per un certo aspetto, rappresenta la polarità oggettiva della situazione in cui cade la costruzione della metafisica bruniana, l'accidentale, e il contingente, Dicson è la polarità soggettiva e riflessiva, il ritmo che il pensiero bruniano manifesta nel suo sviluppo.

È proprio un personaggio come Dicson a fornire un argomento in più all'ipotesi che, nei dialoghi del *De la Causa*, Bruno, prima di giungere alla determinazione dei punti centrali della sua metafisica, affronta una chiarificazione del proprio stesso pensiero oggettivando quasi i capitoli del suo sviluppo, mostrando la trama speculativa che lo sorregge, le difficoltà, i punti d'arresto, le conquiste critiche parziali, le strade più

²⁴ *Ibidem*, p. 214.

²⁵ G. LEWIS MCINTYRE, *Giordano Bruno*, London 1903, pp. 35-36.

²⁶ *Dial. it.*, cit., p. 214.

semplici ma non valide per arrivare a nuove sintesi. Sul rapporto tra i personaggi Dicson-Teofilo si gioca questa complessa vicenda teoretica che non può sempre essere equamente distribuita, nel suo svolgimento, secondo regole costanti tra le due parti. Il dialogo in quel che perde d'artificio acquista come esperienza reale. Così il carattere dialogico dell'opera non appare interscambiabile con la struttura del commento critico, che pure Bruno avrà modo di usare, per esempio, nell'*Acrotismus* nei confronti della *Fisica* aristotelica e del *De Coelo*, o del trattato com'è nel *De Umbris* o nel *Sigillus*, o del poema scientifico com'è nel caso del *De Minimo* o del *De Immenso*. Il problema, ovviamente, è quello di vedere se questa ipotesi possa essere avvalorata dall'esame del discorso propriamente teoretico.

2. - UNA FILOSOFIA « IN FASCE »: MATERIA E FORMA.

Nella epistola proemiale del *De la Causa* Bruno afferma:

... io, odiato da stolti, dispreggiato da vili, biasimato da ignobili, vituperato da furfanti e perseguitato da genii bestiali; io, amato da savii, ammirato da dotti, magnificato da grandi, stimato da potenti e favorito dagli dei; io, per tale tanto favore da voi ricettato, nodrito, difeso, liberato, ritenuto in salvo, mantenuto in porto: come scampato per voi da perigliosa e gran tempesta; a voi consacro questa ancora, queste sarte, queste fiaccate vele, e queste a me piú care e al mondo future piú preziose merci, a fine che per vostro favore non si sommergano dall'iniquo, turbolento e mio nemico oceano. Queste, nel sacro tempio della Fama appese, come saran potenti contra la protervia de l'ignoranza e voracità del tempo, cossí renderanno eterna testimonianza dell'invitto favor vostro; a fin che conosca il mondo che questa generosa e divina prole, ispirata da alta intelligenza, da regolato senso conceputa e da nolana Musa parturita, per voi non è morta entro le fasce, e oltre si promette vita, mentre questa terra col suo vivace dorso verrassi svoltando all'eterno aspetto de l'altre stelle lampeggianti ¹.

La prima parte di questa lunga citazione riassume i motivi che noi abbiamo già avuto modo di esaminare ed è simile a quanto Bruno afferma nella proemiale epistola, sempre rivolta al Castelnau, nel *De l'Infinito*. Bruno non si lascia sfuggire l'occasione di questi esordi, come del resto avverrà anche nello *Spaccio*, per ribadire le sue ragioni polemiche di ordine generale ².

¹ *Dial. it.*, cit., p. 177.

² Per es. nello *Spaccio* quando parla di molti che « sotto il severo ciglio, volto somnesso, prolissa barba e toga maestrale e grave, studiosamente a danno universale conchiudono l'ignoranza non men vile che boriosa, e non manco perniciososa che celebrata ribaldaria » (pp. 550-551), è evidente un ritorno polemico ai dottori oxoniensi. Cosí quando procede all'individuazione dei suoi probabili critici: 1) « le rughe e il supercilio di ipocriti »; 2) « il dente e il naso de scioli »; 3) « la lima e il sibilo di pedanti », le allusioni, considerate nel contesto sono rispettivamente ai custodi dell'ortodossia riformata, agli aristotelici dell'Università, ai filologi e grammatici. Tre obbiettivi critici usuali di Bruno.

Tuttavia il punto che piú preme sottolineare non si collega né con le rinnovate polemiche, né con quel tipo di idealizzazione autobiografica che corrisponde al convincimento interiore di Bruno di essere il protagonista di un'opera di illuminazione filosofica e di restaurazione della verità. Il punto centrale è l'accento ad una filosofia che, senza la protezione dell'ambasciatore francese, avrebbe rischiato di morire « entro le fasce ». Questo riferimento ad un pensiero filosofico nuovo o appena nato, può essere messo utilmente in relazione con quanto abbiamo avuto occasione di accennare in merito alla funzione dialogica dei due personaggi, Dicson e Teofilo, il cui discorso mostra la modalità letteraria attraverso cui avviene uno sviluppo filosofico, il passaggio da una posizione all'altra, fino alla nascita di una dimensione filosofica nuova. Per anticipare quelle che saranno le nostre conclusioni e affinché la stessa analisi che faremo del *De la Causa* non venga fraintesa, diremo che ciò che non bisogna andare a cercare nella progressione di pensiero tra il *De Umbris* e il *De la Causa* è un avvicinamento ad una forma di « monismo » materialistico, o altro tipo di monismo che « superi » precedenti posizioni « dualistiche ». Ciò che noi troveremo al fine è una concezione della autoproduttività della natura, dove con natura si deve intendere la totalità dei processi, delle mutazioni, delle vicissitudini e anche dei principi distinti che agiscono in essa. La natura comprende la totalità, non vi è nulla in essa che sia qualitativamente diverso. La natura è la dimensione della omogeneità del tutto.

Se non comprendessimo bene quale sia il concetto di Uno che coronerà la ricerca del *De la Causa* resterebbero da spiegare proposizioni di questo tipo:

Ideaе sunt causa rerum ante res, idearum vestigia sunt ipsae res seu quae in rebus, idearum umbrae sunt ab ipsis rebus seu post res, quae tanto minori ratione esse dicuntur quam res ipsae quae a naturae gremio proficiscuntur, quanto res ipsae quam mens, idea atque principium effectivum, supernaturale, substantificum, superessentiale.

Questa proposizione che parla di una mens, di idee come archetipi, di cose che escono dal grembo della natura, di ombre che derivano dalle cose del mondo naturale, non si legge nel *De Umbris idearum* come si potrebbe credere, ma nel *De imaginum Compositione* che è dello stesso anno del *De Immenso*³. Nel seguito del *De imaginum Compositione* la

³ *Op. lat.*, cit., II, III, pp. 94-95. Lo stesso motivo nelle *Theses de Magia, ibidem*, III, p. 462.

struttura dell'essere naturale è la seguente: nell'anima principio « effectivum », tutte le cose sono secondo l'unità, tramite l'azione dell'anima tutte le cose si distribuiscono secondo generi e specie e per il congiungimento strettissimo dell'idea con le cose stesse, avviene che, nella continua trasformazione delle forme nella materia, un nutrimento che nell'uomo produce il seme dell'uomo, nel cane produce il seme del cane, nella scimmia il seme della scimmia. Le forme escono dunque dal grembo della materia per l'azione dell'anima che le ha tutte secondo unità. Questa è la prospettiva che sempre risalta nel pensiero bruniano quando ci mettiamo dal punto di vista dell'intelletto il quale descrive il processo attraverso cui si costituisce il composto. Questo è il sapere intorno ai principi costitutivi che, come costanti, entrano a determinare la molteplicità, è un tipo di « scienza » del molteplice. Ma esiste un altro livello filosofico ed è quello in cui tutto il sistema di principi può essere considerato non nella sua differenza, ma nella sua omogeneità ed è a questo livello che si consegue l'idea dell'Uno o della Natura infinita, unità di Anima e di Materia.

Il *De la Causa* è un complicato processo teoretico che mostra come questa concezione dell'Uno non sia frutto di una esperienza estatica di tipo plotinico dove l'Uno viene conosciuto « non per mezzo della scienza o del pensiero, ma per una presenza immediata superiore al pensiero » (Enneadi, IV, 9, 4), ma proprio attraverso un processo di natura discorsiva e teorica. In questo senso il dialogo italiano riproduce un processo di pensiero tipico della progressione gnoseologica, com'è determinata da Bruno, secondo la continuità tra senso, immaginazione, ratio e intellectus al cui vertice non vi è un privilegiamento intuitivo dell'intellectus, ma piuttosto procedimento discorsivo e intuitivo sono strettamente connessi e la funzione intuitiva della totalità non può aver luogo se il pensiero discorsivo non ha costituito la legittimità teoretica dell'oggetto da intuire.

Ma come nella struttura gnoseologica vi è una critica al plotinismo, così nella concezione dell'Uno vi è una valenza che non è plotinica: nell'Uno bruniano è la totalità dell'Essere come omogeneità sostanziale di tutti i principi, dall'Uno plotinico emanano diversi gradi dell'essere ciascuno dei quali costituisce una modalità d'essere inferiore.

La conquista teoretica della possibilità di concepire l'Uno sostanziale o Natura, nella sua identità con se stesso, nel *De la Causa* avviene tra la fine del terzo dialogo e il quarto dialogo, mentre il quinto dialogo è l'esposizione della struttura dell'Uno ormai teoreticamente con-

seguito. Ciò non significa che il punto di vista filosofico della prima parte del dialogo sia annullato, tanto è vero che esso rientra poi in tutta la produzione filosofica bruniana, ma che esso è un livello esplicativo e scientifico della realtà naturale secondo i suoi principi, materia e anima, tale che può essere superato da una visione filosofica più complessiva, l'ultimo grado di un'ascesi discorsiva e teoretica che raggiunge il punto di vista della omogeneità della Natura infinita. Gli *Eroici Furori* saranno l'esplicitazione di questo stesso cammino dal punto di vista dell'eroe intellettuale e della strada che esso deve compiere per giungere all'ultimo livello del conoscere, quello in cui il filosofo ha provocato nella sua mente una identificazione con la totalità naturale vincolo supremo che provoca una metamorfosi della vita stessa dell'eroe: secondo il mito di Atteone, che andò per cacciare e « divenne caccia ».

Quella che noi chiamiamo, alla luce della divisione che abbiamo fatto, la prima parte del *De la Causa*, a nostro avviso riproduce tal quale una posizione di pensiero che nel *Sigillus sigillorum* e nella *Explicatio triginta sigillorum* era già chiara. Un discorso simile, ma non identico è quello che va fatto per il *De Umbris idearum* (che Bruno fino al *De compositione imaginum* considera un'opera pienamente valida e non « superata »), dove però, stando fondamentalmente ai riscontri fatti dal Tocco, si avverte un impianto teorico che più direttamente discende dal plotinismo. Ma, a nostro giudizio, un plotinismo che s'innesta chiaramente su motivi pitagorico-platonici del *Timeo*, su suggestioni ermetiche e anassagoree (il tutto in tutto, e la concezione del « Nous ») le quali non è escluso abbiano la loro origine proprio dalla recezione del Copernicanesimo che non bisogna mai dimenticare venne inteso in due modi (che non è detto non potessero essere connessi), matematicamente come un'ipotesi calcolatoria, e filosoficamente come un neo-pitagorismo. In una storia interna del pensiero di Bruno è probabile che siano proprio questi i motivi che hanno messo in crisi quel « materialismo » che costituì la prima risposta polemica alla filosofia aristotelica. Nel *De Umbris* l'influsso plotinico nel dare sistemazione a questi motivi è sensibile al punto che si giunge all'affermazione della materia come « prope nihil », tesi per la verità anche qui, almeno in parte, contraddittoria, ma che un anno dopo sarà destinata a scomparire. Sarà proprio da questo momento che inizierà a pieno la costruzione della filosofia nolana nel cui sincretismo anche la fonte plotinica, privilegiata in un breve momento, avrà la sua metamorfosi. In questo processo di pensiero la formulazione di un punto di vista filosofico — accennato nel *Sigillus* — che

fosse in grado di sostituire, tramite un'ascesi gnoseologica che mette il filosofo dal punto di vista dell'eternità e dell'Essere in se stesso, la concezione plotinica dell'Uno con il concetto della Natura infinita, mantenendo fermi come principi esplicativi e scientifici della meravigliosa vita della natura, l'anima e la materia, è ciò che appare al Nolano come la sua grande novità filosofica. Il risultato teorico che Bruno consegue è quello della omogeneità qualitativa della totalità: era la desacralizzazione del mondo dell'intelligibile e la dignificazione del mondo materiale. La mens di cui si parla dovunque in Bruno ma, qui in particolare, nella *De imaginum Compositione* è un principio della natura, come funzioni della natura sono le idee, la materia, i semi ad essa interiori, gli influssi che ogni cosa esercita nel suo orizzonte.

Quale sia il significato del problema teologico in Bruno, per lo meno come è rintracciabile come linea fondamentale nell'arco complessivo dello sviluppo del suo pensiero, abbiamo già cercato di mettere in luce: si può dire che il problema di Dio non è oggetto di riflessione filosofica solo se si tiene presente che lo statuto ontologico del Dio bruniano implica la sua espansione nell'infinità della natura e la sua presenza in ogni determinazione naturale spazio-temporalmente data. Il manifestarsi di Dio è nella sua essenza: ciò significa che, se è vero che il solo sapere possibile è il sapere intorno alla natura, questa limitazione corrisponde alla esplicazione della stessa natura divina. Intorno al suo essere in sé non è possibile discorso perché ontologicamente non è concepibile un Dio che non si espliciti, e la possibilità del discorso è una delle modalità dell'esplicazione. Questo significa la controversa affermazione bruniana del Dio che è in noi.

L'ufficio della teologia negativa di Cusano, come viene usata nei dialoghi italiani, è proprio quello di esplicitare una fonte teologica che renda improponibile il discorso su Dio. Ma mentre in Cusano l'impossibilità del discorso è condizionata, al limite, dall'incommensurabilità tra l'infinito e il finito, tra il creatore e la creatura, in Bruno essa ha la sua motivazione teoretica più approfondita nel particolare rapporto tra Dio e l'universo che è la totalità esplicita o attuata della sua potenzialità. L'impossibilità del discorso sull'Uno in sé è l'esatto corrispondente della garanzia della possibilità del discorso intorno all'Universo. Era ovvio che bastava un'interpretazione forzata del rapporto tra Dio e infinità naturale in Cusano per poter provocare una simile situazione speculativa.

Un'interpretazione come questa, del resto, ci pare quella che possa

spiegare come Bruno faccia uso della teologia negativa di Cusano e, contemporaneamente, nella *Cabala*, svolga una critica estremamente violenta nei confronti della teologia negativa di tradizione neoplatonico-cristiana da Agostino allo Pseudo-Dionigi, dove l'improponibilità del discorso teologico deriva proprio dall'incommensurabilità del rapporto tra creatore e creatura, motivo che ovviamente vi era anche in Cusano, ma che poteva essere eluso modificando, rispetto alla fonte cusaniiana, come Bruno fa, il rapporto fra Dio e l'infinito, tra la potenza e l'atto. La impossibilità di un'accesione all'Uno, non diviene un elemento squalificante rispetto a una possibile esperienza umana intorno alla totalità — come non lo fu per Cusano sotto il profilo del pensiero sperimentale e scientifico —, ma è una condizione oggettiva dell'essere, la stessa che fonda la possibilità di un accesso conoscitivo all'universo come totalità infinita. Sembrano sottigliezze, eppure queste erano le condizioni teoriche che rendevano possibile a Bruno l'impiego dell'argomentazione della teologia negativa e, contemporaneamente, ne modificavano radicalmente la valenza spirituale.

Intorno al problema di Dio all'inizio del secondo dialogo del *De la Causa* ci troviamo di fronte alla convergenza di vari motivi: l'utilizzazione della teologia negativa di derivazione cusaniiana, l'esclusione che essa comporta nella possibilità di discorso intorno a Dio, la determinazione della ricerca come relativa ai principi naturali, la dichiarazione che questa ricerca non deve ingenerare l'erronea inferenza di un'esauzione conoscitiva dell'essere. « La divina sustanza è lontanissima dagli effetti che sono l'ultimo termine del corso della nostra discorsiva facultade »⁴, dice Dicson, ponendo come correlativo ai limiti della conoscenza umana l'oggetto della ricerca che, così definito, verterà intorno ai principi e alle cause naturali.

Per principio — afferma Bruno — si deve intendere qualcosa che intrinsecamente concorre alla costituzione dell'oggetto e permane nell'oggetto che ha costituito. Esaminiamo dal punto di vista di questa concezione della causa la struttura metafisica dell'intelletto. L'efficiente fisico universale, dice Bruno, è l'intelletto universale che è la facoltà principale dell'anima del mondo: il suo ufficio è quello di indirizzare la natura a produrre le sue forme secondo un certo ordine.

È questo Intelletto che infondendo qualcosa di suo nella materia

⁴ *Dial. it.*, cit., p. 227.

provoca la determinazione di ogni cosa. È l'Intelletto che « impregna la materia »⁵ di tutte le forme. Per Empedocle questo Intelletto può essere definito « come quello che non si stanca nell'esplicare le forme confuse nel seno della materia », per Plotino esso deve venire considerato come « progenitore » perché distribuisce i semi nel campo della natura. Per Bruno l'Intelletto va considerato come artefice interno « perché forma la materia e la figura dall'interno »⁶ e « da l'intrinseco della seminal materia » opera « tutto in tutto ».

Analizziamo l'Intelletto secondo la sua natura causale. Esso è da considerarsi come una causa estrinseca perché certamente non è parte « delli composti » e poiché il suo essere è distinto dalla sostanza degli effetti (qui « sostanza » significa: ciò che essi sono). Tuttavia in quanto opera dall'interno della materia⁷, e in quanto esso ha la funzione di atto nell'operazione del produrre l'obbiettività di ogni composto, l'Intelletto è da considerare come causa intrinseca. In altri termini: in quanto si abbia presente il suo statuto ontologico si deve dire che l'Intelletto è una causa distinta dall'effetto; in quanto invece si tenga presente il modo in cui opera, l'Intelletto ha una sua funzione causale che è intrinseca all'oggetto su cui opera — la materia —. La causa efficiente nel suo operare ha tuttavia una sua ragione ideale che è la causa formale « giunta » all'efficiente. La causa efficiente è quindi contemporaneamente formale, considerata come modalità ideale della produzione degli esseri numerali, ed è, contemporaneamente e ancora, causa finale in quanto nell'Intelletto è il disegno dell'ordine dell'universo. È ovvio notare che mentre Aristotele unificava la causa efficiente, formale e finale nel processo del divenire, qui l'unificazione avviene nella struttura ipostatica dell'Intelletto che, come potenza dell'anima, ha una sua autonomia ontologica rispetto al molteplice.

Il fatto che nell'unità dell'Intelletto vi sia un'identificazione dei tre modi della causalità comporta che l'Intelletto si possa considerare come la struttura archetipa della molteplicità mondana e la struttura che garantisce l'ordine teleologico del mondo. Il che non significa, come vedremo, che ogni evento umano si iscriva in un sistema provvidenziale di tipo antropomorfo, ma che dal punto di vista metafisico vi è un ordine e una connessione ideale nel mondo. Proprio in quanto il finali-

⁵ *Ibidem*, p. 232.

⁶ *Ibidem*, p. 233.

⁷ *Ibidem*, p. 234.

simo è privato di qualsiasi riferimento antropomorfo, la dimensione antropologica riesce a determinare un suo proprio modo di essere nella natura che introduce una nuova finalizzazione dell'essere. Questa è la sua gloria e la sua illusione contemporaneamente.

Tornando all'analisi del *De la Causa* il riconoscere l'unità di causa efficiente e di causa formale nell'Intelletto, significa che l'Intelletto ha in sé i modelli ideali di ogni specie ed è per questo che può « produrre tutte le specie e cacciarle con sí bella architettura dalla potenza della materia in atto »⁸. Il problema della relazione tra forme ideali e semi della materia è già chiaramente posto.

In ogni composto esiste un principio di connessione e di vita che proviene dalla struttura dell'anima: siamo così alla classica concezione neoplatonica della animazione universale con tutte le più note conseguenze. « Non v'è forma alcuna che non sia prodotta da l'anima »⁹ e non c'è forma di cosa naturale che non sia anima,

sia pur cosa per quanto piccola e minima si voglia, ha in sé parte di sostanza spirituale, la quale se trova il soggetto disposto, si stende ad esser pianta, ad esser animale, e riceve membri di qualsivoglia corpo che comunemente se dice animato: perché spirito si trova in tutte le cose, e non è minimo corpuscolo che non contegna cotal porzione in sé che non inanimi¹⁰.

Laddove si parla di una disposizione del soggetto bisogna intendere non soltanto lo stato potenziale della materia o soggetto, ma una varietà di condizioni potenziali le quali vengono attuate, cioè costituiscono strutture viventi o « formate » solo quando l'anima, come causa efficiente e formale, le pone in essere. L'esser posto in essere secondo il principio formale dell'anima fonda la concezione dell'animazione universale, poiché non v'è alcuna cosa che sia priva di anima¹¹, e tutte le cose « se non sono animali sono animate »¹². È fin troppo ovvio rilevare che è proprio dalla comune partecipazione all'anima come ad un'unica radice metafisica di tutti gli esseri viventi che consiste il presupposto della magia; sarà una posizione che sino al *De Magia* non si modificherà più anche se essa sarà connessa più strettamente con la concezione dello

⁸ *Ibidem*, p. 235.

⁹ *Ibidem*, p. 239.

¹⁰ *Ibidem*, p. 242.

¹¹ *Ibidem*, pp. 240-41.

¹² *Ibidem*, p. 243.

« spiritus »¹³. Non bisognerebbe d'altra parte dimenticare mai che questa immagine di un universo totalmente simpatetico in cui l'uomo-mago trova le sue corrispondenze e la sua garanzia di azione, è un elemento, sotto alcuni aspetti, decisivo, dato che esso non sembra essere affatto estraneo alla capacità dei « quadri mentali » di concepire la dimensione dell'infinità. Se l'universo chiuso stabiliva una posizione centrale alla figura dell'uomo, l'universo infinito ed animato presenta non solo un'uniformità fisica (tramite l'estensione dei quattro elementi a tutti i corpi celesti), ma una omogeneità metafisica.

Nel primo caso era ovviamente la desacralizzazione del cielo teologico, nel secondo caso vuol dire affermare che l'uomo, in ogni luogo, è sempre in relazione con la totalità, una relazione che rientra nella sua vita quotidiana, nei suoi sentimenti, nelle sue passioni, nei suoi desideri e tale che può essere dominata qualora si conoscano le regole delle connessioni tra le cose. La coscienza magica si sostituisce alla assicurazione che deriva dalla fede religiosa dell'essere creatura privilegiata di Dio.

Questa immagine è a sua volta parallela alla concezione, più nota, del Dio che è in noi. Il vivere la dimensione dell'infinito, in una prospettiva animistica, diviene « sopportabile » perché questa prospettiva annulla ogni estraneità dell'oggetto infinito rispetto alla dimensione antropologica. In questo senso se la concezione animistica del mondo toglie alla magia l'aspetto di un'impresa diabolica che altera l'equilibrio dell'universo garantito nella sua staticità dalla creazione divina¹⁴, a sua volta l'atteggiamento magico diviene un elemento psicologico non indifferente in merito alla possibilità dell'uomo di concepirsi in una dimensione infinita. Nel suo studio su Bacone Paolo Rossi ha messo in luce come l'atteggiamento magico, nella sua operatività, sia un elemento che concorre alla determinazione di un *ethos* tecnico e scientifico, una volta

¹³ *Opera latine conscripta*, cit., III, pp. 413-414: « De respectu ad communionem seu consortium rerum »: (...) Sic corpus agit in corpus distans et in propinquum et in propriis partibus per consensum quendam, copulam et unionem, quae est a forma; et quia propterea omne corpus ab anima regitur seu spiritu quodam partes partibus connectente, ut accidit unam animam agere in alteram ubique et undique sibi propinquam, ita etiam necessario evenit, ut agat in corpus, ubicumque sit illud quod illi animae subministrat atque subest. Qui noverit ergo hanc animae continuationem indissolubilem et eam corpori quadam necessitate astrictam, habebit non mediocre principium, tum ad operandum, tum ad contemplandum verius circa rerum naturam (...).

¹⁴ E. GARIN, *Medioevo e Rinascimento, studi e ricerche*, Bari 1954, pp. 150-191.

che si siano superati i limiti esoterici che gli sono tipici¹⁵. A questa analisi forse si può aggiungere la considerazione che l'atteggiamento magico corrispondente all'immagine di un universo animato, crea, di per se stesso, un'attitudine intellettuale a concepire l'uomo secondo un'omogeneità con la natura, sí che, quando i confini della natura si spostano in dimensione infinita, questo conseguito sentimento di omogeneità rende tollerabile il pensare che non vi è nell'universo un luogo tipico dell'uomo.

Ma piú che questa analisi cui, in parte, abbiamo anche accennato precedentemente, e che potrebbe forse costituire una ipotesi di lavoro in un'indagine intorno alla concezione dell'infinito tra la fine del Rinascimento e il Seicento, qui importa ritornare, dopo aver descritto l'ufficio metafisico dell'anima, alla determinazione della sua struttura ontologica. Bruno nel *De la Causa*, come del resto in altre numerose occasioni, fa ricorso a quanto Aristotele nel *De Anima*¹⁶ dice a proposito dell'anima in Platone: l'anima rispetto all'obiettività naturale si trova in una condizione simile a quella del nocchiero rispetto alla nave: in quanto egli determina il movimento della nave è una causa efficiente distinta dalla nave, ma, in quanto il nocchiero è mosso con tutta la nave, egli si identifica con la condizione della nave. È un luogo comune che ci invita a ripetere per l'anima il discorso che avevamo già fatto per l'intelletto: l'anima in quanto è governante dell'universo è causa estrinseca: il che significa che il suo essere non coincide con l'essere dell'universo. In quanto però ha il compito di « informare » l'universo, cioè di dargli vita, azione, movimento, è causa intrinseca cioè permane nell'effetto che essa ha determinato attualizzando la potenzialità della materia. Se poi si volesse usare la distinzione bruniana tra cause e principi, potremo dire che l'anima è allo stesso tempo causa e principio. Probabilmente con le stesse parole di Teofilo-Bruno si può riassumere la posizione che fin qui abbiamo cercato di mettere in chiaro:

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 di tutte le cose. L'anima, dunque, del mondo è il principio formale costitutivo dell'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 composi-

¹⁵ P. Rossi, *Francesco Bacone, dalla magia alla scienza*, Bari 1957, pp. 87-113.

¹⁶ *De Anima*, II, I, 413^a, 9.

zione e consistenza delle parti. E però la persistenza non meno par che si convegna a tal forma, che a la materia¹⁷.

A questo punto del discorso bruniano abbiamo la determinazione della materia come ente che è soggetto all'azione dell'anima e che è quindi il correlato ontologico della Forma: « tanto la materia quanto la forma sono principi costantissimi »¹⁸. Questa, dunque, è la trama sostanziale della natura la cui coscienza deve porre al riparo dal timore della dissoluzione dei composti e della morte poiché ciò che scompare e s'annichila è solo l'accidentale e il temporale. L'errore aristotelico di aver identificato la sostanza con l'individuale ha come correlativo psicologico il timore della morte, quasi che la scomparsa di una composizione accidentale — che erroneamente assume se stessa sotto il profilo della sostanzialità — fosse una perdita dell'essere, uno squilibrio metafisico, piuttosto che essere una vicenda irrilevante, il cui destino di morte è già implicito nell'atto della sua generazione: ombra e vanità. Una chiara coscienza metafisica è liberatrice di un equivoco spirituale per cui la volontà di essere, che è il legame più elementare, ma più forte, che ogni vivente ha con la mondana vicissitudine¹⁹, si trasforma nell'errore teoretico di concepirsi come « sostanza ». Generazione e pensiero che riflette la staticità dell'essere seguono regole differenti, l'amore naturale e quello intellettuale nella vita della persona hanno diverse fenomenologie, e, rispetto all'incessante divenire della natura secondo un processo spontaneo già scritto in una metafisica determinazione, si contrappongono il privilegio della coscienza filosofica.

È il rapporto stretto e indissolubile tra la forma e la materia, « principi costantissimi », che determina il molteplice esistente. Se noi ci fermiamo all'apparire degli esseri molteplici ed assumiamo « l'operazioni che appaiono e procedono dagli soggetti »²⁰, noi possiamo parlare di cinque gradi delle forme « elemento, misto, vegetale, sensitivo e intellettuale ». Ma questo è un modo di distinguere che sta alla superficie delle cose, tale che crea un'architettura o una progressione o graduazione delle modalità formali ricavata dall'apparire delle strutture naturali. È l'osservazione esterna che categorizza e distingue e classifica e gerar-

¹⁷ *Dial. it.*, cit., pp. 244-245.

¹⁸ *Ibidem*, p. 246.

¹⁹ *De Magia*, in *Op. lat.*, cit., III, p. 406: « Natura enim ut dedit esse speciebus, item et appetitum unicuique conservandi se in praesenti statu (...) ».

²⁰ *Dial. it.*, cit., p. 249.

chizza. Nella realtà naturale, la forma è una sola e « non viene a essere moltiplicata secondo il numero, perché ogni moltiplicazione numerale dipende dalla materia »²¹. Una pianta, un animale o un uomo hanno tutti la medesima anima, essa raggiunge risultati differenti secondo il tipo di aggregazione cui ha dato luogo nel rapporto con la materia e non solo nelle diverse specie dà risultati diversi, quali il semplice sentire, o vedere, o immaginare, ma, all'interno di ciascuna specie, esistono differenze tra individui e individui. Per quanto riguarda l'uomo è naturale che non vi sia alcuna sostanzializzazione dell'anima individuale. Essa è decisiva nella vita dell'uomo, come in quella di qualsiasi organismo, ma con la dissoluzione del composto essa agisce su un altro composto, eterna immortale e immutabile. Come un vento che continua a soffiare nella medesima direzione quali che siano gli oggetti che esso incontra. La dissoluzione è solo del composto che è stato generato.

La forma

intendo essere una di tutte le cose; la qual però, secondo la diversità delle disposizioni della materia e secondo la facultà de' principi 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 sopresse e reprimute o dalla imbecillità o da altra ragione della materia²². Cossí mutando questa forma sedie e vicissitudine, è impossibile che se annulla, perché non è meno subsistente la sustanza spirituale che la materiale. Dunque le formi 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 circostanze²³.

La materia si caratterizza come entità fisica cui sono propri i principi materiali attivi e passivi, ma se le forme esteriori, quelle che noi vediamo apparire, cambiano sempre, e noi vediamo sempre uomini e animali e piante individui, donde deriva la costanza delle forme? Noi sappiamo che l'Intelletto è datore di forme, che tutte le ha in sé e che la materia, secondo la tipica determinazione platonica, è ricettacolo delle forme. Ma questa soluzione non è definitiva. Alla fine del secondo dialogo il Dicson propone a Teofilo-Bruno di approvare questo concordismo filosofico:

²¹ *Ibidem*.

²² La stessa posizione nel *De Magia*, in *Op. lat.*, cit., III, p. 407: « *Quavis ergo aequaliter sit (l'anima) ubique non aequaliter ubique agit, quia non aequaliter disposita ubique illi materia administratur* ».

²³ *Dial. it.*, cit., p. 245.

Dunque, in certo modo approvate il senso di Anaxagora, che chiama le forme particolari di natura latitanti; alquanto quel di Platone, che le deduce dalle idee, alquanto quel di Empedocle, che le fa provenire da l'intelligenza; in certo modo quel di Aristotele, che le fa come uscire da la potenza de la materia? ²⁴.

Il problema che è aperto è quello di stabilire una relazione tra l'azione formatrice dell'Anima e la materia: occorre che la materia non sia mera estensione passiva ma potenzialità qualitativa, che vi sia cioè una corrispondenza tra la forma « latitante » nella materia e le specie intelligibili che l'Anima ha in sé come unità. La via che Bruno sta per prendere è chiaramente indicata quando si afferma che l'Intelletto, riguardo alle forme « se non le suscita dalla materia, non le va però mendicando da fuor di quella » ²⁵. Sarebbe però erroneo ritenere che nel dialogo successivo Bruno riprenda subito questo problema; potremo dire piuttosto che ci troveremo di fronte ad un'indagine teorica che permetta di determinare più correttamente le condizioni speculative all'interno delle quali appare riproponibile, per una soluzione coerente, il problema delle forme.

Nel terzo dialogo del *De la Causa* vi è una celebre pagina che, assieme a pochi altri accenni contenuti nelle opere bruniane, permette di conoscere qual è l'itinerario speculativo che ha condotto Bruno alle posizioni che ora ha in discussione. Com'è largamente noto, Bruno afferma che per molto tempo egli è stato dell'opinione secondo cui le forme non sono « altro che certe accidentali disposizioni de la materia » ²⁶. Le fonti che egli cita al riguardo sono Democrito e gli epicurei « insieme con cirenaici, cinici e stoici » e l'opera *Fons vitae* di Avicbron. Questa pluralità di fonti, in realtà, rende difficile dire esattamente quale fosse la posizione di Bruno in maniera più articolata di quanto egli stesso qui non espliciti. Una cosa è però certa: l'adesione a questa posizione è stata provocata dal fatto che essa « ha fondamenti più corrispondenti alla natura di quei di Aristotele ». È stata dunque questa fase di pensiero a condurre Bruno fuori dai limiti dell'aristotelismo filosofico e scientifico che certamente egli condivise quando era « più principiante nelle cose speculative » ²⁷. La rigorosa conoscenza che Bruno

²⁴ *Ibidem*, p. 250.

²⁵ *Ibidem*, p. 251.

²⁶ *Ibidem*, p. 263.

²⁷ *La Cena delle Ceneri*, ed. Aquilecchia, Torino 1955, p. 197.

dimostra dell'opera aristotelica e dei principali commenti conferma naturalmente l'esplicita confessione della *Cena delle Ceneri* ²⁸.

Tuttavia qui non si tratta di porci in particolare l'arduo problema di una storia interna del pensiero di Bruno, quanto di accettare la raffigurazione che egli stesso ne dà per condurci agli esiti teorici che qui lo impegnano. Una piú matura riflessione, egli afferma, lo condusse a ritenere che si dovesse

conoscere nella natura doi geni di sustanza, l'uno che è forma, l'altro che è materia, perché è necessario che sia un atto sustanzialissimo, nel quale è la potenza attiva di tutto, ed ancora una potenza e un soggetto nel quale non sia minor potenza passiva di tutto: in quello è potestà di fare, in questo è potestà di esser fatto ²⁹.

Al Dicson che gli propone di considerare il tutto come materia, facendo distinzione non dalle forme, ma dal solo efficiente, Bruno risponde che questa posizione potrà costituire il punto di vista adottabile da « un meccanico o medico che sta su la pratica », il filosofo — viceversa — deve occuparsi delle « cause della natura assolutamente » ³⁰. Il materialismo, vale a dire il fare riferimento a pure cause materiali nelle modificazioni che si verificano nelle cose, è un punto di vista parziale la cui adozione è, per così dire, pragmatica. Si può sostenere una ontologia materialistica nella medicina il cui scopo è di giungere a risultati operativi, ma non nella filosofia il cui scopo è la conoscenza della verità. L'accento qui, come è già stato notato, è a Paracelso che, dal punto di vista medico, viene considerato superiore a Galeno ³¹.

²⁸ Cfr. *De Immenso*, in *Op. lat.*, cit., I, I, pp. 223-224, dove a proposito del problema del cielo e del suo luogo riferisce le opinioni di Simplicio, Gilberto Porretano, Avempace, Averroè, Temistio e Tommaso.

²⁹ *Dial. it.*, cit., pp. 262-263.

³⁰ *Ibidem*, p. 264. La concezione è quella classica aristotelico-averroistica: « Nam Medicina non est scientia Naturalis. Est enim ars factiva, quae assumit principia sua a Scientia Naturali ». (AVERROES, *Destructio Destructionum philosophiae Algarelis* ecc., ed. by B. H. ZEDLER, 1961, pp. 398-399).

³¹ F. TOCCO, *Le fonti piú recenti della filosofia del Bruno*, Roma 1892, pp. 71-72. Intorno a Bruno e Paracelso cfr. H. M. PACHTER, *Paracelsus, Magic into Science*, New York 1951, pp. 296-297, ma un po' convenzionale. Curiosa, sebbene attenuata (« ma questo sia detto con qualche rispetto; perché non ho avuto ocio per esaminare tutte le parti di quell'uomo »: *Dial. it.*, p. 264) la svalutazione di Galeno la cui concezione pneumatica non era lontana dalla concezione bruniana dell'anima e dello spiritus, cfr. O. TEUKIN, *On Galen's Pneumatology*, in « Gesnerus », 1951, e la cui concezione dell'azione del pneuma sulla struttura corporea (cfr. *De Methodo medendi*, I, XII, cap. V) presenta somiglianze con la concezione bruniana

Scartata, per queste ragioni, la ipotesi materialistica, Bruno ribadisce la posizione alla quale afferma di essere pervenuto dopo piú matura riflessione: una concezione filosofica della materia deve condurre a definirli come

una specie di soggetto, del qual, con quale e nel quale la natura effettua la sua operazione, il suo lavoro; e il quale è da lei formato di tante forme che ne presentano a gli occhi della considerazione tanta varietà di specie ³².

La materia « da per sé e in sua natura » non ha alcuna forma naturale « ma tutte le può aver per operazione dell'agente attivo principio di natura ». Nella natura assistiamo ad un infinito variare di forme che si succedono l'una all'altra: esse nascono, mutano e periscono ma la materia permane sempre identica con se stessa.

Da questo si può concludere che nessuna cosa si annichila e perde l'essere, eccetto che la forma accidentale esteriore e materiale. Però tanto la materia quanto la forma sostanziale di che si voglia cosa naturale che è l'anima, sono indissolubili e adnichilabili ³³.

Il discorso si sposta sul problema delle forme. Ciò di cui Bruno avverte l'esigenza è di una corretta formulazione del problema che passa per la critica alle « sostanze numerali » e alle sostanze specifiche ³⁴. Il risultato che gli scotisti ottengono con le « sostanze numerali » è quello di sostanzializzare il transeunte e l'effimero. Il porre una sostanza formale per l'individuale può solo permettere di dire che quell'anima governa quella complessione corporea e niente di piú: il suo essere so-

del rapporto anima-corporeità. Ma Bruno poteva anche trovare questa concezione in CARDANO, *De rerum varietate*, VIII, XLII, ed. Lugduni MDCLXIII, t. III, p. 156 ss. È curioso notare che in Cardano (*ibidem*, p. 164) si ricorda quanto Erasmo racconta di un italiano che parlava tedesco senza averlo mai appreso, vicenda assai simile a quella che Bruno racconta nel *Sigillus Sigillorum*: « Ideo furiosos, eosdemque intellectivos spiritus cum quibusdam animalium excrementis Saturnio admodatis temperamento, egestos frequentius experti sumus; et monachus Brixiae, me praesente ipsumque curante, qui hac arte repente propheta, magnus theologus et linguarum omnium peritus videbatur effectus, ipse, cum monachorum tantam sapientiam ad malum principium referentum consilio fuisset in carcerem detrusus, virtute acetabuli cum polypodii contusi succo temperati, humoribus melancholicis atque spiritu evacuatis, talis, qualis semper extiterat, asinus apparuit » (*Op. lat.*, cit., II, II, pp. 191-192). È noto il giudizio ingeneroso del Nolano su Cardano, cfr. F. Tocco, *op. cit.*, pp. 70-71. Ma tutto il rapporto Cardano-Bruno sarebbe meritevole di apposita ricerca.

³² *Dial. it.*, cit., p. 265.

³³ *Ibidem*, p. 270.

³⁴ *Ibidem*.

stanza è solo in relazione « a quello che è principiato » non in assoluto. Il che significa, conclude Bruno, accidentalizzare il sostanziale, l'anima universale, non compiere l'operazione contraria.

Se poi esaminiamo il problema delle forme sostanziali specifiche, noi vediamo che ciò che caratterizza ogni forma sostanziale è a sua volta una serie di accidenti fisicamente determinabili. È vero che la materia è determinabile soltanto tramite qualche forma, ma la sostanzialità della forma in che cosa consiste se non in una serialità di accidenti? Se questa forma la vogliamo chiamare forma sostanziale possiamo pur farlo, a patto di sapere che essa non è naturale, « ma logica ». Se non abbiamo questa consapevolezza ci troveremo di fronte al paradosso secondo cui una « logica intenzione viene ad esser posta principio di cose naturali »³⁵. In questa argomentazione probabilmente si avverte l'eco della critica occamista alle forme sostanziali specifiche. L'utilizzazione della critica occamista avviene, come abbiamo veduto, in un contesto in cui forma e materia sono i principi universali dell'essere e le forme modalità accidentali e transeunti di determinazione della materia.

Dicson incalza nuovamente e ripropone che

le forme non hanno l'essere senza la materia, in quella si generano e si corrompono, dal seno di quella esceno e in quella si accogliono: però la materia la qual sempre rimane medesima e feconda, deve aver la principal prerogativa d'esser conosciuta sol principio sostanziale, e quello che è, e che sempre rimane; e le forme tutte insieme non intenderle, se non come che sono disposizioni varie della materia, che sen vanno e vegnono, altre cessano e se rinnovano, onde non hanno riputazione tutte di principio³⁶.

Ma questa posizione, replica Bruno, rischia di derivare dalla critica delle forme sostanziali l'esclusione di ogni forma con la conseguente autonomizzazione produttiva della materia. Teofilo, infatti, non solo mette in guardia il suo interlocutore da questo esito, ma anche mostra di non accettare che da « la grande unione che ha questa anima del mondo e forma universale con la materia »³⁷, si possa trovare un argomento per ammettere un approdo a quella posizione. Teofilo pazientemente ripete: « è bene nel corpo della natura distinguere la materia da l'anima, e in questa distinguere quella ragione delle specie »³⁸, cioè l'Intelletto che forma la materia secondo i suoi modelli ideali.

³⁵ *Ibidem*, p. 272.

³⁶ *Ibidem*, p. 273.

³⁷ *Ibidem*, p. 274.

³⁸ *Ibidem*.

Dopo questa lunga peregrinazione siamo dunque ritornati alla posizione con cui Bruno aveva esordito all'inizio del secondo dialogo. E a questo punto il Nolano assume un atteggiamento di totale apertura verso ogni tipo di filosofia naturale.

Molte cose eccellenti ha dato a conoscere Eraclito, benché non salisse sopra l'anima. Non manca Anassagora di far profitto nella natura, perché non solamente entro a quella, ma fuori e sopra forse, conoscer voglia un intelletto, il quale medesimo da Socrate, Platone, Trismegisto e nostri teologi è chiamato Dio... Circa il modo di filosofare, non men comodo sarà di esplicar le forme come da un implicito che distinguerle come da un caos, che distribuirle come da una fonte ideale, che cacciarle in atto come da una possibilità, che riportarle come da un seno, che dissotterrarle alla luce come da un cieco e tenebroso abisso; perché ogni fondamento è buono, se viene approvato per l'edificio, ogni seme è convenevole se gli arbori e frutti sono desiderabili ³⁹.

A due terzi del terzo dialogo questo « latitudinarismo filosofico » ⁴⁰ ribadisce una tesi sincretistica che richiama esattamente quella della fine del secondo dialogo. Il problema resta dunque aperto.

Richiamiamo brevemente i temi centrali che Bruno fin qui ha svolto. L'analisi inizia con la determinazione dello statuto ontologico dell'anima che appare causa e principio. Potenza dell'anima è l'intelletto che ha funzione di distributore di semi nel grembo della materia. Potenza passiva è la materia che viene formata dall'azione dell'anima. Nel seguito dell'analisi del secondo dialogo la materia assume chiaramente un ruolo del tutto correlativo a quello dell'anima, sí che, a rigore, essa potrebbe essere definita una causa nel senso che il suo essere, che pur permane negli effetti, non coincide con essi. La materia ha un chiaro statuto ontologico come ente e i « principi materiali », telesianamente, sono ricondotti alla struttura stessa della materia e non costituiscono una preparazione che deve essere ricettata dalla materia per disporsi ad accogliere le forme ⁴¹. Anima vegetativa, sensitiva e razionale sono considerate come conseguenze dell'azione del principio formale sulla materia ⁴². Non vi è bisogno di un'analisi per rendersi conto che la struttura dei principi della natura non ha nulla in comune con la complessa con-

³⁹ *Ibidem*, pp. 278-279.

⁴⁰ A. GUZZO, *Giordano Bruno*, Torino 1960, p. 82.

⁴¹ Cfr. M. FICINO, *Teologia platonica*, a cura di M. SCHIAVONE, Bologna 1965, vol. II, p. 51 ss.

⁴² *Dial. it.*, cit., pp. 247-248.

cezione delle ipostasi plotiniche o con quelle, cristianizzate, di Ficino⁴³. Ma questa struttura non è la novità del *De la Causa*: essa nel *Sigillus* stava già chiaramente delineandosi. Nella nostra analisi abbiamo esplicitato quelli che continueranno ad essere dei permanenti principi della filosofia della natura bruniana, se si fa eccezione per il tema delle forme che dopo questa problematica trattazione subirà un'ulteriore elaborazione.

⁴³ Ma sul rapporto Ficino-Plotino per quanto riguarda il rapporto tra i due sistemi di ipostasi cfr. P. O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze 1953, p. 67 ss.

3. - UN NEOPLATONISMO NON CRISTIANO:

ASPETTI DEL « DE UMBRIS IDEARUM » E DEL « SIGILLUS ».

Nella valutazione del *De Umbris Idearum* ha fatto testo l'interpretazione di Felice Tocco che, con una serie di riscontri puntuali, ha mostrato quale influenza abbiano esercitato sull'opera bruniana le *Enneadi* di Plotino¹. Egli concludeva che è da ritenersi che il *De Umbris* « si ispiri al platonismo, e piú al nuovo in verità che al vecchio e schietto »² e che su questa traccia Bruno « qui rincara sull'opposizione che pongono i platonici tra mondi intellegibile e sensibile (...)»³. Da questa analisi è derivato il convincimento che Bruno abbia attraversato una « fase » plotinica, tesi cui la storiografia successiva ha sempre fatto riferimento o per condividerla, o per limitarne la portata o, infine, per contestarla. Una riforma netta di questa posizione è venuta dall'analisi del Corsano che, dopo aver rilevato che l'unità piú organica del tutto è ancora quella della forma, intesa secondo il dinamismo emanatistico di Plotino, ritiene tuttavia che Bruno spinga « la forma oltre ogni limite di gerarchica dignità a dispiegarsi e diffondersi e compenetrarsi con tutta la realtà naturale (...) »⁴.

Per orientare la nostra indagine cominceremo col riscontrare il fatto che Bruno, nei pochi cenni intorno alla sua biografia intellettuale che fa nel *De la Causa* e nella *Cena*, afferma di esser stato un aristotelico, di aver passato una fase materialistica, ma non dice affatto di esser stato un plotiniano: a nostro avviso questo significa che quando Bruno scriveva il *De la Causa* il plotinismo era per lui un'esperienza filosofica in corso che si connetteva direttamente con il suo problema di determinare

¹ F. TOCCO, *Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane*, Firenze 1889, pp. 332 ss.

² *Ibidem*, p. 332.

³ *Ibidem*, p. 337.

⁴ A. CORSANO, *Il pensiero di Giordano Bruno nel suo svolgimento storico*, Firenze 1940, p. 64.

due principi dell'oggettività naturale, l'anima e la natura. Il plotinismo è un elemento filosofico che ha il suo peso nel provocare la crisi della precedente esperienza « materialistica » ma non è il solo. La nostra ipotesi è che nel *De Umbris* il pensiero di Plotino abbia senz'altro un peso maggiore che nel *Sigillus* o nel *De la Causa* in quanto esso ha una duplice funzione: per un verso offre un'architettura filosofica in cui si coordinano i motivi platonici del *Timeo*, pitagorici ed ermetici, che furono all'origine dell'abbandono del materialismo come risposta critica ad Aristotele, e per altro verso esso offriva uno schema metafisico in cui si concretizzava la sua riforma dell'arte della memoria che da tecnica memorativa del discorso diviene una tecnica della conoscenza, per lo meno della conoscenza dei legami costanti che, come una « catena », reggono la trama della natura. Ciò che si registra dal *De Umbris* al *De la Causa* è la diminuzione di peso filosofico del plotinismo, privilegiato in un primo momento, nel dare sistemazione al problema bruniano della duplicità dei principi della natura. È una variazione di valenza teorica che sarà possibile misurare con chiarezza a livello linguistico.

Sì che due posizioni paiono unilaterali: l'una che voglia esagerare lo stacco tra il *De Umbris* e il *De la Causa* — facendone due « fasi » di pensiero — senza tener conto che, dal punto di vista metafisico, il problema bruniano è lo stesso: dare una duplice fondazione dell'essere naturale; l'altra che, affrettatamente, proietti nel *De Umbris* i risultati dell'ultima parte del *De la Causa* con la famosa concezione delle forme che emergono dal seno della materia. Vi è certamente uno « scorrimento » teoretico tra le due opere, che va da una influenza plotinica più diretta a una assimilazione dei motivi plotinici all'interno di un più complesso sincretismo, quello da cui nasce la « filosofia nolana ». Questa interpretazione mi pare avvalorata dal fatto che Bruno non ha mai fatto riferimento al *De Umbris* come ad un'opera che non rientrasse di diritto nella sua filosofia e che lo schema metafisico dei principi della natura così come viene esposto in quest'opera viene ripetuto altrove, come si è notato, fin nel *De imaginum Compositione*. Non privo di significato è il fatto, cui già abbiamo fatto cenno, che nel *De la Causa*, mentre parla di un materialismo da superare, non fa cenno a un suo plotinismo che debba essere superato. La filosofia di Plotino è dunque uno strumento intellettuale con cui Bruno lavora intorno al suo problema e dal quale, contemporaneamente, viene influenzato: il che, del resto, rientra nella modalità tipica con cui il Nolano ha trattato tutte le esperienze filosofiche: dal pitagorismo all'ermetismo, da Aristotele a Copernico, da Lu-

crezio ad Averroè. Questo però non significa che obbiettivamente nel *De Umbris* il sedimento plotinico non abbia una rilevanza maggiore che altrove, come del resto avverrà per la concezione ficiniana dell'« eros » negli *Eroici Furori*, per la teoria cusaniiana del rapporto tra l'infinità di Dio e l'infinità della creatura nel *De l'Infinito*, per la concezione dello « spiritus » di Agrippa nelle opere magiche.

La struttura metafisica del *De Umbris* che noi possiamo ricavare generalizzando quanto Bruno afferma nelle trenta *intentiones* e nei trenta *conceppi* che preludono all'*Ars memoriae*, può essere così delineata: una unità superessenziale, le essenze o idee, le loro vestigia che mettono in essere la materia. L'azione dell'unità superessenziale che, come luce o suono, si diffonde tramite gli archetipi essenziali, determina l'apparire della molteplicità, effigie delle eterne idee:

Fit enim ab ipso superessentiali ad essentias ab essentiis ad ipsa quae sunt, ab iis ad eorum vestigia, imagines, simulachra, et umbras excursus: tum versus materiam ut in eius sinu producantur; tum versus sensum, atque rationem ut per eorum facultatem dinoscantur⁵.

La seconda parte della proposizione ovviamente allude al processo conoscitivo il cui livello sensibile riproduce la catena che lega le forme tra loro prossime sul dorso della materia. Questo è in realtà il tema principale dell'opera. La struttura esemplaristica del mondo intelligibile si riproduce nel mondo materiale dove i legami che lassù vi sono tra le idee quivi si ripropongono tra le ombre. La mente umana, che è parte del processo di animazione della natura, può riflettere queste relazioni tra le vestigia e la scelta delle immagini, cioè il concreto immaginare, che devono rappresentarle, fatta in modo che le une richiamino le altre secondo le regole tipiche dell'arte memorativa, diviene la evidenziazione dello stesso legame che vi è tra le vestigia.

La relazione che vi è tra le immagini o tra le lettere, è la relazione che vi è tra le cose, data la corresponsione che esiste tra le idee, le vestigia e le « umbrae ». Da qualsiasi parte di questa catena con la memoria, come nella realtà, si può ripercorrere tutta la trama delle vestigia passando da simile a simile così come nella natura avviene la trasformazione delle forme. Questo, detto molto semplicemente, è il *background* intellettuale che consente a Bruno di trasformare l'arte della memoria ciceroniana in una tecnica gnoseologica pre-razionale, tipica del

⁵ *Op. lat.*, cit., II, I, p. 23.

molteplice, e di cercare di costituire una enciclopedia del sapere naturale⁶. Lasciamo tuttavia questi temi — tutt'altro che trascurabili — e torniamo all'analisi della struttura metafisica dell'opera prendendo l'avvio da una proposizione in cui il parallelismo tra le forme naturali e le ombre delle idee è al centro del discorso:

Quoniam vero quod est simile simili; sed etiam simile eidem similibus sive per ascensum sive per descensum, sive per latitudinem: Hinc accidit ut (infra suos limites) natura facere possit omnia ex omnibus, et intellectus seu ratio cognoscere omnia ex omnibus. Sicut inquam materia formis omnibus informatur ex omnibus, et passivus (quem vocant) intellectus formis omnibus informari potest ex omnibus (...) ⁷.

Questa è la processualità della natura, il modo in cui ogni forma può trapassare in un'altra secondo una perenne trasformazione, ma se da una simile proposizione si volesse ricavare la suggestione di un naturalismo anassagoreo come posizione filosofica dominante, si può subito correggere l'impressione con la critica che Bruno rivolge poco dopo proprio ad Anassagora:

Verum Anaxagoricum Chaos est sine ordine varietas. Sicut igitur in ipsa rerum variete admirabilem concernimus ordinem. Qui suprae-morum cum infimis et infimerum cum supremis connexionem faciens: in pulcherrimam unius magni animalis (quale est mundus) faciem, universas facit conspirare partes ⁸.

Naturalmente il « Qui », per mantenere la correttezza del discorso neoplatonico sarebbe da intendere come l'Unità superessenziale: la garanzia ideale ed archetipa del mondo corporeo e del divenire.

Lo stesso processo del ritorno al mondo archetipo tramite il processo

⁶ P. ROSSI, *Clavis universalis, arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Milano-Napoli MCMLX, cap. IV, *La logica fantastica di Giordano Bruno*; C. VASOLI, *Umanesimo e simbologia nei primi scritti lulliani e mnemotecnica del Bruno*, in « Archivio di filosofia », 1958, fasc. 2-3; e precedentemente G. LEWIS MCINTYRE, *Giordano Bruno*, London 1903, pp. 140-141; il sempre classico CHR. BARTHOLMESS, *Giordano Bruno*, Paris 1846, t. II, pp. 161-178 e per l'analisi del *De Umbris* cfr. p. 190 ss. A nostro avviso il *De Umbris*, nonostante la fonte da cui derivano le immagini — Teucro e Agrippa (cfr. E. GARIN, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Firenze 1961, p. 463) — non è riconducibile *tout court* ad un'opera di magia astrologica. Cfr. anche *Theses de Magia*, in *Op. lat.*, cit., III, p. 502.

⁷ *Op. lat.*, cit., pp. 25-26.

⁸ *Ibidem*, p. 27.

della conoscenza che opera con ombre di idee, così come esse ci appaiono a livello sensibile, ha la sua fondazione nell'architettura esemplaristica che abbiamo richiamato. Infatti — dice Bruno — il rapporto che intercorre tra le idee e le ombre ideali è simile al rapporto fisico che intercorre tra una fonte luminosa e l'ombra che ne deriva, dove perché possa aversi un'ombra è necessario che vi sia di mezzo un corpo. Al termine delle trenta *intentiones* una similitudine — di origine ficiniana — permette a Bruno di riesporre con chiarezza il quadro metafisico in cui si colloca la sua concezione delle ombre ideali. Immaginiamo una retta al cui centro venga a cadere una perpendicolare. Facendo ruotare la perpendicolare è possibile formare una innumerevole varietà di angoli acuti ed ottusi. La mano, come il motore celeste, è la potenza che può spostare come crede la perpendicolare; la perpendicolare, come il cielo, è un misto di potenza attiva e passiva, passiva in quanto è spostata, attiva in quanto provoca una varietà d'angoli; la retta, come la materia, è la pura potenza passiva⁹.

Il concetto plotinico di una discesa degli esseri è ripreso nel secondo « conceptus », dove vi è persino un richiamo testuale alla materia come *prope nihil*:

Ita ut superiora secundum verius esse subsistant in extensam molem, et multiplicem numerum versus materiam se exporrigentia. Unde ab eo quod est per se maxime ens; ad id quod minimum habet entitatis, et prope nihil haud temere nuncupatur fiat accessus¹⁰.

La stessa struttura esemplaristica dell'universo contrapposta al mondo fisico appare con evidenza nel settimo concetto:

Receptione formarum ideo materia non impletur (...) quia nec veras accipit; nec vere recipit quod recipere videtur. Non enim quae vere sunt, sensibilia ipsa sunt, atque individua: ut autumat qui haec primo, principaliter, et maxime substantias appellat¹¹.

Dove è chiara una critica ad Aristotele rivolta da un punto di vista neoplatonico. La frattura tra i due mondi è non solo condivisa, ma celebrata:

⁹ *Ibidem*, pp. 38-39.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 41-42.

¹¹ *Ibidem*, p. 44.

Primus intellectus foecunditate sua, modo suo propagat ideas non novas nec noviter. Natura novas res producit in numero, non noviter tamen (modo suo) si semper eodem modo operatur ¹².

La discesa o propagazione è considerata una perdita d'essere, « dispersio et evagatio ».

È interessante notare che in quest'opera forse ci troviamo di fronte anche ad una testimonianza della famosa rottura bruniana con l'esperienza materialistica:

Agens ex natura vel a casu, non ex praescripto voluntatis, non supponit ideas. Tale si esset primus efficiens: nullae essent ideae, et agens nullum ex arbitrio operaretur. Ceterum valeat Democritus, Empedocles, et Epicurus ¹³.

Se interpretiamo quel *voluntatis*, sempre in ordine alla correttezza di un discorso neoplatonico, come se fosse *intellectus* o *rationis*, possiamo dire che le idee archetipe sono necessarie per un ordine dell'universo: una visione antifinalistica ovviamente non ha bisogno di esemplari ideali. In linea di massima è lo stesso ragionamento cui nel *De la Causa* si giunge alla identificazione di causa efficiente e causa finale. Gli esemplari ideali, ovvero le idee, sono le *rationes finis*, ma poiché non è pensabile che il primo efficiente agisca per finalità che sono estranee al suo essere, ne consegue che le idee sono intrinseche all'efficiente ¹⁴.

Ancora più nettamente che le trenta *intentiones*, sono i trenta « concetti » a evidenziare una sensibile intonazione plotinica. Ma vi sono alcuni termini che Bruno usa nell'opera e che noi stessi abbiamo citato, termini come « mundus magnum animal » o come « extensa moles », « deus » e la conseguente personalizzazione dell'efficiente, poi il concetto di « voluntas » sempre riferito all'efficiente (concezioni che abbiamo appositamente evidenziato correggendole per mantenere intatta la trama teorica del neoplatonismo), l'uso ambiguo del termine materia che talora è definita « prope nihil » e talora viene usata come rappresentativa di un'entità fisica, i cenni sincretistici del dialogo iniziale dove compare come personaggio Ermete e dove si parla di platonismo, pitagorismo e aristotelismo, sono tutti elementi che avvisano che nel *De Umbris* non vi è solo un'influenza plotinica. La impressione che ne ricaviamo è che il tessuto plotinico sia intervenuto ad offrire una sistemati-

¹² *Ibidem*, pp. 45-46.

¹³ *Ibidem*, p. 50.

¹⁴ *Ibidem*, p. 51.

cità ed un'architettura a temi filosofici che hanno le loro prime radici in opere come il *Timeo*¹⁵ e l'*Asclepio*¹⁶. La reazione al materialismo, che era stata la prima risposta all'insoddisfacente filosofia naturale di Aristotele, era stata provocata dalle prospettive animistiche dell'esperienza pitagorica e platonica del *Timeo* e dalla letteratura ermetica. Ciò che emerge è la dimensione della antichissima verità filosofica pre-aristotelica.

Non è da escludere, sebbene manchi una convincente prova oggettiva, che sia stata proprio la lettura di Copernico con l'indicazione dei suoi antichi predecessori a far nascere in Bruno il problema di una rinascita dell'antico pitagorismo, come prospettiva filosofica che contrapponendosi ad Aristotele dal punto di vista cosmologico, contemporaneamente fosse un'alternativa al materialismo¹⁷. Sotto questo profilo il plotinismo sarebbe intervenuto a fecondare una svolta di pensiero in cui erano presenti anche motivi platonico-pitagorici ed ermetici, rimanendone a sua volta condizionato soprattutto per quanto riguarda il ridimensionamento della complessa struttura delle ipostasi. Dal platonismo scientifico del *Timeo* e dalla filosofia naturale ermetica è probabile che Bruno derivasse il problema di dare un doppio fondamento dell'essere naturale, la materia e la forma. Platonismo scientifico ed ermetismo, in questo caso, completamente liberi dall'ipoteca sincretistica cristiana; anzi appare proprio la filosofia plotinica a fornire la piattaforma per un'operazione sincretistica che non avesse alcun debito con i motivi del neoplatonismo cristiano. Il sincretismo ficiniano e pichiano si rovescia, e quella che era stata la « *prisca theologia* » ficiniana o la

¹⁵ « Così dunque secondo ragione verosimile si deve dire che questo mondo è veramente un animale animato e intelligente generato dalla provvidenza di Dio »: *Timeo*, 30 b.

¹⁶ « Spiritu uero agitantur siue gubernantur omnes in mundo species (...) ὅλην αὐτὴν οὐρανὴν καὶ τὴν γῆν καὶ τὸν ἀέρα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὰ ζῷα καὶ τὰ φυτὰ καὶ τὰ ἄστρα καὶ τὰ ἀστέρες καὶ τὰ ἀστέρια καὶ τὰ ἀστέρια καὶ τὰ ἀστέρια... »: *Asclepius*, 17, in *Corpus Hermeticum*, II, texte établi par A. D. NOCK et traduit par A. J. FESTUGIÈRE. Sul problema dell'ermetismo nel Rinascimento cfr. *Testi umanistici sull'ermetismo*, a cura di E. GARIN, M. BRINI, G. VASOLI, P. ZAMBELLI, Roma 1955; C. VASOLI, *Temi e fonti della tradizione ermetica ecc.*, in *Umanesimo ed Esoterismo*, Padova 1960; P. ZAMBELLI, *Umanesimo magico e astrologico ecc.*, *ibidem*; F. A. YATES, op. cit., pp. 62-189; D. P. WALKER, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, London 1958.

¹⁷ Cfr. S. H. HENINGER Jr., *Pythagorean Cosmology and the Triumph of Heliocentrism*, in *Le soleil à la Renaissance*, Paris-Bruxelles 1965, pp. 35-53.

« concordia » tra i filosofi di Pico diviene la « prisca philosophia » bruniana¹⁸.

Come è già stato veduto con chiarezza, nel *Sigillus Sigillorum*, scritto un anno prima rispetto al *De la Causa*, è rintracciabile, sul piano dei principi metafisici, un ordine di pensiero che, per un verso, presenta delle differenze rispetto alle posizioni che erano state sostenute nel *De Umbris idearum*, e per altro verso fornisce una struttura teoretica facilmente traducibile nelle posizioni che sono state sostenute nella parte del dialogo italiano che abbiamo preso in esame¹⁹.

Bruno scrive:

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 dator appellatur, ita ut non sit forma membrorum partiumque mundi vel universi totius, sed formae universi et partium ipsius absoluta forma²⁰.

E piú avanti:

Prima forma, quam vel hyperusiam vel nostro idiomate superessentiam dicimus, a summitate scalae naturae entium ad imum profundumque materiae sese protendens, in mundo metaphysico est fons idearum et formarum omnium elargitor et seminum in naturae gremium effusor; in physico idearum vestigia materiae dorso imprimit, velut unicum imaginem secundum speciem numero adversorum speculorum multiplicans (...).

I due concetti centrali che emergono sono quello della Prima forma e di una materia, platonicamente ed ermeticamente « ricettacolo delle forme ». Con « Prima forma » e « super-essenza » pare che il riferimento sia all'Intelletto plotinico.

Nel concetto di Prima forma come forma « assoluta » dalla forma dell'universo e delle sue parti non è forse difficile rintracciare quella duplicità di statuto ontologico che nel *De la Causa* viene riconosciuto all'anima che è, contemporaneamente, causa, cioè « assoluta », e principio che permane nell'oggetto naturale. Qui alla « Prima forma » viene

¹⁸ Cfr. E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, vol. I, Torino 1966, pp. 373, 432, e pp. 458-494.

¹⁹ C. VASOLI, op. cit., p. 296.

²⁰ *Op. lat.*, cit., II, II, pp. 202-203.

riconosciuto il compito di « pater formarumque dator », che, nel dialogo italiano, è affidato all'intelletto come potenza dell'anima. Il termine di « Prima forma » nel *Sigillus* appare interscambiabile con quello di « iperusia » o « super-essenza » che nel *De la Causa* invece è riferito propriamente all'Unità infinita di Dio come primo efficiente intorno al quale non è possibile discorso.

Fatti questi riscontri si può dire che nel *Sigillus* ciò che emerge, in un contesto in cui l'influenza plotinica è ancora avvertibile, è quello che sarà il rapporto tra l'anima e la materia nel *De la Causa*. L'Intelletto plotinico sfumerà nella concezione cusana del primo efficiente, l'anima assumerà quel rilievo che qui ha il concetto di Prima forma, verrà elaborata una nuova concezione dell'intelletto, e la materia, la « phisica materia » di cui si parla nell'*Explicatio*²¹, assumerà sempre più chiaramente la fisionomia di materia in senso telesiano. Non è dunque che il *Sigillus* nei suoi temi metafisici sia uguale al *De la Causa*, ma esso nel rapporto tra « Prima forma » e « materia » pone la forma corretta del problema dei principi dell'essere naturale così come viene sviluppata nel dialogo italiano. Nella *Explicatio* Bruno scrive:

Eadem enim forma per infinita supposita innumerabiliter individualibus multiplicatur variaturque differentiis et proprietatibus, eadem materia ad infinitas alias relata formas, infinitas aliasque suscipit rationes²².

È il rapporto che nel *De la Causa* c'è tra la materia e l'Anima.

Nel *De la Causa* è dunque la concezione dell'Anima che diviene centrale, e difficilmente si riesce a sfuggire all'impressione che su questo punto Bruno abbia subito un'influenza della concezione dell'Anima dalla *Theologia platonica* di Ficino, estrapolandola dal contesto filosofico ficiniano. Per questa strada è probabile che l'anima venisse determinando la sua autonomia ontologica rispetto alla struttura ipostatica e emanatistica che aveva nel plotinismo, e liberata dal contesto cristiano, si ricongiungesse con la concezione dell'anima del *Timeo* nel convincimento che questa, a sua volta, non fosse che una rielaborazione della più antica concezione di Timeo di Locri²³, e in genere di Pitagora e del pitagorismo, stando a quanto racconta Diogene Laerzio²⁴, una fonte per Bruno sempre certissima.

²¹ *Ibidem*, p. 123.

²² *Ibidem*, p. 139.

²³ F. MACDONALD CORNFORD, *Plato's Cosmology*, London 1966³, p. 3.

²⁴ D. LAERZIO, *Vite dei filosofi*, a cura di M. Gigante, Bari 1962, III, 9.

Del resto una proposizione della *Teologia Platonica* come questa:

Sicut enim geometrae mens dum figurarum rationes secum ipsa volunt, format imaginibus figurarum intrinsecus phantasiam, perque hanc spiritum quoque phantasticum absque labore aliquo vel consilio, ita in naturali arte divina quaedam sapientia per rationes intellectuales vim ipsam vivificam et motricem ipsi coniunctam naturalibus seminibus imbuunt, perque hanc materiam quoque facillime format intrinsecus²⁵,

potrebbe essere trasferita tale e quale nel *De la Causa*. Poco lontano dalla proposizione che abbiamo citato se ne trova un'altra:

Herbae omnes arboresque, quamquam vel serendo, vel plantando quotidie propagantur, tamen quotidie multis in locis absque semine, vel germine corporali sponte nascuntur, ut omittam quod multi Philosophi post aquarum miranda diluvia etiam animalia perfectiora ex terra existimant procreari:

Sono temi antichi quelli della procreazione dal fango, ma questo « lucrezianesimo » ficiano è assai simile alla ripresa che Bruno farà di questi temi nel quadro della sua teoria della generazione. Così come avviene per la teoria dell'eros, è molto probabile che vi sia un'influenza di temi ficiniani sulla metafisica naturalistica di Bruno.

Il passaggio tra il *De Umbris*, il *Sigillus* e il *De la Causa* può essere veduto come un progressivo abbandono dell'influenza plotinica e quindi del linguaggio plotinico che aveva dato una sistemazione architettonica ai motivi platonici, pitagorici ed ermetici anassagorei che erano nel fondo del pensiero di Bruno e che costituivano la matrice della sua nuova filosofia: è un processo che ha i suoi punti centrali nell'emergere progressivo dei due principi metafisici, tra loro correlativi, di materia e forma. È infatti su questi temi e sulla ripresa del problema delle forme, cioè del rapporto tra idee e vestigia, che nasce il tema speculativo del *De la Causa*. Si tratta di passare dalla sistemazione plotinica a quella « nolana » inverando quei motivi animistici e materialistici che a Bruno nelle fonti pitagoriche ed ermetiche sembravano un'antica filosofia naturale che la pedanteria del « logico » Aristotele aveva occultato. Ma si tratta di un processo di pensiero che non è divisibile rigidamente in « fasi », è il modo concettuale con cui Bruno giunge al suo problema.

Abbiamo avuto modo di fare riferimento anche a Ficino, tuttavia se dovessimo indicare quale elemento fondamentale contraddistingue l'e-

²⁵ M. FICINO, *Teologia platonica*, ed. cit., I, pp. 242-244.

sperienza metafisica bruniana dal *De Umbris* al *De la Causa*, una volta esplicitati gli elementi piú propriamente concettuali, allora diremmo che essa consiste nell'esser nata su temi platonici ed ermetici, nell'aver preso corpo in una prospettiva plotinica mostrandosi del tutto impermeabile sia alla piú antica che alla piú recente cristianizzazione del neoplatonismo. Se da Agostino a Ficino è rintracciabile una tradizione concordistica tra platonismo e cristianesimo²⁶, Bruno, proprio attraverso un diretto influsso plotinico, si trova ad essere inserito in un ideale filone neoplatonico non solo privo di raccordi sincretistici con il cristianesimo, ma addirittura ad esso opposto ed ostile²⁷. Qui non si tratta ovviamente di stabilire filiazioni dirette — anche se, come avremo modo di vedere, un probabile influsso di Giuliano l'Apostata, proprio in direzione anti-cristiana, non manca — ma solo di non lasciarsi sfuggire il significato storico di un'utilizzazione del neoplatonismo speculativo autonomizzato rispetto al sincretismo cristiano.

Se il cosiddetto aristotelismo laico mantenne viva nelle sue scuole una tradizione di filosofia naturale che, almeno nell'ambito del suo discorso, non si pose il problema della riduzione dell'aristotelismo ad un concordismo teorico con le verità della fede cristiana²⁸, si potrebbe dire, con un paragone forse azzardato, che un processo analogo avviene nella genesi del pensiero bruniano con le sue radici platoniche ed ermetiche e la sua prima sistemazione concettuale ispirata a Plotino. Non ci sarà dunque ragione di stupore se, come il cosiddetto naturalismo aristotelico non manca di tonalità libertine, così anche il naturalismo di origine neoplatonica potrà avere esiti analoghi.

L'aver voluto talora cercare in questi primi scritti bruniani l'immediato antecedente di un monismo materialistico che non esiste, come tale, nemmeno nel *De la Causa*, piuttosto che limitarsi a notare quali motivi teorici tendono man mano ad evidenziarsi per andare a costituire

²⁶ Cfr. R. KLIBANSKY, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, 1950², dove si sottolinea, com'è noto, che Ficino è « fully conscious of being the descendent of a long line of Latin Platonists » (p. 42), con il rischio però di unilateralizzare questa prospettiva. Ma cfr. E. GARIN, *Studi sul platonismo medioevale*, Firenze 1958, p. 15 ss., dove si sottolineano gli aspetti naturalistici e scientifico-cosmologici del platonismo del XII secolo.

²⁷ Cfr. B. KIEZKOWSKI, *Studi sul Platonismo del Rinascimento in Italia*, Firenze 1936, soprattutto l'analisi della polemica anti-cristiana di Gemisto Pletone e le sue fonti, pp. 32-35.

²⁸ P. O. KRISTELLER, *La tradizione classica del Pensiero del Rinascimento*, Firenze 1965, pp. 27-55.

il problema del dialogo italiano — il tema della omogeneità metafisica della natura — ha fatto perdere un po' di vista quel significato del neoplatonismo bruniano che ci è parso utile proporre. D'altro canto però correva un po' l'obbligo — contro una opposta restaurazione della tesi del Tocco intorno alla « fase neoplatonica » di Bruno — di mostrare che il plotinismo trova il suo innesto in una dimensione di pensiero in cui è molto probabile che il *Timeo* platonico, il pitagorismo e l'ermetismo avessero già luogo, ed anche di far emergere una linea di scorrimento teoretico di alcuni temi — l'anima, le idee, l'intelletto, la materia — tra il *De Umbris* e il *De la Causa*. In caso contrario sarebbe stato difficile spiegare quale sia stato il processo che, in breve volgere di tempo, avrebbe condotto Bruno, con notevolissime difficoltà teoretiche, a sviluppare nel dialogo italiano la sua filosofia « in fasce ».

Una filosofia nata da poco tempo e bisognosa della protezione dell'ambasciatore del re di Francia, in un momento in cui la polemica sortita copernicana della *Cena* avrebbe potuto compromettere, se non la sua concezione, certamente la sua diffusione tra il pubblico dei dottori inglesi e anche degli amici, probabilmente ormai un po' diffidenti nei confronti del profetismo filosofico del Nolano.

4. - LA METAMORFOSI DELLA MATERIA E L'AMBIVALENZA DELL'UNO.

Quando abbiamo lasciato l'analisi interna del *De la Causa*, quasi al termine del terzo dialogo, ci siamo trovati di fronte ad una problematica che implicava fondamentalmente tre principi della natura: l'anima, l'intelletto, la materia. L'anima, principio intelligibile che forma, la materia principio corporeo che è formata, l'intelletto come potenza dell'anima. Alle pressioni del Dicson per trasformare la « grande unione » tra anima e materia nel riconoscimento di un'unità di principio nella materia, Teofilo-Bruno ribadisce il suo diniego. È un « no » che non si modificherà più nel corso di tutto l'arco del pensiero bruniano, ma che corrisponde anche alla esigenza di una riformulazione del problema. Il risolvere il problema delle forme facendo capo ad un concetto di materia autoproduttiva del tipo di quello che prospettava Dicson, avrebbe significato per Bruno riconoscere che tutto il suo itinerario di pensiero platonico, ermetico, plotinico, copernicano e cusano era privo di senso. Il problema di Bruno era quello di procedere ad una modificazione del concetto stesso di materia che, senza abolire il significato di materia come « materia prima » fisica, consentisse di concepire questo principio naturale, come l'altro, l'anima, non secondo la loro differenza, ma secondo la loro unità. Dal punto di vista gnoseologico il problema che si pone il Nolano è quello di procedere al livello più elevato del conoscere, quello che permette di considerare ogni esistente, e il sistema di principi che regge il molteplice, sotto il profilo dell'Uno. Nel *De Umbris* egli aveva sviluppato un aspetto della ascesi gnoseologica, quello che, avendo a proprio oggetto la catena delle « vestigia » delle idee che si sottendono alla infinita vicissitudine naturale, aveva fatto ricorso alla struttura della immaginazione; nella prima parte del *De la Causa* il pensiero discorsivo aveva fissato i principi della natura, in questa seconda parte il procedimento razionale giunge al suo risultato ultimo: la concezione dell'Uno-tutto. Dal punto di vista dell'Uno non v'è più differenza tra le cose esistenti e nemmeno tra i principi che le reggono: il pensiero ab-

bandona la dimensione finita che è quella dell'intelletto che numera e distingue e diviene pensiero « divino ». Il simulacro dell'efficiente, per usare un linguaggio che Bruno adoperava spesso (ma non nell'ultima parte del *De Immenso*), diviene oggetto di concezione conoscitiva. L'infinito che era in noi in potenza, in questo progredire gnoseologico, diviene infinito in atto. Il pensiero si identifica con la sua origine che è la totalità della Natura. L'oggetto che viene conseguito tramite l'argomentazione filosofica che fa centro sulla necessità della materia come soggetto che sia comune ad ogni principio, è la omogeneità infinita della Natura. Non v'è più cielo e terra, agire o patire, nascere o morire. Nella dimensione dell'infinità si ha la identificazione di ogni cosa e l'essere di ogni cosa è essere naturale. Quindi assoluta infinità dell'Uno ma omogeneità dell'Uno rispetto ad ogni esistente: esseri inessenziali i viventi, destinati alla regola del tempo, ma dello stesso genere dell'Essere, il quale, immobile nella sua essenza, non può non determinarsi nei suoi principi e questi nella loro azione che costituisce la vita. Animati o animali tutti i viventi pur con le loro differenze, animali gli astri lampeggianti nell'infinito, animale vivente di una vita senza tempo la Natura in sé stessa.

Quella che, a nostro avviso, è una svolta decisiva nel discorso filosofico del *De la Causa* avviene dopo che Bruno ha ripreso in esame un tema, che noi già conosciamo, quello dell'unità del primo principio di essere e poter essere, di atto e di potenza che conduce alla determinazione del suo effetto come necessaria espansione del suo stesso essere¹. Questo ragionamento, che è basato sulla identificazione razionale di tutti gli attributi divini e quindi con l'esclusione di un tempo speciale o di una variazione di stato del primo principio, quale deriverebbe dall'assunzione di un qualsiasi concetto di creazione *ex nihilo*, più che nel *De la Causa*, è svolto nel *De l'Infinito* e nella prima parte, contemporanea per stesura, del *De Immenso*. Qui esso ha, tuttavia, una funzione fondamentale poiché diviene l'elemento che, per procedimento analogico o per « similitudine », consente di affermare che, come nel primo principio coincidono potenza ed atto, si può « inferire » che

questo simulacro di quell'atto e di quella potenza (...) viene ad aver una potenza la quale non è assoluta dall'atto, un'anima non assoluta dall'inanimato, non dico il composto ma il semplice: onde cossì de l'universo sia un primo principio che medesimo se intenda, non più distintamente materiale e formale...².

¹ *Dial. it.*, cit., pp. 281-285.

² *Ibidem*, p. 287.

Il criterio di analogia con il primo principio permette di superare il rapporto di differenza ontologica tra la forma e la materia. Non vi è più il problema proposto dal Dicson di un'attribuzione alla materia delle funzioni della forma, ma della determinazione di un livello ontologico in cui materia e forma possano essere concepiti come unità. È naturale che l'unificazione di materia e forma passi per un'altra questione teoreticamente molto ardua: l'unificazione del corporeo e dell'incorporeo è infatti il solo modo per dare una soluzione che conduca ad unità di statuto ontologico i due principi, materia e forma, cui Bruno, sotto l'influsso platonico-pitagorico, ermetico ed anassagoreo, aveva ridotto il complesso sistema delle ipostasi plotiniche. Occorre ricostituire la struttura dell'Unità evitando la concezione delle ipostasi come livelli dell'essere.

Il punto centrale del discorso di Bruno si fonda sull'analisi della materia come necessario sostrato di ogni principio. Egli afferma:

è necessario che de tutte cose che sono sussistenti, sia un principio di sussistenza... Questa cosa indistinta è una ragione comune, a cui si aggiunge la differenza e forma distintiva. E certamente non si può negare che, sí come ogni sensibile presuppone il soggetto della sensibilità, cossí ogni intellegibile il soggetto della intellegibilità³.

Su questa tesi avrebbero potuto concordare scolastici e neoplatonici. Se non che Bruno arriva ben presto ad un rovesciamento di prospettive. Il riferimento che egli avanza è al secondo libro delle *Enneadi* laddove Plotino parla della materia intelligibile.

Per il che — scrive Bruno riferendo il pensiero di Plotino — il mondo superiore non solamente deve esser stimato per tutto e indivisibile, ma anco, per alcune sue condizioni divisibile e distinto la cui divisione non può essere capita senza qualche soggetta materia⁴.

Ma Bruno volutamente ignora la distinzione radicale che vi è in Plotino tra materia sensibile e materia intelligibile⁵, ed anzi assumendo la caratteristica che Plotino assegna alla materia intelligibile (« il sostrato è una sostanza ») la assegna *tout court* ad una materia che è sostrato che « con non minor ragione conviene alle sostanze incorporee che alle corporali »⁶.

Bruno è tanto consapevole di aver operato, con una geniale meta-

³ *Ibidem*, p. 298.

⁴ *Ibidem*, p. 300.

⁵ *Enneadi*, II, 4, 5.

⁶ *Dial. it.*, cit., pp. 301.

morfosi, questa fondamentale modificazione che traspone la radicale divisione plotinica tra materia intelligibile e materia sensibile nel suo contesto di pensiero che a Dicson, il quale chiede ragione di come sia possibile tale identificazione, Bruno può rispondere: la materia « nelle cose eterne » « ha una volta, sempre ed insieme tutto quel che può avere, ed è tutto quello che può essere », « nelle cose variabili » invece secondo tempi, successioni, variazioni e secondo modalità diverse. La trascendenza della materia intelligibile plotinica diviene così la trascendenza dell'unità di materia e forma rispetto alle sue determinazioni temporali. Ma se la materia è una, l'incorporeo è da considerarsi come una modalità della materia che solo il pensiero come condizione finita dell'uomo può e deve isolare. Lo stesso discorso dovrebbe valere per la materia così come essa è concepita nella prima parte del *De la Causa*, per non cadere nella prospettiva semplificatrice di Dicson che, durante tutta l'opera, è stato un interlocutore « provocatorio » che suggeriva a Bruno la strada più semplice, ma già battuta dal Nolano, per unificare i principi della natura. Molto di più a una simile concezione della materia animata conviene dunque il nome di sostanza di quanto, aristotelicamente, non convenga agli individui: è nell'uno infinito che vi è la totale coincidenza di materia e forma, di potenza ed atto che nell'individuo sono secondo una dimensione finita e temporale.

Se si concepisce l'unità dei principi naturali, l'omogeneità ontologica, nella dimensione dell'infinito, di materia e forma, vi sono le condizioni per risolvere il problema delle forme e per riprendere la concezione anassagorea della latitanza delle forme. Esse — dice Bruno — sono nel seno della materia:

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 le include, che pensare che ne sia vota e le escluda ⁷.

La concezione della generazione si estende alla teoria delle forme, le forme sono il parto della materia.

Solo attraverso una totale riforma del plotinismo era possibile fondare questa concezione delle forme: la unificazione di materia sensibile e intelligibile rendeva implicita la critica alle idee come essenze ontologicamente separate dalla materia e autorizzava l'affermazione che esse « hanno la sua permanente attualità nel seno della materia » ⁸.

⁷ *Ibidem*, p. 311.

⁸ *Ibidem*, p. 312.

Raggiunto questo risultato l'obbiettivo polemico era Aristotele e non v'è dubbio che qui riemergeva un'antica critica allo Stagirita che Bruno doveva aver già formulato nel suo periodo « materialista ». Rivolgendosi idealmente ad Aristotele, Bruno chiede: dove hanno la loro permanenza le forme naturali? O si ricorre alla prospettiva platonica che, al contrario, è l'oggetto della critica di Aristotele, oppure bisogna affermare che esse permangono nella materia:

perché tutte le forme che appaiono come sulla sua superficie (*della materia*) che tu (*Aristotele*) dici individuali ed in atto, tanto quelle che furono quanto lo che sono e saranno, son cose principiate, non sono principio⁹.

È la critica ad Aristotele che più di una volta Bruno ripete accusando lo Stagirita di non aver condotto a fondo la critica al platonismo e, contemporaneamente, di non aver fondato una vera filosofia naturale, ma di aver voluto spiegare il mondo naturale facendo ricorso ad una concezione della materia e delle forme che sono modelli logici e non principi naturali. Se, in un senso molto generale, questa critica ad Aristotele corrisponde al livello di significato che il termine natura ha in Bruno, all'esigenza di tutto il naturalismo di spiegare la natura con principi essi stessi naturali, è certo che l'esatta individuazione della sua genesi storica è, nella storiografia bruniana, ancora tutta da stabilire.

Ciò che invece può essere affermato per certo è che Bruno nella conclusione del *De la Causa* desidera mostrarsi come colui che, di fronte a due grandi tradizioni di pensiero, l'aristotelismo e il neoplatonismo, ha assunto una posizione che è in grado di inverare i motivi latenti di quelle filosofie. Lo si nota con chiarezza quando di Plotino valorizza la concezione della materia intelligibile simile alla concezione dell'unità sostanziale. E lo si nota ancora quando sul problema delle forme afferma che la sua soluzione

è consueto modo di parlare di peripatetici ancora, che dicono tutto l'atto dimensionale e tutte forme uscire e venir fuori dalla potenza della materia. Questo intende in parte Averroè, il quale, quantunque arabo e ignorante di lingua greca, nella dottrina peripatetica però intese più che qualsivoglia greco che abbiamo letto; e arebbe più inteso, se non fusse stato cossí additto al suo nume Aristotele. Dice lui che la materia ne l'essenzia sua comprende le dimensioni interminate; volendo accennare che quelle pervegnono a terminarsi ora con questa figura e dimensioni, ora con quella e quell'altra, quelli e quel-

⁹ *Ibidem*, p. 313.

l'altri, secondo il cangiar di forme naturali. Per il qual senso si vede che la materia le manda come da sé e non le riceve come da fuori ¹⁰.

Quanto sia esatto il riferimento di Bruno al modo di pensare degli aristotelici del suo tempo presto lo vedremo; in quanto poi ad Averroè è probabile che Bruno voglia riferirsi al celebre commento diciotto al dodicesimo libro della *Metafisica* aristotelica, laddove il commentatore arabo polemizza contro la concezione delle forme separate ed esistenti per se stesse nel pensiero dei teologi, dei platonici e di Avicenna ¹¹.

Dopo questo lungo itinerario Bruno ha mantenuto la promessa che aveva fatto nella epistola proemiale al Castelnau: « Eccovi quella specie di filosofia nella quale certo e veramente si ritrova quello che ne le contrarie e diverse vanamente si cerca » ¹². Ciò che vanamente si cerca altrove è certamente la concezione dell'Uno come infinità della natura, che è il risultato originale del pensiero di Bruno e che risolve l'opposizione tra neoplatonismo e aristotelismo in una filosofia che è fuori dalle due grandi tradizioni.

Poiché, se noi abbandoniamo il quadro d'insieme che è quello che dà un senso alle varie parti filosofiche che lo compongono e che è la « filosofia nolana » ed esaminiamo isolatamente qualche elemento della sua costituzione, allora è tutt'altro che difficile trovare collegamenti con motivi esistenti nella cultura filosofica del tempo. È caratteristico ad esempio che sul rapporto tra la materia e le forme nell'ambito dell'aristotelismo il problema avesse trovato (come Bruno fa cenno) una soluzione analoga a quella bruniana. Il giovane Bodin nella sua *Methodus* aveva ben chiaro in mente questo processo e affermava che la tesi secondo cui le forme sono generate dalla materia non deriva dal pensiero autentico di Aristotele, ma era la conseguenza della concezione averroistica della eternità della materia. Interessante anche il collegamento che egli mette in evidenza tra l'eternità della materia di tipo averroistico e la concezione di Proclo intorno alla creazione necessaria da parte di Dio. Bodin vedeva inoltre con lucidità i pericoli che ogni forma di neoplatonismo rischia di portare con sé. Se si ammette — egli dice — che uno

¹⁰ *Ibidem*, pp. 306-307.

¹¹ *Octavum volumen ARISTOTELIS metaphysicorum libri XIII cum AVERROIS CORDUBENSIS in eosdem commentariis et epitome*, Venetiis apud Iuntas, MDLXXIII, p. 303 ss. Per la permanenza di questo tema in Pietro d'Abano, un autore che Bruno conosce senz'altro, cfr. B. NARDI, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze 1958, p. 12 ss.

¹² *Dial. it.*, cit., p. 177.

spirito subalterno proceda da Dio, vuol dire che un essere infinito scende dall'essere infinito, cosa contraria ai principi della natura; e, del resto, che cosa di piú assurdo che riunire in un legame le cose materiali con quelle spirituali¹³. Tutti questi argomenti servivano a Bodin per dire che coloro che sostengono queste posizioni sono gli stessi che danno credito alle storie che danno una cronologia del mondo diversa da quella biblica. Sono elementi sparsi ma senza grande fatica è visibile come, rispetto ad essi, la filosofia bruniana appaia come una grande impresa sincretistica. E Bruno certamente non prestava fede alla cronologia biblica del mondo.

Con ogni probabilità Bodin aveva in mente quel tipo di naturalismo di origine averroistica, commisto tuttavia a motivi neoplatonici, stoici, pitagorici che aveva preso cittadinanza nella cultura francese. A metà del secolo la situazione, come la poteva vedere Bodin, era certamente molto modificata rispetto alla contrapposizione — se pur vi è stata così nettamente — tra il « modernismo religioso platonico della scuola fiorentina e una ripresa, a Padova, del naturalismo scientifico aristotelico »¹⁴. Come nelle dottrine morali neoplatonismo e aristotelismo, stoicismo ed epicureismo creavano un clima culturale sincretistico che — se vogliamo prendere un abituale punto di riferimento — costituivano il background dell'opera di Montaigne¹⁵, così anche nella filosofia naturale si fa strada un concetto di « natura artifex » non *tout court* ficiniano in cui convergono motivi del naturalismo aristotelico-averroista e temi neoplatonici e stoici la cui presenza si avverte nei concetti di ordine, animazione, bellezza della natura. Quando in questo contesto, rispetto alla problematica di origine averroistica prevalgono i temi neoplatonici ed ermetici si creano le condizioni per le prime recezioni del copernicanesimo¹⁶.

¹³ G. BODIN, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, in *Oeuvres philosophiques*, par P. MESNARD, Paris 1951, cap. VIII.

¹⁴ J. H. RANDALL JR., *The School of Padua and the Emergence of Modern Science*, Padova 1961, p. 73.

¹⁵ A. LEVI S. J., *French Moralists, The Theory of the Passions 1585 to 1649*, Oxford 1964, pp. 40-73.

¹⁶ F. A. YATES, *The French Academies of Sixteenth Century*, London 1947; P. VILLEY, *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, 2 vol., Paris 1908; H. BUSSON, *Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*, Paris 1957²; E. FREMY, *L'Académie des derniers Valois*, Paris 1887; J. PLATTARD, *Le système de Copernico dans la littérature française du XVI siècle*, in « Revue du XVI siècle », 1913, pp. 220-237, superato, ma sempre importante.

Naturalmente si tratta di complessi equilibri culturali che andrebbero analizzati di volta in volta, ma è indubbio che quando Ronsard, che è un portavoce di tutte le fondamentali suggestioni filosofiche dall'astrologia all'averroismo, scrive nel 1584 un verso come questo: « La matière demeure et la forme se perd » (*Élégie contre les buscherons de la forêt de Gastine*) è senz'altro un luogo comune, che ha ormai celebri antecedenti. Leggiamo per esempio un passo dell'averroista Vicomercato:

Non solum autem ingenita materia est et ab interitu liberata, sed omnium etiam earum mutationum expers, quae perniciem aliquam aut incommodum ei possint afferre. Nec enim augetur aut minuitur, sed eadem semper mole permanet, nec quod ad rerum perpetuum ortum aliquid ex ea capiatur, propterea decrescit aut quid de ea decedit. Id enim semper sumitur quod alterius erat cuius forma interiit. Formas duntaxat mutat, eas vicissim accipiens mole ac substantia semper servata¹⁷.

Non si dicono qui cose diverse da quelle che si possono leggere in Bruno:

In istis formis, ita mutuo succedentibus ut non una succedat nisi altera abeunte, manifestum est quod una forma substantialis non recipit aliam, sed est quiddam tertium, quod cum prius esset sub ista forma, subinde est sub alia, et deinde ordine et vicissitudine erit sub omnibus: illa est materia¹⁸.

È certo che in Vicomercato la fonte fondamentale è la concezione averroistica della eternità della materia¹⁹. Il Michel, per quanto riguarda Bruno, mette molto bene in luce che della materia bruniana, quando essa tramite il pensiero venga isolata dalla forma, le caratteristiche sono « l'assenza di ogni qualità », la « virtualità pura », « l'immutabilità »²⁰:

La matière que le philosophe a en vue n'est pas, en effet, une certaine matière, qui déjà revêt une forme (...), mais la matière première (...), principe de l'être sensible. Bruno insiste sur cette distinction capitale qui lui ont rendue familière les leçons de l'aristotelisme et du platonisme, d'accord sur ce point²¹.

¹⁷ *De principiis rerum naturalium*, Libri III, Venetiis, apud Bolzetam, 1596 (pubblicato postumo), I, XXIV, p. 54, cit. in H. BUSSON, op. cit., p. 207.

¹⁸ *Op. lat.*, III, p. 304.

¹⁹ Nonostante le recenti rettifiche, per questi aspetti resta fondamentale E. RENAN, *Averroès et l'Averroïsme*, Paris 1861², pp. 332-433.

²⁰ P. H. MICHEL, *L'atomisme de Giordano Bruno*, in *La science au seizième siècle*, Paris 1960, pp. 251-252.

²¹ P. H. MICHEL, *La cosmologie de Giordano Bruno*, Paris 1962, p. 134.

Questa, appunto, è la materia concepita dall'intelletto come principio naturale, non la materia di cui Bruno discorre nel *De la Causa* come unità di forma e materia, infinità della natura. In questo quadro — per ricapitolare i punti essenziali — la materia, come materia prima, appare sempre soggetta all'azione formatrice dell'anima che, con il suo connubio, infonde vita ai semi materiali di tutte le specie che sono in ogni cosa ²² e che, nella generazione, danno luogo, per l'azione della forma, alla costanza delle specie. Questa era la scienza naturale di Bruno, dove non esiste la morte e dove ogni evento, il movimento, la mutazione, il vedere, il generare, il pensare sono il frutto di un amore universale che vincola tutti gli esseri.

La « novità » che Bruno reclamava per il suo pensiero era proprio quest'immagine di un'unità organica e vivente dell'universo infinito, concepito come un animale infinito che, immobile nell'« istante dell'eternità », nell'« istante del tempo » è movimento mutazione, generazione corruzione e transeunte unità di forma e materia. Ogni vivente è manifestazione dell'Unità naturale, tramite i suoi principi, ed è concrezione temporale destinata a scomparire e a trasformarsi in un altro organismo.

Il fatto che Bruno nel *De la Causa* citi (come abbiamo veduto) l'uno a seguito dell'altro, Averroè e Plotino come due grandi pensatori che si possono far convergere sulla medesima posizione sembra indicare che il Nolano, in una situazione di cultura in cui aristotelismo naturalistico e neoplatonismo andavano perdendo ciò che di contrapposto avevano un secolo avanti, voglia risolvere in proprio l'antica opposizione. Nella concezione dell'Uno naturale la materia si animava e diveniva vivente e l'anima, in una commistione di elementi pitagorici, platonici ed ermetici si naturalizzava distaccandosi dal gerarchismo delle ipostasi intelligibili di Plotino e dal nuovo gerarchismo cristiano di Ficino che a Bruno, come del resto voleva il pio filosofo fiorentino, pareva una nuova teologia più che una filosofia della Natura.

Se questo è l'itinerario culturale bruniano, esso ci pare venga a coincidere con lo sviluppo teoretico che abbiamo rintracciato all'interno del *De la Causa*. L'esito dell'opera è forse la cosa più nota:

²² Nell'*Explicatio* Bruno scriveva: « in arborum omnium speciebus omnium animalium species inquiras et invenias, in omnium lapidum speciebus plantarum species, in unius speciei individuis omnium aliorum species individuaque similia (...). Id optime persensit Anaxagoras, et non attingere potuit sophisticæ naturæ pater, Aristoteles, qui ab impossibilibus, logicis fictisque segregationibus rerum veritati non convenientibus, non est mirum si infinita valeat inconvenientia alia subinferre ». (*Op. lat.*, cit., II, II, pp. 132-133).

alla proporzione, similitudine, unione e identità de l'infinito non piú ti accosti con essere uomo che formica, una stella che un uomo; perché a quello essere non piú ti avvicini con esser sole, luna che un uomo o una formica; e però nell'infinito queste cose sono indifferenti ²³.

Di questa concezione dell'Uno, epilogo del lungo cammino del dialogo italiano, interessa di mettere in rilievo due elementi teorici che per la nostra indagine sono particolarmente rilevanti.

Per un verso potremo parlare di una ontologia anti-umanistica:

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 ²⁴.

La parola *vanità* riferita al temporale e al finito era già stata spesa nel *De Umbris*: là indicava, con tonalità plotinica, la perdita d'essere del mondo del molteplice di fronte alla staticità archetipa del mondo ideale; qui vanità indica la condizione metafisica di ogni esistente di fronte al permanere identico dell'Uno che ne costituisce la vita. La valenza teoretica della trascendenza è ovviamente mutata; ciò non di meno, in quanto questa dimensione indica l'oggetto assoluto, essa, se non è un elemento di squalifica metafisica dell'uomo, diviene un elemento fondamentale che consente la ripresa della gnoseologia dell'ascesi e la celebrazione della figura dell'eroe dell'intelletto, o del « melanconico ».

L'altro elemento che preme mettere in evidenza è tutt'affatto diverso: il concetto di Uno bruniano dissolve qualsiasi gerarchizzazione o graduazione degli esseri che risponda ad un ordine di valori nel quadro dell'universo. La differenza degli esseri non è nell'ordine gerarchico dell'universo ma nel tipo di produttività oggettivata che la struttura corporeo-spirituale di ogni essere è in grado di esplicitare: lavoro o magia. Una comune radice metafisica è in tutti gli esseri. La autofinalità dell'universo è principio di autofinalizzazione di ogni vivente. Questa comune radice metafisica permette di considerare autonomamente il campo della natura che, in quanto vita temporale, zona vicissitudinale di organismi animati e viventi, non corrisponde ad alcun disegno spirituale o sovramondano. La finitudine dell'esistenza, proprio in quanto venga concepita nella sua vanità e nella sua inessenzialità, si presenta con una modalità non dissimile da quella della tradizione materialistica. Gli esseri cercano

²³ *Dial. it.*, cit., p. 320.

²⁴ *Ibidem*, p. 324.

di sopravvivere; la necessità, la precarietà di ogni vivente pone le condizioni del conflitto e della ricerca delle condizioni per la propria finalizzazione. Fra tutti gli esseri che compaiono, per usare l'espressione plotinica in questo « teatro del mondo », l'uomo, per la stessa necessità di esistere, deve atteggiarsi ad artefice e in questa sua opera di trasformazione può divenire, per usare un'espressione dello *Spaccio*, dominatore delle altre specie. Attraverso Pitagora, Platone e Plotino incontriamo il pensiero di Lucrezio. E la partecipazione dell'anima universale nell'uomo, come in tutti i viventi, crea le condizioni per l'azione magica capace di naturali prodigi.

Ambivalenza dunque della visione metafisica dell'Uno bruniano, ambivalenza tale che per un verso — in quanto trascendenza — consente la ripresa degli ideali di ascesa gnoseologica di tipo neoplatonico e per altro verso, in quanto comune radice metafisica di tutti i viventi, pone le condizioni per una teorizzazione dell'*homo faber* come lavoro e tecnica. Spesso la storiografia ha notato questi aspetti come fratture interne al pensiero di Bruno, quasi che esse siano incompatibilità concettuali. Probabilmente questa sorta di *homo dimidiatus*, se ci mettiamo dal punto di vista del pensiero moderno che sempre più ha sviluppato l'incompatibilità teorica dei valori morali e intellettuali dell'*homo faber* con quelli del solitario e ascetico contemplatore dell'Essere, è realmente una contraddizione. Ma all'interno del pensiero di Bruno essa aveva il criterio della sua risoluzione (cioè essa non era una contraddizione), se noi ci riferiamo proprio alla concezione metafisica dell'essere come Uno e quindi al processo culturale e teoretico che ha condotto alla sua costituzione.

CAPITOLO III

LA GENESI DELL'UOMO NATURALE

I. - LA CONCEZIONE DELLA GENERAZIONE:
LUCREZIANESIMO E NEOPLATONISMO.

Nell'esaminare le censure che, nella lunga fase del processo romano, vennero portate alle opere di Bruno (reperite peraltro con « scarsa diligenza ») Luigi Firpo completa le otto censure, che egli ricava « dagli scarni compendi delle responsiones », con la testimonianza della famosa lettera dello Schoppius dalla quale si ricavano certamente altre due censure: « l'affermazione bruniana dell'identità dell'anima mundi con lo Spirito Santo (...) » e « (...) l'adesione di Bruno alla credenza preadamitica »¹. In particolare, su questo secondo punto lo Schoppius scrive che Bruno riteneva « solos Hebreos ab Adamo et Eva originem ducere, reliquos ab iis duodus quos Deus pridie fecerat »². Non v'è alcun dubbio che questa era un'accusa che derivava da un punto preciso del *De Monade* e da un altro cenno, più ampio, contenuto in una parte in prosa del *De Immenso* che molto probabilmente erano stati messi a fuoco nel corso della censura dei libri.

I punti sono i seguenti:

Et ternae genti ternus datus est Patriarcha
Cum peperit Tellus genitrix animalia, primum
Ennoc, Leviathan, et quorum est tertius Adam;
Maxima Judaeae ut credebat portio gentis
Cui erat ex Uno tantum generatio sancta³.

A questo passo del *De Monade* faceva riscontro nel *De Immenso* quest'altro:

Anima ubique est una, spiritus unus mundanus, totus in toto et qualibet sui parte, sicut in parvo quoque mundo expertum est, omnibusque concessum. Hic pro conditione praesentis materia, adstantisque

¹ L. FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, Napoli 1949, pp. 83-84.

² V. SPAMPANATO, *Documenti della vita di Giordano Bruno*, Firenze 1933, p. 201.

³ *Opera latine conscripta*, I, II, p. 363.

ideae (nisi loci continentisque qualitas repugnet), ubique omnia producit; ita, ut etiam ad quorundam generationem tempore non sit opus. Propheticum est illud et populi cuiusdam celebritas, quod omnia hominum genera ad unum primum genitorem referantur, vel ad tres, ut ex Ebreorum monumentis accipimus et firmiter credimus, quorum quidam solum optimum genus, id est Judeorum, ad unum protoplasten referunt; et reliquas gentes ad duos priores, qui biduo ante creati sunt ⁴.

Un passo molto interessante dove coesistono tre motivi: la concezione della generazione tipicamente bruniana dove ogni vivente è prodotto dal rapporto tra l'anima e lo spirito (che è il tramite della sua azione) e la materia; la sottintesa concezione bruniana del profetismo e la ripresa di una tradizione sapienziale ebraica che racconta che i progenitori della stirpe umana sono tre, due dei quali sono stati creati prima di Adamo.

La connessione che Bruno stesso ci offre di questi elementi può chiarire che, nel suo pensiero, naturalismo neoplatonico, concezione della religione come funzione educativa nel quadro della civiltà e polemica anti-cristiana sono motivi tra loro connessi. La nostra tesi è che il lucrezianesimo sia un elemento che fa parte della concezione bruniana della generazione, elemento che caratterizza la condizione specifica dell'uomo come essere naturale. Questo lucrezianesimo si fonde con il neoplatonismo naturalistico e, assieme a questo, contribuisce a determinare la doppia struttura dell'*antropos* bruniano: mago trasformatore dei vincoli naturali e uomo naturale, premessa quest'ultima di una visione della civiltà come processo autonomo di crescita umana; suggestione, quell'altra, che fa considerare il modello egizio di civiltà come modello esemplare. In questo quadro va veduta la particolare interpretazione bruniana della concezione averroistica della religione come *lex* che fa delle credenze di fede un elemento della vita etica collettiva, e contemporaneamente priva la tradizione ebraico-cristiana del possesso del senso spirituale della civiltà. È in questa dimensione che va veduta la ricorrente e non svalutabile polemica anti-cristiana.

Può essere benissimo che in essa rivivano elementi volgari della miscredenza medioevale ⁵, come non vi è ragione per negare che vi possano confluire motivi di un libertinismo psicologico e personale ⁶, ma è

⁴ *Ibidem*, I, II, p. 284.

⁵ G. SPINI, *Ricerca dei libertini. La teoria dell'impostura delle religioni nel Seicento italiano*, Roma 1950, p. 50.

⁶ L. FIRPO, *op. cit.*, pp. 26-27.

certo che entrambi questi elementi trovano un loro senso culturale specifico se vengono messi in relazione con la concezione filosofica della natura e della civiltà.

Bruno non vive la sua naturalizzazione dell'uomo come una verità particolare della scienza naturale ma come una visione globale di ciò che l'uomo come genere è nell'infinito universo. Come nella cosmologia l'obiettivo critico è il corpo dottrinale aristotelico che, a lui come a moltissimi del suo tempo e del secolo successivo, appare come la concezione scientifica dominante, così nell'antropologia e nella concezione della civiltà l'interlocutore avverso è il modello spirituale cristiano che, filtrato soprattutto ai suoi occhi dalla rinascita agostiniana della Riforma, gli appare come un rischio che corre la stessa civiltà per la sua restaurazione teocentrica, per il suo anti-umanesimo, per la sua opposizione alla nuova astronomia e al contesto animistico e magico in cui nasce.

Idea lucreziana della civiltà da una parte e idealizzazione della civiltà egizia dall'altra, dove filosofia naturale, religione, magia e potere politico sono la stessa cosa, tendono invece a fondersi così come si fonde la concezione cosmologica di Lucrezio con l'immagine neoplatonica, pitagorica ed ermetica dell'universo, animale infinito, così come si unisce la concezione classica del neoplatonismo della perennità della emanazione con quella lucreziana della generazione naturale dei viventi.

La fine dell'uomo come « creatura » è il correlato del copernicanesimo — di per sé nient'affatto filosoficamente eversivo ⁷ — che sfocia nella concezione dell'infinità naturale, e del neoplatonismo ed ermetismo che conducono ad una visione animistica della realtà. La nudità naturale dell'uomo e il suo essere « operator » tra corpi viventi sono la sua garanzia di esser parte dell'infinito e di poterne sopportare l'immagine, omogenea al proprio essere, senza angosce spirituali. L'uomo che nasce dalla natura, che è animato dallo stesso spirito degli altri esseri, che è parte della stessa materia, è l'organismo vivente che per soddisfare la sua naturale « philautia », compie prodigi magici e si organizza civilmente. Lo sviluppo e la spiegazione dei motivi impliciti nella citazione iniziale, nel quadro dei temi che qui abbiamo brevemente richiamato, sono lo scopo di questo capitolo.

Nella prima parte del passo che abbiamo citato dal *De Immenso* è contenuta certamente la verità filosofica di Bruno intorno alla generazio-

⁷ A. BIRKENMAJER, *Copernic comme philosophe*, in *Le soleil à la Renaissance*, cit., p. 9 ss.

ne di ogni vivente, e questa è la stessa spiegazione che filosoficamente bisogna dare della genesi degli uomini che a questo modo vengono generati dovunque vi è materia e spirito, che, essendo entrambi infiniti, e non essendo possibile concepire spazio senza materia e spirito, possono nascere in ogni parte del nostro pianeta e in ogni parte dell'infinito universo. Non c'è zona del nostro mondo, come di altri mondi, dove esistano le condizioni materiali — le « *qualitates* » o « *principi materiali attivi e passivi* », come si dice nel *De la Causa* — che sia priva di generazione umana, come non è priva di minerali, di vegetali e di animali. Anche se non dovunque è garantita la sopravvivenza dei viventi.

Proprio vicino alla pagina del *De Immenso* in cui Bruno dichiara di credere fermamente alla teoria dei preadamiti si può leggere:

Ut quando aestivo recidunt ex aëre guttae
 Candentem in campum, qualem terit Appulus et Lybs,
 Pulvere ab excocto consurgit rana repente
 Guttarum exaequans numerum, quo credere possis,
 Quando solo spectes, caeli e regione cadentes;
 Sic vis immenso in spacio est, inque aethere, totum
 Quod capit, ut magnum mundi per inane genantur,
 Undique nam vita est, animae actusque undique surgit,
 Factor ad achetypum obiectum, et formabile praesto est;
 Hinc surgit serpens, piscis, mus, rana coaxans
 Hinc cervus, vulpes, ursus, leo, mulus, homoque est ^s.

Nello spazio vi è una forza, per la quale, nel vuoto infinito, vengono generati i mondi; l'azione dell'anima infatti si manifesta ovunque e, sotto la sua azione, la materia diviene subito produttiva. Da questa unione, da questo amore — per usare un termine bruniano — tra anima e materia nascono tutte le specie viventi; serpente e topo, volpe e uomo hanno la stessa origine nell'autoproduttività naturale, frutti di un cosmico amore.

Non credo debba sfuggire l'accostamento diretto che fa Bruno tra il suo modello non materialistico ma pneumatico e animistico alla antica credenza della generazione spontanea di alcuni viventi.

Abbiamo già veduto con quale prudenza Cesalpino cerchi di introdurre nella concezione aristotelica della generazione la concezione della generazione spontanea di ogni essere al di fuori della trasmissione del seme. La sua ripresa di questo motivo avveniva fondamentalmente per dare una risposta all'antica questione posta da Avicenna su come sareb-

^s *Op. lat.*, I, II, p. 282.

be stato possibile il ripopolamento della terra qualora una eccezionale catastrofe distruggesse ogni vivente: e subito il medico aristotelico fu tacciato di empietà e di ateismo. I limiti dell'aristotelismo di scuola, dove si trattava di spiegare i fenomeni naturali con criteri propri, ma senza contraddire nella loro enunciazione le verità oggettive della fede, erano varcati, e su di lui si erano proiettate le ombre inquietanti per la coscienza cristiana di Anassimandro e di Democrito. Un'eco di questa problematica vi è anche nei versi del *De Immenso*:

Adde etiam, quando e medio auferet haec cataclysmos
 Praebeat natura parens perfecta animantum
 Absque ministerio coitus.

Ma a nostro giudizio nel poema scientifico di Bruno il ricordo che sul problema della generazione, come nella celebre argomentazione anti-aristotelica sull'impossibilità che il mondo abbia confini, è Lucrezio. Non un Lucrezio letterale, ma filtrato ormai dalla prospettiva animistica. Se dovunque, prosegue Bruno, possono nascere uomini e animali, non però in ogni luogo si possono trovare le medesime specie:

Quaelibet ergo initum rebus dabit insula passim
 Formatum quamvis quidque haud servetur ubique;
 Namque alias alibi species victoria servat.
 Naturae similes simili sunt undique vires;
 Casus ab ingenio varius vario inde subibit.

E nel commento in prosa:

Porro sicut omnis terra producit omnia animalium genera, ut in insulis patet inaccessis, neque enim fuit unus primus lupus et leo et bos, a quo sunt omnes leones, lupi et boves geniti et ad insulas omnes transmissi, sed quaque ex parte tellus a principio dedit omnia. Factum porro est, ut quaedam aliis in locis manserint, quaedam vero assumpta sint, ut in Anglia lupi et vulpes et ursi propter loci culturam, in quibusdam aliis insulis homines propter vim potentiorum bestiarum, vel defectum nutrimentis⁹.

Ogni terra ha la possibilità di produrre ogni genere di animali e quindi ogni genere d'uomini. Non vi furono migrazioni di animali da isola ad isola come non vi furono migrazioni (aveva detto Bruno nello *Spaccio*) a proposito delle popolazioni americane. Tuttavia non è detto che ciò che può nascere, poiché identica è la materia e l'anima ovunque, possa

⁹ *Ibidem*, p. 284.

poi continuare a vivere: ogni vivente è in relazione con un ambiente, e dove è arrivato l'uomo e ha « umanizzato » la natura con opere agricole, colture e costruzioni, alcuni animali non sono riusciti a sopravvivere perché non si adattavano agli scopi degli uomini, e, in altri luoghi, sono stati gli uomini che sono stati sopraffatti dagli animali più abili di loro nello sfruttare le condizioni oggettive per la propria esistenza. Questa immagine di uomini in competizione con altri esseri viventi in un contrasto che ha per posta la sopravvivenza, il motivo della finalizzazione umana che introduce un criterio selettivo all'interno delle varie specie naturali, l'implicita visione di un mondo animale non providenzialmente disposto e organizzato, Bruno li recepisce da Lucrezio, sua fonte classica, laddove nella sua opera il poeta latino adombra una embrionale teoria della selezione naturale e racconta di specie animali che riuscirono a sopravvivere per la furbizia o per l'abilità o per la velocità, mentre altre ebbero salva la propagazione proprio perché rientrarono nel processo di finalizzazione che l'uomo aveva introdotto nella natura¹⁰. È interessante anche notare che, quando Bruno porta l'esempio di una terra dove è avvenuta una civilizzazione che ha distrutto alcune specie animali, nomina proprio l'Inghilterra. Apparentemente non vi sarebbe nessuna ragione particolare dato che è molto probabile che quando scriveva il settimo libro dell'opera dall'Inghilterra era assente almeno da tre anni¹¹. Ma sempre nel settimo libro, solo due capitoli avanti, Bruno dopo aver polemizzato contro la dominazione spagnola in America (e noi vedremo meglio questo motivo), fa un ampio cenno positivo alla colonizzazione inglese in Virginia¹². Noi sappiamo che alla spedizione inglese nell'85 partecipò Thomas Hariot che Bruno poteva (ma non vi sono prove) anche aver conosciuto a Londra quando Hariot era al servizio « as mathematical tutor » di sir Raleigh¹³. Ciò che è certo è che nell'88 Hariot pubblicò un libretto che ebbe una sua fortuna: *Briefe and True Report of the New Found Land of Virginia*.

In quest'opera Hariot descrive, tra l'altro, varie specie d'animali che ha veduto e alcune di cui ha sentito parlare, e vari tipi di minerali e di

¹⁰ *De Rerum Natura*, V, vv. 855-878.

¹¹ F. FIORENTINO, Prefazione a *Op. lat.*, cit., I, I, pp. xxxvi-vii.

¹² *Op. lat.*, cit., I, II, p. 278.

¹³ R. H. KARGON, *Atomism in England from Hariot to Newton*, Oxford 1966, p. 18.

piante¹⁴. Nel 1590 quest'opera ebbe una riedizione « sontuosamente illustrata »¹⁵ che venne pubblicata a Francoforte. Può essere ragionevole pensare che Bruno avesse in mente proprio quest'opera quando scrisse che alcune specie di animali vanno scomparendo « ut in Anglia lupi et vulpes et ursi ». La nostra ipotesi spiegherebbe il riferimento all'Inghilterra. Ma in ogni caso è certo che il problema che Bruno ha in mente è proprio quello della flora e della fauna americana, che da lui poteva essere risolto con un solo tipo di modello esplicativo: quello che egli poteva derivare dall'unione della sua concezione metafisica dell'auto-attività naturale con la teoria lucreziana della scomparsa e della permanenza delle specie.

Lucrezio, come si vede, era sempre nel contesto bruniano e credo si possa dire che quando delineava la sua concezione della generazione il riferimento piú diretto che aveva in mente era proprio la concezione fisica di Lucrezio per cui la generazione ha luogo dall'umore umido della terra unito al calore del sole. Non dimentichiamo che per Bruno, erede del neoplatonismo e dell'ermetismo solare, il sole è padre della generazione e la terra è madre¹⁶. Anzi ci pare che nelle opere bruniane dell'ultimo periodo dove sensibile si afferma l'influenza del concetto di « spiritus », derivato dal *De Occulta philosophia* di Agrippa e anche da Ficino¹⁷, e a sua volta largamente manipolato da Bruno, si diano

¹⁴ I. B. COHEN, *La découverte du nouveau monde et la transformation de l'idée de la nature*, in *La Science au seizième siècle*, Paris 1960, p. 199; B. PENROSE, *Travel and Discovery in the Renaissance (1420-1620)*, Cambridge (Mass.) 1967⁵, p. 321.

¹⁵ J. B. COHEN, op. cit., p. 210.

¹⁶ *Op. lat.*, cit., I, II, p. 178. Ma non dimentichiamo l'osservazione di F. Tocco, *Le fonti ecc.*, cit., p. 73: « Certo anche il Bruno come il Telesio, crede che dal fecondo connubio della Terra col Cielo, nascono tutte le cose (...) ».

¹⁷ Cfr. F. A. YATES, *Giordano Bruno ecc.*, cit., *passim*, che ha il merito di aver sottolineato queste influenze, senza tuttavia distinguere una conoscenza bruniana dell'opera di Agrippa che certamente risale alle prime opere e un'influenza diretta di tipo magico astrologico che così chiara si avverte solo nell'ultimo periodo. Del maggior peso di questa seconda fase del rapporto Bruno-Agrippa dovrebbero essere chiaro documento gli excerpta che Bruno ricava dal *De Occulta philosophia* (ma anche da Tritemio e dallo Pseudo Alberto Magno), cfr. *Op. lat.*, cit., III (pp. 492-493). L'aver esteso unilateralmente questa influenza ha condotto l'Autrice a rendere univoca in una direzione magico-astrologica l'interpretazione di tutte le opere bruniane. Del resto: « The sources of Bruno's magic may have been somewhat meagre, for it is curious to see what intense faith he placed in Agrippa's second-hand compilation », op. cit., p. 258. Per un autore che fosse stato un riferimento permanente e decisivo della propria esperienza filosofica sarebbe stato poco

Questo è l'*etere* che contiene e penetra ogni cosa; il quale in quanto che si trova dentro la *composizione*... è *comunemente* *nomato ari*; quale è vaporoso circa l'acqui ed entro il terrestre continente, rinchiuso tra gli altissimi monti, capace di spesse nubi e tempestosi Austri e Aquiloni. In quanto poi ch'è puro, e non si fa parte di composto... si noma propriamente *etere*..... Questo benché in sostanza sia medesimo con quello che viene esagitato entro le viscere della terra, porta nulla di meno altra appellazione..... come in certo modo fia parte di noi o pur concorrente alla nostra composizione, ritrovato nel pulmone, nelle arterie, nelle cavitadi e pori, si chiama *spirito* ²⁰.

Ciò che di nuovo vi è qui è il collegamento che Bruno stabilisce tra questa sua concezione e la filosofia naturale di Lucrezio. Il passo lucreziano cui Bruno fa riferimento è il seguente:

Principio quoniam terrai corpus et umor
aurarumque leues animae calidique uapores,
e quibus haec rerum consistere summa uidetur
omnia natiuo ac mortali corpore constant
debet eodem omnis mundi natura putari ²¹.

Noi dobbiamo cercare qui ciò che Bruno stesso vi trovava: e cioè un Lucrezio che parla di un corpo della terra, dell'acqua, di lievi soffi dei venti e di vapori caldi: questi sono proprio gli aspetti naturali in cui Bruno vedeva il manifestarsi variato della stessa struttura dello « spiritus ».

Vedremo piú avanti come questo concetto di « spiritus » sia alla base di una concezione magica che, accennata nel *De la Causa*, nelle ultime opere di Bruno viene sviluppata a fondo e come da essa derivi un'immagine di uomo « operator » che si collega direttamente — cioè fa parte di un medesimo quadro mentale — alle prospettive antropologiche che man mano verremo delineando. Qui, per ora, esaminiamo il concetto di « spiritus » come principio della oggettività naturale, e, probabilmente, vedremo cosí la strada attraverso cui Bruno pensa di recuperare Lucrezio.

La definizione piú comune che Bruno dà dello « spiritus » è che esso sia qualcosa di medio tra l'anima e il corpo.

Anima per se et immediate non est obligata corpori sed mediante spiritu, hoc est subtilissima quadam substantia corporea, quae quodammodo media inter substantiam animalem est et elementarem; ratio vero istius nexus est quia ipsa non est omnino substantia immaterialis:

²⁰ *Dial. it.*, cit., pp. 528-529.

²¹ *De Rerum Natura*, V, vv. 235-239.

così nelle *Theses de Magia*²². Questa concezione non ha nulla di originale perché proveniva da tutta una tradizione ed era, per recare un esempio macroscopico, il concetto che consentiva a Ficino nel terzo libro della *De vita coelitus comparanda* di elaborare un suo tipo di magia astrologica antideterministica²³. Che il concetto di spiritus di Bruno sia proprio questo lo si vede anche, se pur v'è bisogno di ulteriori riscontri, dal fatto che egli — nel *De Rerum Principiis* — non accetta la concezione alchemica secondo cui lo spiritus è la struttura più sottile che deriva da un elemento naturale, così la fiamma è lo spirito igneo, il fumo lo spirito dell'acqua « et subtilia insensibilia, quaedam corpora, ex rarefactione crassorum segregata, spiritus a medicis et chymicis appellantur »²⁴.

Nel *De rerum principiis*, la struttura del mondo naturale appare costituita dalla terra che è « corpus rarissimum, levissimum per se » e che è equiparabile agli atomi:

Itaque penitus consideranti est manifestum terram seu aridam per se nihil aliud esse praeterquam atomos seu corpora illa insectabilia, quae nulla virtute naturali vel alia potentia sunt divisibilia²⁵.

Principio di aggregazione degli atomi o della terra è da ritenere sia l'acqua:

Eius primum maximum et potissimum officium est unire, agglutinare, et pro complexionum seu agglutinationum et unionum differentiis diversa et differentia producere, iuxta diversos gradus unionem intensiorem et rariorem facilioris vel difficilioris resolutionis partium complicare²⁶.

L'elemento che dà vita a questa aggregazione senza il quale l'aggregato tende alla morte e alla sua dissoluzione è lo spiritus:

(...) tandem definimus ipsum esse substantiam per se mobilem, et motu suo vitam, vegetationem et consistentiam rebus animatis com-

²² *Op. lat.*, cit., III, p. 464.

²³ MARSILII FICINI (...), *Opera*, Basileae, anno MDLI, t. I, *De vita coelitus comparanda*, pp. 534-535; F. A. YATES, op. cit., p. 62 ss.

²⁴ *Op. lat.*, cit., p. 524.

²⁵ *Ibidem*, p. 531.

²⁶ *Ibidem*, p. 528.

municare. Ipse est per se vivens et alia per ipsum, ipse est vehiculum omnium virtutum (...) ²⁷.

In questa funzione vivificatrice degli aggregati naturali, di modo che una struttura corporea non sia dotata soltanto di impenetrabilità, di peso, di volume, ma divenga una struttura corporea vivente, cioè un organismo che sente, percepisce, e nel caso degli esseri superiori si muove, ha passioni, ha immaginazione e, infine, *ratio*, lo spirito non differisce dalla stessa struttura dell'anima: « et haec est prima et praecipua spiritus significatio, qui ab anima differre non videtur ».

Lo spirito inoltre, nella sua funzione vivificante, non è cosa diversa dalla stessa funzione aggregatrice, poiché aggregare significa, già di per se stesso, trasformare una materia statica in una processualità vivente. Sotto questo profilo lo « spiritus » che ha già assunto il potere vivificante dell'anima, ora appare assimilabile alla funzione dell'acqua:

Quod diximus de spiritu in secunda significatione, universum ad aquam possumus referre. Humidum enim quod a corporibus evaporat, aqua est; et vapor ipse ab eadem non nisi raritate differre putatur, quod est accidente quodam ²⁸.

È naturale che proprio qui Bruno manifesti una grande considerazione per la filosofia di Talete che concepì l'acqua « tanquam genitura omnium rerum » e la paragoni alla filosofia naturale di Mosè « qui spiritum Dei incubantem in aquis introduxit », con una lettura del testo sacro come opera di filosofia naturale che è tipica del sincretismo bruniano. Naturalmente il fatto che lo « spiritus » possa essere concepito, in quanto principio di aggrezione vivificante, come acqua, cioè come una forza naturale, porta alla estensione di concepire lo spiritus come aria o vento:

Caelo enim existente sereno seu purissimo, spiritus qui concutiunt montes, evertunt aedificia, maris fluctus usque ad caelos attollunt, et multiplici regione spirant, ne possis dicere hos esse vapores, humores et similia, qui ita corpora pellunt, quidnam pellit humores et vapores? ²⁹.

Ritornano qui persino i termini del passo che abbiamo già veduto del *De Magia*.

Oltre a queste strutture naturali noi troviamo la lux che è una so-

²⁷ *Ibidem*, pp. 523-524.

²⁸ *Ibidem*, pp. 526-527.

²⁹ *Ibidem*, p. 522.

stanza spirituale « vehiculum specireum seu imaginum item qualitatum activarum, in quibus est principium alternativum et immutativum »³⁰. Ma non si tratta di una luce teologica, bensì di un principio di determinazione della realtà fisica come appare chiaro da un altro passo delle *Theses de Magia*:

Proinde ignis causa videtur esse lux, quae repente absque motus continua successione ab immenso spacio calorem exuscitat et ignem quem dicimus ingignit, et lux videtur esse elementum et principium ignis³¹,

come del resto provano gli specchi che, rifrangendo la luce solare, riscaldano e bruciano altri corpi. La lux è veicolo delle « imagines » nel mondo naturale: nel concetto di « imago » è particolarmente evidente l'influenza astrologica, ermetica e ficiniana, e sotto questo profilo l'opera si salda strettamente con il *De imaginum compositione* dove si trova un'analoga concezione della lux³². In questo formidabile coagulo sincretistico dove troviamo rifuse la teoria dell'acqua di Talete, l'eredità mosaica, la concezione astrologica magico-ermetica, l'atomismo democriteo, è più che naturale che Bruno, dopo aver assimilato la sua concezione della generazione a quella lucreziana, cerchi di assimilare l'« humor » e le « leves animae aurarum » e i « calidi vapores » lucreziani al suo concetto di « spiritus ». Se noi teniamo presente come Bruno trasforma la concezione lucreziana dell'infinito nel quadro della sua cosmologia animistica e, all'origine, cusaniana, non ci devono certo stupire questi ulteriori sincretismi. Del resto in una delle sue massime fonti, Diogene Laerzio, Bruno poteva leggere a proposito di Democrito:

Demetrio negli *Omonimi* e Antistene nelle *Successioni dei filosofi* narcano che egli viaggiò anche verso l'Egitto per apprendere la geometria dai sacerdoti e fu in Persia dai Caldei e nel Mar Rosso. Vi è anche una tradizione che Democrito abbia avuto rapporti con i gimnosofisti in India e che sia giunto in Etiopia³³.

Ora l'eco dell'esistenza nelle culture dei paesi orientali, come l'India, di una teoria naturale della generazione è un elemento che si trova proprio in Ficino, laddove egli analizza il suo concetto di spirito:

³⁰ *Ibidem*, p. 513.

³¹ *Ibidem*, III, pp. 467-468.

³² *Ibidem*, II, III, p. 117.

³³ DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, cit., VII, 35.

Profecto mundanum corpus quantum ex motu generationeq. apparet, est ubiq. vivum, quod Indorum Philosophi probant ex eo, quod passim ex se, uiuentia generet ³⁴.

Non ci voleva molto alla fantasia filosofica di Bruno per ritenere che gli « impia elementa » di Democrito fossero una degenerazione delle concezioni egizie, caldee e indiane. È probabile che Bruno non solo ritenesse di aver dato una versione filosoficamente valida della teoria della generazione di Lucrezio, ma di averla ricondotta alle sue fonti piú antiche. In un contesto dove il motivo solare ermetico, ma anche lucreziano (e probabilmente risalente altresí al neoplatonismo anti-cristiano di Giuliano l'Apostata, come vedremo), è certo molto piú rilevante che nel *De la Causa*, anche se in quel dialogo vi è un'eco ermetica che abbiamo già sottolineato, la concezione della generazione degli esseri non è affatto diversa da quelle dell'opera italiana dove scriveva:

(...) ma la natura de la sua materia fa tutto per modo di separazione, di parto, di effusione, come intesero i pitagorici, compreso Anassagora e Democrito, confermorno i sapienti di Babilonia. Ai quali sottoscrisse anche Mosé, che descrivendo la generazione delle cose comandata da l'efficiente universale, usa questo modo di dire: « Produca la terra li suoi animali, producano le acqui le anime viventi », quasi dicesse: producale la materia ³⁵.

Il punto di frattura che Bruno tende a sottolineare in maniera radicale era proprio il concetto di creazione e quando parla della lux scrive:

Dicitur substantia, quandoquidem tum autoritate Mercurii, Chaldeorum et Moisaë, qui rem creatam non concreatam testantur, ut dictum est, ad opus primæ dici in suis parabolis relata; secundo ratione, quia nulli subiecto est alligata, ab omni subiecto absolvitur, producit calorem ³⁶.

In poche righe il sincretismo cristiano di Pico e Ficino è completamente rovesciato, come del resto lo fu dall'inizio della speculazione bruniana, quando abbiamo cercato di mettere in luce come la struttura architettonica del plotinismo, in cui trovavano organizzazione filosofica i motivi pitagorici, platonici del *Timeo* ed ermetici che avevano messo in crisi, probabilmente sotto un influsso copernicano, il suo precedente ma-

³⁴ MARSILII FICINI, *Opera*, cit., p. 534.

³⁵ *Dial. it.*, cit., p. 311.

³⁶ *Op. lat.*, cit., III, 513.

terialismo, fosse completamente sciolta da qualsiasi influenza del neoplatonismo cristiano.

Per meglio chiarire la concezione bruniana della generazione naturale si può prendere in considerazione un altro passo bruniano ed è là dove Bruno parla del concetto di terra e distingue tra un concetto strettamente filosofico di terra che, come abbiamo veduto, è sinonimo di struttura atomica, ed un concetto piú lato di terra che, in sintesi, vuole esprimere l'autoproduttività della natura:

Hic non accipimus terram pro hoc globo animalium, unde vitam, nutrimentum et corpus nacti sumus, quam unum ex astris atque planetam intelligimus partibus consistens proportionabilibus partibus omnium animalium. Huius participatione et unione omnia vivunt, in cuius partes omnia resolvuntur, unde mater rerum merito appellatur, et non minori ratione ipsa vivit quam alia per ipsam et in ipsa vivant; ideoque matrem Deorum, Cybelem, Cererem et plerisque aliis nominibus, Isim, sapientissima inscripsit antiquitas atque coluit; itaque communi et propria nomine tellus appellatur ³⁷.

Questa concezione non esprime l'idea filosofica della terra ma è un modo sintetico con cui Bruno, riallacciandosi ad un luogo comune della filosofia e della letteratura del suo tempo, vuole indicare la sua concezione filosofica naturalistica. Poeti classici (Cibele e Cerere), Erodoto e Plutarco (Iside) sono alle spalle di questa raffigurazione della « terra mater » ad indicare come la « sapientissima antiquitas » elaborò una concezione della terra come fondamento di ogni forma e manifestazione vivente. Ma la fonte che piú di ogni altra gli aveva comunicato quest'immagine di una natura creatrice e produttrice di viventi, di animali e di uomini era senz'altro Lucrezio, e addirittura nel bruniano « unde mater rerum merito appellatur » si avverte l'eco letterale del lucreziano:

Quare etiam atque etiam maternum nomen adepta
Terra tenet merito (...) ³⁸.

Dal punto di vista filosofico l'importante è che questo lucrezianesimo non risorga affatto come filiazione letteraria o come « topos » culturale ma come componente che entra in un sincretismo filosofico. In questa dimensione Lucrezio perde il suo aspetto letterario e poetico, ovvero la sua storica individualità, il valore con cui esso veniva recepito

³⁷ *Ibidem*, pp. 530-531.

³⁸ *De Rerum natura*, V, vv. 818-821.

dalla coscienza umanistica e filologica, per entrare a far parte di una nuova sintesi filosofica che, ponendosi come oggettiva verità, non ne neutralizzava la portata scientifica, ma anzi la esaltava e le faceva riassumere, sia dal punto di vista della teoria della generazione, sia dal punto di vista dell'antropologia, tutta la sua pregnanza teorica. È il modo particolare di questa rinascita lucreziana che è la cosa più importante, poiché, in un periodo in cui del *De Rerum natura* erano già in circolazione ben venticinque edizioni a stampa (e precisamente quelle di Brescia, Verona, Venezia, Bologna, Firenze, Parigi, Basel, Lione, Lovanio, Antwerp)³⁹, il riferimento letterario a Lucrezio non voleva dire gran che. Ed è interessante invece notare che Bruno in questa sua appropriazione di Lucrezio non sia per nulla inibito dalla utilizzazione che veniva fatta nella cultura protestante del poeta latino in funzione anti-magica ed anti-astrologica.

Dalla concezione lucreziana della generazione Bruno era certamente stato condotto alla assimilazione della sua stessa idea di antropologia e di civiltà. Quando il Nolano polemizza contemporaneamente contro la visione agostiniana della storia come disegno divino e contro la rinascita del mito dell'età dell'oro, è certamente il pensiero di Lucrezio che lo indirizza in questa direzione. È l'immagine dell'uomo di Lucrezio, natura tra la natura, esposto agli stessi bisogni e agli stessi rischi di ogni vivente, soggetto alla fame, al bisogno, alla morte senza creatori providenziali che ne prevedano una ideale teleologia e che gli offrano una buona legge e una buona morale per condurlo sulla via della salvezza e della felicità, è questa immagine che permane nel fondo del suo pensiero.

Questa immagine si fonde completamente con l'altra — che vedremo — dell'uomo formato di materia e di spirito, — secondo un'infinita varietà di rapporti che derivano dalla sua complessione naturale, come dal luogo terrestre in cui si trova a vivere (è la teoria dei climi di Bodin veduta in un contesto ermetico) — che lo eguagliano con tutti gli altri esseri naturali. Ma la sua capacità di essere consapevole di questa realtà naturale, animata e « vincolata » in ogni suo aspetto, lo rende anche mago artefice di prodigi. Come l'ermetismo e il neoplatonismo naturalistico si fondano — l'abbiamo appena veduto — con il sole lucreziano e con la concezione della generazione naturale del poeta latino,

³⁹ C. A. GORDON, *A Bibliography of Lucretius*, London 1963, p. 29.

così la stessa coesistenza anzi meglio il medesimo connubio avviene a livello dell'antropologia, dove si fondano l'uomo lucreziano che, per la sua stessa sopravvivenza, non può che divenire dominatore delle altre specie, e l'uomo mago che dalle voci, dai « temperamenta » degli uomini, dalle relazioni che intervengono, dalla presenza dello stesso « spiritus » in tutte le cose nella terra come nel cielo, ne ricava possibilità di trasformazione e di modificazione del mondo in cui vive. Il rendere orfano l'uomo dal destino del Padre celeste e la desacralizzazione magica della natura si fondono in un medesimo quadro mentale che si trasmette al mondo moderno: l'etos operativo della scienza baconiana e l'idea dell'essenza umana come lavoro — che si fondono nell'immagine dell'homo faber — trovano anche qui un loro particolare momento sorgivo.

Se da queste considerazioni d'assieme passiamo al senso storiografico del nostro discorso, diremo che ci parve necessario dedicare la nostra attenzione alla presenza lucreziana nella concezione bruniana della generazione proprio per spiegarne la presenza certa nella elaborazione dell'idea bruniana della civiltà. Era un aspetto dell'eredità lucreziana che andava veduto accanto a quella che, in generale, da lungo tempo gli era stata riconosciuta⁴², e a quella che anche recentemente è stata ribadita in ordine al problema cosmologico⁴³.

⁴⁰ F. Tocco, *Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane*, Firenze 1889, p. 379.

⁴¹ S. GREENBERG, *The Infinite in Giordano Bruno, with a Translation of his Dialogue concerning the Cause, Principle and One*, New York 1950, il quale considera che il problema dell'infinito sia il tema speculativo centrale « from the fact its resolution is the goal of at least five of his major works » (p. 8). Inoltre « Lucretius accepts the infinity of universe together with the infinity of worlds, existing in infinite space. In the first and fifth dialogues of "De l'infinito" B. employs similar passages to formulate his doctrine of the "extensive infinite" but transcends this teaching declaring the infinity of universe and space to be naught but mirror of the infinite substance » (p. 14). Il che comporta che non si tratti solo di una infinità numerica e spaziale, come in Lucrezio, ma di un'infinità in ciascuno d'essi, dato che in ognuno vi è la partecipazione alla sostanza infinita (p. 53). Posizione che — come è noto — deriva dal neoplatonismo, dall'ermetismo e da Cusano e che in un altro studio, dedicato essenzialmente allo stesso problema, viene rimproverata a Bruno: « Had Bruno thought though his (di Lucrezio) positive philosophy, many mistakes could have been avoided. More attention to Lucretius and less to Cusanus would have provided Bruno with a solid theory of the infinite, because it would anchored him closer to material reality »: I. L. HOROWITZ, *The Renaissance Philosophy of Giordano Bruno*, New York 1952, p. 58. È curioso rilevare il concetto di « errore » applicato in dimensione storica; a questo modo si finisce sempre col perdere di vista il « senso » di un'esperienza filosofica.

2. - ASPETTI DELLA TRADIZIONE LUCREZIANA DEL CINQUECENTO.

Abbiamo veduto in quale contesto Bruno riprenda il motivo della generazione dei viventi e conseguentemente dell'antropologia naturalistica lucreziana. L'uomo può nascere dovunque nell'universo, ma sono necessarie determinate condizioni ambientali perché possa vivere. È un essere naturale dotato dello spirito che è in lui, lo stesso spirito che è vento e che squassa selve e fa navigare nuvole; questo spirito lo mette in comunicazione con tutti gli altri viventi: erbe, piante, sassi, liquidi hanno influsso su di lui poiché lo stesso spirito, che in quelle determinate complessioni ha assunto determinate caratteristiche, lo accomuna alla totalità dell'essere. Ma può anche dominare la realtà vivente con opportune pratiche magiche.

È un essere naturale che ha un corpo che può essere adoperato come strumento di lavoro per rispondere alle difficoltà che la dura « necessitas » dell'esistenza gli mette dinnanzi. Non ci sono inibizioni spirituali nei confronti del poeta latino perché la sua eredità entra in una verità filosofica che Bruno vive come una totale e organica « visione del mondo »: Lucrezio non è né più né meno scandaloso alla sua coscienza di quanto non lo sia Anassagora o Empedocle, la verità egizia dell'ermetismo e la filosofia solare di Giuliano, le conseguenze infinitistiche del Copernicanesimo e la concezione della creazione come espansione infinita e costante dell'Uno del neoplatonismo non cristiano, da Plotino a Proclo.

Vedremo qui brevemente alcuni esempi della recezione della concezione della generazione di Lucrezio nel Cinquecento. Non si tratta affatto di una disamina esauriente, ma solo di alcuni interessanti esempi che, provenendo in gran parte dalle edizioni lucreziane, danno forse la misura dell'atteggiamento medio esistente nei confronti di questi problemi. Può darsi, come è stato detto, che gli « spiriti forti » leggessero Lucrezio, ma non è che la nostra attenzione vada alla ricerca di personali miscredenze che nel *De rerum natura* potevano trovare sollievo spirituale; piuttosto intendiamo mostrare come rispetto al medio recepi-

mento del poeta filosofo intorno ai problemi che abbiamo detto, Bruno esplicitò un modello filosofico che ne consentiva un'assunzione sincretistica che manteneva intatte le conseguenze spirituali del lucrezianesimo.

Due anni prima del tragico ritorno di Bruno in Italia, proprio a Venezia, vedeva la luce un ampio commentario di tutta l'opera di Lucrezio scritto da Girolamo Frachetta. Noto soprattutto per i suoi contributi intorno alle teorie politiche, nel 1597 Frachetta pubblicò a Roma uno scritto sul *Principe* e nel 1623 ad Urbino *Della ragion di stato* — che è la sua opera più importante. Frachetta, nel periodo giovanile, esordì come scrittore di cose letterarie ed estetiche, come provano sia il suo *Dialogo del furore poetico*, che rientra in una trattatistica di origine neoplatonica molto comune, pubblicato nel 1581, sia la *Sposizione sopra una canzone del Cavalcanti* che è di quattro anni successiva.

Dell'89, come si diceva, è il suo commento intorno all'opera di Lucrezio.

Dice adunque — riassume e commenta Frachetta così il testo lucreziano —, che la terra da principio produsse l'erbe, e gli alberi, che sono adornamento di essa, come le piume de gli uccelli, e i peli, o le sete de gli animali. e appresso produsse gli animali di varie guise, e in vari modi. onde a ragione è stata appellata Madre (...). Ma come è vero che la terra da Dio creata, produsse auati ogni cosa, per diuino volere l'erbe, e gli alberi: così è falso, che ella producesse da per se, o per naturale virtù, gli animali; li quali furono creati da Dio (...) ¹.

Gli argomenti di Frachetta contro le tesi lucreziane nel seguito del discorso, paiono in sostanza di tre tipi: uno di ordine religioso che deriva direttamente dalla credenza biblica (gli animali, e quindi a maggior ragione gli uomini, sono stati creati da Dio); uno di ordine scientifico: la teoria lucreziana di un clima perennemente temperato che possa favorire il primo e più delicato sviluppo delle specie animali, è erroneo poiché se vi erano gli stessi moti celesti ne conseguiva che doveva anche esserci la stessa alternanza stagionale; il terzo infine deriva da una concezione finalistica dell'universo per cui è impossibile che la natura produca specie animali che, per insufficienti difese o carenza di energie naturali, non possano riprodursi secondo la costanza della specie, ma vengano via via eliminati secondo un'embrionale concezione di selezione

¹ *Breve sposizione di tutta l'opera di Lucretio. Nella quale si disamina la dottrina di Epicuro, et si mostra in che sia conforme col vero e con gli insegnamenti di Aristotele, e anche differente, ecc.*, in Venetia, MDLXXXIX, Appresso Pietro Paganini, pp. 125-126 (copia usata BM, C. 76, c. 20).

delle specie, teoria che invece Bruno mostrava di accettare quando affermava che, se dovunque possono nascere gli stessi esseri, non dovunque essi hanno garantita la possibilità di sopravvivenza.

Ma erra Lucrezio — scrive invece Frachetta — perciocché Dio a principio creò tutti gli animali perfetti nelle lor spetie, e è irragionevole, che la natura produca una spetie d'animali, la qual non possa durare. o che manchi di concederle i membri opportuni, e le qualità, onde possa saluarsi ².

In realtà, anche se ci limitiamo a rimanere nell'ambito del quinto libro del *De Rerum natura* la critica di Frachetta investe tutti i temi essenziali di Lucrezio. Un errore è considerata la sua teoria « convenzionalistica » del linguaggio come elemento di comunicazione necessario che ha la sua origine nell'esser mezzo per soddisfare socialmente i bisogni connessi con la stessa esigenza della sopravvivenza:

Ma è in errore Lucrezio, perciocché fu pur un'huomo solo (come testimonia la Sacra Scrittura) quello che da Dio insegnato, impose i nomi a tutte le cose conformi alle nature di esse (...) ³.

Errore è anche la concezione dell'origine della legge come utile convenzione e patto, fondamentale per ottenere un sistema di garanzie più sicuro che salvaguardi la sicurezza di ognuno maggiormente minacciata in uno stato di perenne ferinità e competizione:

Ma erra Lucretio, credendo le prime leggi esser state imposte dal vulgo, perciocché furono date da Dio a Moise ⁴.

Il modo di procedere di Frachetta appare piuttosto costante: contro qualsiasi teoria lucreziana egli fa valere l'autorità delle Sacre Scritture, tuttavia nello stesso tempo non manca di avvalorare le ragioni teologiche con argomenti naturali che aiutano a scalzare le concezioni di Lucrezio: com'è nel caso dell'ipotesi del primigenio clima temperato che poteva favorire lo sviluppo delle varie specie, ipotesi che si mostrava infondata appena si facesse ricorso alla concezione intorno alla costanza dei moti celesti.

In realtà gli argomenti di Frachetta, come testimoniano anche i richiami che egli fa, non sono affatto originali e avevano un grandissimo antecedente nella storia del pensiero, vale a dire l'atteggiamento che

² *Ibidem*, p. 127.

³ *Ibidem*, p. 132.

⁴ *Ibidem*, p. 134.

assunse Lattanzio nei confronti di Lucrezio. Dovremo soffermarci un momento su questo tema, perché i giudizi di Lattanzio su Lucrezio condizionarono non poco la sua stessa recezione nel Cinquecento, come, del resto, avremo modo di vedere.

Giustamente nel suo vecchio studio J. Philippe ha messo in luce come Lucrezio e quindi Epicuro fossero un prezioso alleato di Lattanzio nella polemica contro i sostenitori, stoici, platonici ed aristotelici, della eternità del mondo⁵, e difatti Lattanzio scrive:

Nam Aristoteles cum non videret quemadmodum posset tanta rerum magnitudo interire, et hanc praescriptionem vellet effugere, semper ait fuisse mundum, ac semper futurum. Prorsus nihil vidit; quia quidquid est, necesse est aliquando habuerit principium, nec omnino quidquam potest esse, nisi coeperit. Nam cum terram, et aquam, et ignem desperire, consumi, extinguique videamus, quae sunt utique mundi partes, intelligitur id totum esse mortale, cujus membra sunt mortalia. Ita fit, ut natum sit quidquid potest interire. Sed et omne quod sub visum oculorum venit et corporale ut ait Plato, et solubile sit necesse est. Unus igitur Epicurus, auctore Democrito, veridicus in hac re fuit; qui ait et ortum aliquando, et aliquando esse perituum. Nec tamen rationem ullam reddere potuit, aut quibus de causis tantum hoc opus, aut quo tempore solvatur. Quod quoniam nobis Deus revelabit, nec conjecturis id asserimur, sed traditione coelesti, docerimus sedulo (...) ⁶.

Un'altra utilizzazione che Lattanzio fa di Lucrezio è in ordine alla polemica contro il politeismo. In realtà quanto di negativo Lucrezio mette a carico della religione, Lattanzio lo adopera per mostrare quanto grande fosse l'errore di quegli uomini che si prosternavano davanti ai simulacri degli dei,

quos homines idem ille philosophus ac poeta graviter accusat, tantquam humiles et abiectos, qui contra naturae suae rationem ad veneranda terrena se prosternant (...).

Ovviamente *ille philosophus ac poeta* è Lucrezio, di cui vengono anche citati alcuni celebri versi del sesto libro: non sfugge tuttavia a Lattanzio il fatto che la negazione di tutte le religioni, anche se provocata

⁵ J. PHILIPPE, *Lucrèce dans la théologie chrétienne*, extrait de la « Revue de l'Histoire des Religions », Paris 1896, p. 14.

⁶ L. C. FIRMIANI LACTANTII, *Divinarum institutionum*, liber VII, *De vita beata*, in MIGNE, *Patrologia Latina*, t. VI, pp. 735-736; cfr. *Div. Inst.*, liber II, *De origine erroris*, caput XI, *ibidem*, p. 316.

dalla non conoscenza di quella vera, poteva condurre ad un errore anche piú grave ⁷. Ma queste concordanze occasionali e, in fondo, strumentali non impedivano a Lattanzio di criticare, senza alcuna concessione, le altre fondamentali vedute epicureo-lucreziane relative alla formazione del mondo, al rifiuto di una generale finalit  nella natura, alla generazione naturale degli animali e degli uomini, ai modelli di sviluppo delle prime comunit  umane e al tipo di trapasso tra condizione meramente naturale a condizione culturale o civile ⁸. Lattanzio fu un tramite importante per l'atteggiamento che venne assunto nel Cinquecento nei confronti di Lucrezio e costituí un condizionamento certamente non secondario, tuttavia il giudizio che l'Hadzsits diede al riguardo pare oggi abbastanza esagerato quando sostiene che il pensiero filosofico seguí

the lead of Ficino whose hostility to the Epicurean doctrines and to Lucretius represented a renewal of the old, implacable hatred of Lactantius ⁹.

Per quanto riguarda Ficino   indubbio che talora vi sia un atteggiamento aggressivo nel rilevare gli errori di Lucrezio intorno alla mancanza, nel suo pensiero, di un disegno finalistico del mondo e intorno alla concezione della mortalit  dell'anima; ma anche nel Ficino maturo non mancano echi lucreziani che, fondendosi con la polemica filosofica, sono indizio di un umore spirituale non unilaterale, se non ambivalente, nei confronti dell'autore che, nella sua stagione giovanile, aveva avuto una sua suggestione ¹⁰. Se parlare di odio di Ficino   esagerato, anche per quanto riguarda l'atteggiamento di Lattanzio questo sentimento non d  un'idea esatta della posizione del Padre della Chiesa. Laddove Lattanzio confuta la concezione lucreziana della cultura e afferma che ingiustamente l'autore latino loda l'uomo che trov  il sapere e non Dio che fece l'uomo consentendogli di pervenire al sapere, cos  conclude: « verum

⁷ *Div. Inst.*, liber II, *De origine erroris*, *ibidem*, p. 266.

⁸ *Div. Inst.*, liber III, *De falsa sapientia philosophorum*, *ibidem*, pp. 386-387; *Div. Inst.*, liber II, *De origine erroris*, *ibidem*, p. 318; *Div. Inst.*, liber III, *ibidem*, p. 401; *Div. Inst.*, liber IV, *De vero cultu*, *ibidem*, pp. 667-670. Cfr. R. PICHON, *Lactance,  tude sur le mouvement philosophique et religieux sous le r gne de Constantin*, Paris 1901, pp. 237-238; S. BRANDT, *Laktantius und Lukretius*, « *Jahrbuch f. class. Phil.* », 37, 1891, pp. 225-259, che pare ancora lo studio complessivo dedicato a questo argomento; cfr. A. WLOSOK, *Laktanz und Terminologie der gnostischen Erl sungsvorstellung*, Heidelberg 1960, soprattutto per l'accurata bibliografia.

⁹ G. D. HADZSITS, *Lucretius and his Influence*, New York 1935, p. 277.

¹⁰ P. O. KRISTELLER, *Supplementum ficinianum*, Firenze 1937, vol. II, p. CLXIII, e cfr. E. GARIN, *Medioevo e Rinascimento*, Bari 1954, p. 293.

potest ut poetae, dari venia ». E in un altro punto, quasi volendo definitivamente stabilire la figura culturale di Lucrezio e quindi il parametro intellettuale entro il quale la sua opera deve essere compresa, scrive che ad Epicuro va fatto carico delle dottrine filosofiche del poeta « illius enim sunt omnia quae delirat Lucretius »¹¹. Già nella posizione di Lattanzio — fatte salve le denunce degli errori filosofici — non si riscontra « odio » nei confronti di Lucrezio, ma piuttosto un atteggiamento che tende alla neutralizzazione filosofica del poeta. Su questa valutazione non era difficile alla coscienza umanistica inserire la sua considerazione dell'opera letteraria lucreziana come grande simbolo spirituale pari all'opera dei poeti più celebrati dell'Antichità.

Nella dedica a Carlo nono, re di Francia, presentando la sua edizione lucreziana che, come afferma Simone Fraisse, consacra la scoperta di Lucrezio fatta da una generazione di umanisti che hanno appreso a leggerlo e a stimarlo¹², Dionisio Lambino scrive:

At Lucretius animorum mortalitatem oppugnat, deorum prouidentiam negat, religiones omneis tollit, summum bonum in voluptate ponit. Sed haec Epicuri, quem sequitur Lucretius, non Lucretii culpa est¹³.

In questa proposizione risuona l'eco diretto se non le parole medesime dell'« illius (cioè di Epicuro) sunt omnia quae delirat Lucretius » di Lattanzio.

Ed ecco le ragioni che, secondo Lambino, non solo giustificano, ma rendono opportuna un'edizione critica dell'opera di Lucrezio.

Poetae — scrive Lambino — enim qui idem philosophi fuerunt, primos illos homines rudeis, impolitos, feros erudierunt, expolierunt, a ferinitate ad hunc humanum, et ciuilem victum, cultumque traduxerunt¹⁴.

Tra tutti i generi di poeti, tragici, comici, ditirambici, elegiaci, quelli epici sono da considerare superiori e tra questi quelli scientifici come

¹¹ *De Opificio Dei*, in MIGNE, cit., t. 7, p. 27.

¹² S. FRAISSE, *L'influence de Lucrèce en France au seizième siècle*, Paris 1962, p. 53.

¹³ T. LUCRETII CARI, *De rerum natura*, libri VI a DION. LAMBINO MONSTROLIENSI Litterarum Graecarum in urbe Lutetia doctore Regio olim locis innumrabilibus ex auctoritate quinque codicum manuscriptorum emendati ecc., Lutetiae, anno 1570, p. a 3 (copia usata Br. M., C. 79, b. 7). Citiamo dalla terza edizione. La prima, com'è noto, è del 1563.

¹⁴ *Ibidem*, p. a 2.

Empedocle e Lucrezio e i moralisti come Pitagora, Focilide, Orazio: gli uomini infatti vengono fatti migliori e piú forti contro la fortuna, l'imbacillità delle cose umane, il timore della morte, l'irrompere della passione, la superstizione¹⁵.

In questo contesto è individuata una delle ragioni fondamentali che occorre riscontrare per legittimare la lettura e la domestichezza con Lucrezio: « *poetis autem hoc maxime propositum esse debeat ut lectorem reddant meliorem* ». Lucrezio adempie a questo compito, cioè a questa funzione educativa che viene assegnata alla poesia? È chiaro che una risposta esauriente, una volta posto cosí il problema, può aver luogo solo se in Lucrezio potranno essere trovati insegnamenti morali positivi indipendentemente dai principi metafisici che informano il suo poema. Lambino saprà individuare questi motivi, rispecchiando esattamente una situazione di cultura che già attraverso la valorizzazione di un moralismo lucreziano, andava determinando i caratteri dell'influenza e il significato dell'opera lucreziana.

Un'altra domanda nasce invece da una stretta preoccupazione di ordine religioso: « *At Epicurus et Lucretius impij fuerunt. Quid tum postea? num iccirco nos quoque, qui eos legimus impij sumus?* ». La risposta si sviluppa in tre direzioni: in Lucrezio vi sono affermazioni filosofiche che concordano con le concezioni di altri filosofi, e queste non v'è alcuna ragione per non ammetterle ed accettarle; inoltre « *veteres illi Christiani, sanctissimi viri* » (e qui appare un lungo elenco di padri della Chiesa, tra i quali naturalmente Lattanzio) leggevano questi autori « *maledetti* » e facevano come le api, suggerivano solo ciò che potesse giovare in ordine ai loro giusti fini; il terzo argomento, infine, è anche piú importante degli altri due poiché afferma che se dovessimo inibirci la lettura di tutti quegli autori « *qui religioni christianae aduersantur* » dovremmo espungere e rifiutare Platone che ha teorizzato la comunanza delle donne e dei figli, Aristotele che afferma che il mondo sarà senza fine e persino gli stoici « *diligentissimi virtutis custodes* » saranno da evitare. Ma, prosegue Lambino, passiamo pure ai poeti che costituiscono il nostro patrimonio spirituale piú importante. Omero narra di passioni e di comportamenti inconcepibili in divinità, dipinge un mondo di vizi e di eccessi che non è certo fatto per l'edificazione morale. Nei tragici vi sono episodi atroci, assurdi, incestuosi, nei comici vi è un linguaggio che giunge alla turpitudine e all'impudenza.

¹⁵ *Ibidem*, p. a 2 retro.

Se quindi noi usiamo un metro religioso per valutare gli scrittori, i poeti, gli oratori e gli storici, ben poco potrà salvarsi della loro eredità di cultura. Lucrezio è certamente un grande poeta poiché i suoi versi sono stati imitati persino da Virgilio e da Orazio e si mostra « subtilis, argutus, enucleatus, limatus », quando discorre di argomenti scientifici e « gravis, copiosus, magnificus, elatus, ornatus » quando viene a trattare questioni morali. C'è da chiedersi anzi che cosa avrebbe potuto essere Lucrezio se la dottrina che ha guidato la sua poesia fosse stata quella platonica, o quella aristotelica, o quella dello stoico Zenone: tuttavia chi legge spesso la poesia per la sola ragione del proprio diletto non dovrebbe leggere un poeta « etiam obscurissimas de rerum natura quaestiones pulcherrimis versibus explicantem »? In questi argomenti vi è tutta la dignità umanistica di Lambino filologo e restauratore di testi classici. Una dimensione che è una

coscienza critica di sé e degli altri, e di rapporti umanamente costruiti e razionalmente ricostruiti; consapevolezza di sé e d'altri in un mondo edificato in comune e ritrovato in ogni sua dimensione per il riconoscimento, ovunque, dell'opera umana (...) ¹⁶.

È tramite un simile sentimento degli oggetti della cultura che l'empio Lucrezio è simile a Virgilio che parve annunciare la venuta del Redentore.

La risposta tuttavia a quel primo quesito che abbiamo lasciato in sospeso in merito alle « virtù » educative del poeta filosofo chiarisce in una maniera più circostanziata la portata filosofica di ciò che significava il poeta latino per il grande filologo francese.

Non enim — scrive Lambino — si multis locis a Platone dissidet: non si multa cum religione nostra pugnancia dicit, iccirco ea etiam quae cum illorum (dei filosofi che si approvano) et Christianorum sententia congruunt, spernere debemus ¹⁷.

E le ragioni di concordanza vengono vedute essenzialmente in due punti: l'uno di natura morale laddove Lucrezio appare un maestro nell'esaltazione delle virtù che moderano le passioni, che insegnano la tranquillità dello spirito e la forza dell'animo. Si tratta dunque di un contributo lucreziano, e genericamente epicureo, a quell'etica sincretistica in cui confluiscono motivi tipici della tradizione stoica, che si contemperano

¹⁶ E. GARIN, op. cit., p. 205.

¹⁷ T. LUCRETII CARI, ecc., cit., p. b 2, retro.

con i temi dell'orizzonte etico cristiano, almeno nel senso che quest'ultimo poteva avere in un ambiente, come quello umanistico francese per cui scriveva Lambino, dove il neoplatonismo conviveva con l'etica aristotelica del giusto mezzo. L'altra ragione che doveva suggerire una positiva accoglienza dell'opera di Lucrezio era di natura propriamente gnoseologica e si rifaceva alla funzione conoscitiva del senso, fondamentale per la costituzione di un sapere positivo che veniva viceversa contestato dal clima inaugurato dai nuovi scettici. Come il primo anche il secondo argomento a favore di Lucrezio corrispondeva esattamente alla situazione culturale francese dove era iniziata la discussione delle nuove correnti scettiche: un tema che ritroveremo anche in Bruno dove lo scetticismo sarà appaiato alla teologia negativa e il mezzo per contrapporvisi non sarà Lucrezio, ma la gnoseologia neoplatonica.

È dunque per questi motivi che Lucrezio, oltre che essere, come ogni classico, un elemento tipico della formazione spirituale dell'uomo colto, diviene propriamente una fonte importante in un quadro culturale specifico. Simone Fraisse, nell'opera già citata, ha mostrato come l'assimilazione di Lucrezio nella cultura francese del Cinquecento avvenisse tramite l'assunzione di motivi del *De Rerum natura* nel quadro di alcune strutture portanti già stabilizzate: Ronsard che cristianizza Lucrezio assumendone il tema del pessimismo e della inanità della vita degli uomini; Ramo che raccomanda l'insegnamento di Lucrezio soprattutto come modello letterario utile per l'insegnamento della fisica; Montaigne che, nei primi saggi, assimila Lucrezio a quella temperie stoico-epicurea, a quella saggezza misurata e colta, in equilibrio tra la moderazione e la regola naturale, tra il pessimismo e la luce della ragione che è l'eredità di Seneca e di Orazio, e che, in seguito non solo trova la teoria dei mondi infiniti degna di considerazione e di verisimiglianza, ma sostiene, commentando il passo famoso intorno al bimbo che ha meno difese naturali dei più piccoli animali, che gli uomini non sono né sopra, né sotto gli animali, ma anch'essi, come tutti i viventi, sottomessi alle leggi naturali¹⁸.

Certo la rassegna di Simone Fraisse non può essere considerata del tutto esaustiva del problema; basti pensare che, a proposito di Ronsard, sfuggiva nel suo lavoro un elemento importante come quello dell'assunzione della prospettiva atomistica lucreziana nel quadro di una filosofia vitalistica della natura, tema che aveva già individuato con chiarezza lo

¹⁸ S. FRAISSE, op. cit., p. 116 e *passim*.

Hocke quando sottolineava l'influsso atomistico lucreziano sui temi panvitalistici di Ronsard¹⁹: ed è una questione che potrebbe essere indagata a fondo anche a proposito dell'atomismo bruniano.

Ciò che però sembra certo è che in questo quadro culturale umanistico, anti-scettico e attento ai temi morali non vi erano le condizioni per un'interpretazione di Lucrezio che consentisse di considerare come verità scientifiche la concezione della generazione e della antropologia²⁰.

Lambino, laddove commenta i versi lucreziani del quinto libro, dove viene esposta la teoria della generazione spontanea degli animali e degli uomini, fa derivare questa opinione di Lucrezio « ex sententia Anaximandri, et aliorum quorundam veterum philosophorum »²¹, e cita un lungo brano dal primo libro della *Biblioteca* di Diodoro Siculo dove viene illustrata la teoria della generazione spontanea. Il brano di Diodoro Siculo sarà lo stesso, come vedremo, che Le Roy nella sua *Vicissitude* utilizzerà per mostrare come, accanto a teorie creazionistiche, vi siano anche concezioni naturalistiche della generazione. Il riferimento ad Anassimandro era d'obbligo e gli altri antichi filosofi sono probabilmente Anassagora, che viene chiamato in causa da Diodoro allo stesso proposito, e Democrito. Sono le stesse fonti presocratiche che Bruno, rimproverando Aristotele di averle mal riferite e distorte, considerava sincretisticamente assieme al neoplatonismo, a Parmenide, a Empedocle, a Lucrezio e all'ermetismo « solare » come le fonti della sua filosofia. A questo proposito invece l'editore di Lucrezio richiama la secca condanna della teoria della generazione che Lattanzio aveva pronunciato nel *De origine erroris*²².

Poco dopo, quando il commento investe la concezione lucreziana relativa alla nascita di mostri o di esseri inadatti alla sopravvivenza, Lambino mostra come questa concezione sia tipica di un pensiero come quello di Epicuro che non assegna alcun intrinseco finalismo alla natura e richiama puntualmente il passo di Lattanzio dove il padre della Chiesa attribuisce ad Epicuro questi « deliramenti » filosofici di Lucrezio²³. Abbiamo già veduto che Lambino aveva usato della « auctoritas » di Lattanzio per avvalorare la sua legittimazione umanistica di Lucrezio,

¹⁹ G. R. HOCKE, *Lukrez in Frankreich, von der Renaissance bis zur Revolution*, Köln 1935, p. 31.

²⁰ S. FRAISSE, op. cit., p. 33.

²¹ T. LUCRETII CARI, *De rerum natura* a DION. LAMBINO, ecc., cit., p. 474.

²² *Ibidem*, p. 475.

²³ *Ibidem*, p. 477.

ma sul tema della generazione Lambino richiama il Padre della Chiesa con un altro spirito poiché piú direttamente riappare l'immagine empia di Lucrezio. Questa è una posizione che si trasmette e che ritroviamo, come abbiamo già veduto, in un commento piú tardo come quello di Gerolamo Frachetta, il quale certamente, nello stendere il suo lavoro, doveva avere sottomano l'edizione critica di Lambino, ed anche Lattanzio, come facilmente può risultare da un confronto dei testi²⁴. La *Sposizione* di Frachetta uscì a Venezia due anni prima che vi arrivasse Bruno: quali potessero essere i molteplici canali attraverso cui si era diffusa la conoscenza e l'apprezzamento dell'opera di Lucrezio, restava il fatto che sui temi fondamentali della generazione e dell'antropologia continuava a pesare il significato di un'antica condanna di ordine filosofico e teologico di cui Bruno era ben consapevole quando al processo di Venezia affermò che ben conosceva le teorie lucreziane intorno alla generazione dei viventi ma che egli non condivideva quella concezione scientifica.

Due anni dopo la prima edizione di Lambino, e quindi pressoché contemporaneamente alla sua seconda che è appunto del 1565, venne pubblicata la non meno celebre edizione lucreziana del Gifanio che, com'è noto, suscitò le frementi ire del filologo francese, il quale, nella sua terza edizione, in un avviso al lettore, parla dell'altro editore come di un uomo « omnium mortalium, qui unquam fuerunt, qui sunt, qui erunt iniustissimus, audacissimus, impudentissimus », perché si sarebbe impossessato della lezione critica del testo lucreziano approntata da Lambino e anche nei pochi commenti avrebbe mietuto nel campo del suo celebre predecessore. Non è il caso, ovviamente, di analizzare le pagine dell'irritatissimo Lambino; tuttavia, quale potesse essere il debito filologico del tedesco nei confronti del francese, certamente il tipo di lettura che veniva facendo il Gifanio di Lucrezio, nonostante le affinità, presentava anche qualche aspetto differente.

Analoghi a quelli di Lambino sono alcuni temi generali: Lucrezio è empio poiché sostiene la mortalità dell'anima, toglie ogni speranza nella salvezza eterna, nega la provvidenza di Dio, e, infine, « absurdissima illa Democ. et Epic. de corpusculis indiuiduis, ratione suis vers. expressit »²⁵. Ma chi legge un simile autore deve anch'esso considerarsi em-

²⁴ È caratteristico, per esempio, che nelle obiezioni l'*incipit* di Frachetta sia sempre « Ma erra Lucrezio » oppure « Ma è in errore Lucrezio » che corrisponde esattamente al « Sed errat Lucrezius » così comune in Lattanzio.

²⁵ T. LUCRETII CARI, *De rerum natura libri sex, mendis innumerabilibus*

pio? La risposta è identica a quella di Lambino: tutti gli scrittori andrebbero scartati o censurati se venissero esaminati con il criterio della religione e in ogni caso — altra eco da Lambino — è bene prendere da questi scrittori ciò che vi è di utile ed evitare il resto. Certamente: alle spalle di Gifanio vi è ancora Lattanzio, ma ormai considerato per il suo argomento piú semplice: gli errori di Lucrezio sono talmente chiari per cui non è nemmeno il caso di confutarli e perciò, egli aggiunge, non sono « pericolosi ». L'epicureismo, prosegue Gifanio, in Lucrezio è un « fatto storico »: la ragione per cui il poeta abbia trattato di questa filosofia piuttosto che di un'altra « saeculo illi adscribendum certe est », un'epoca in cui, come attesta Cicerone, « Epicuri ratio omnibus erat notissima »²⁶. Posizione che però non era certamente originale, perché per esempio già nell'*Arte poetica* di Peletier du Mans (un autore sul quale torneremo) si legge: « Vrei ét que Lucrece ét grandemat louable, vu le tans ou il a vecu, e le sujet qu'il a choesi, de soe obscur e mal-tratable »²⁷.

Gifanio certo mette in luce anche i lati positivi dell'autore classico così come aveva fatto Lambino, e questi lati positivi spesso sono simili, ma non mancano sottolineature originali. Gifanio loda Lucrezio come critico delle guerre civili, e questo elemento può essere messo in relazione con la situazione politica, e, cosa piú interessante, Gifanio sottolinea che Lucrezio « eleganter etiam astrologorum vanitatem ridet, fraudesque detegit »²⁸. Se noi teniamo presente che in questo periodo Gifanio è protestante (poi abiurerà ad Ingolstadt) è certo che ci troviamo di fronte all'utilizzazione di Lucrezio in funzione anti-astrologica, secondo i caratteri di una tipica polemica dei protestanti contro i cattolici che certamente doveva toccare anche l'ambiente culturale dal quale usciva l'edizione di Lambino dove l'astrologia aveva una ben ampia diffusione: abbiamo appena citato Peletier che, oltre a poesie petrarchiste e pregevoli traduzioni, faceva anche oroscopi²⁹. Se teniamo conto del contesto

liberati, ecc. Ab OBERTO GIFANIO BURANO Iuris studioso, restituti, Antverpiae, Ex Officina Christophori Plantini, 1565, p. 3 retro (copia usata B. M., G 9445).

²⁶ *Ibidem*, p. 4 retro.

²⁷ *L'Art poétique* de JACQUES PELETIER du MANS, Departie en deux livres, a Lyon par Ian de Tournes a Guil Gazeau, 1555, p. 49 (copia usata B. M., 1088, c. 39).

²⁸ T. LUCRETII CARI, *De rerum Natura...* a OBERTO GIFANIO, ecc., cit., p. 5.

²⁹ JACOBI PELETARIJ Medici et Mathematici, *Commentarii tres... De Constitutione horoscopi*, Basileae MDLXIII: « nunc ad Astrologos ipsos me converto » (p. 50). (Copia usata B. M., C. 80 e 3).

culturale francese in cui si diffondevano le concezioni astrologiche, che era ovviamente sotto influsso ficiniano e pichiano, neoplatonizzante e animistico, non ci stupiremo di trovare in Gifanio l'utilizzazione di Lucrezio per contestare la teoria stoica dell'animazione del mondo. Ci può stupire quanto Gifanio scrive intorno ai temi del quinto libro:

Mira porro suavitate mundi, ac terrae, caelique et omnium animantium ortum canit. Tum de imperiorum, legumque et omnium artium origine multaue alia versibus lepidiss. libro quinto prodit ³⁰,

se non sapessimo che questa concezione scientifica è già ridotta a livello di favola poetica. Purtroppo la irata risposta di Lambino rimane sul piano filologico e non ci reca altri elementi utili.

Di sicuro sappiamo che proprio Bruno ebbe per le mani l'edizione lucreziana di Gifanio che prese a prestito nel suo secondo soggiorno parigino, sul finire del 1585, alla famosa biblioteca di Saint Victor, come ci avverte con la sua notazione di diario il Cotin, bibliotecario di quell'istituto:

Il louoit Lucrèce de l'édition d'Obertus (*nel manoscritto c'è una parte in bianco che non può che essere completata con Giphanius*) ad Johannem Sambucum, domesticum aulae Caesaris ³¹.

Che ci fosse da parte di Bruno una particolare ragione per scegliere l'edizione del Gifanio non si può dire in alcun modo, dato che ormai erano passati parecchi anni dalla polemica di Lambino e una tale curiosità, posto che Bruno, così lontano dall'umanesimo di tipo filologico, l'avesse, doveva essere ormai tramontata. L'ipotesi più ragionevole è che Bruno nel dicembre dell'85 stesse riprendendo la sua antica fonte cosmologica alla ricerca di nuovi argomenti anti-aristotelici, utili probabilmente per la preparazione dei *Centoventi articoli sulla natura e sul mondo contro i peripatetici*, il cui tema fu poi oggetto della celebre disputa al Collegio di Cambrai, disputa che, come è noto, rovinò completamente, se non era già compromessa, la posizione di Bruno nella capitale francese. In questo caso la notazione relativa all'edizione potrebbe essere la tipica attenzione di un bibliotecario quale era il Cotin.

Abbiamo veduto il peso che l'antica posizione di Lattanzio esercita sulle edizioni lucreziane. È una « tradizione » che le percorre tutte. Una

³⁰ T. LUCRETII, ecc., cit., p. 5 retro.

³¹ V. SPAMPANATO, *Documenti*, cit., p. 39.

eco la si avverte anche nel piú vecchio commento di Giovan Battista Pio, il quale annotando i noti e tormentati versi lucreziani sulla generazione spontanea, scrive:

Fingit poetice Lucretius post creata cuncta animalia hominem ex humo esse genitum: nutritumq. pabulis etiam terrenis ³²;

e ancora piú chiaramente laddove viene commentato il passo lucreziano relativo a quella embrionale teoria della selezione della specie che già conosciamo è detto:

Sciendum est Lucretium tollere velle prouidentiam imitatum Epicurum, quem Lactantius lib. de opificio acriter oppugnat ³³.

La concezione della generazione lucreziana viene quindi presentata sotto il profilo di una favola poetica e il richiamo a Lattanzio serve immediatamente per mettere in risalto l'errore filosofico. Nell'edizione veneziana del Navagero del 1515 si legge nella prefazione di Aldus Pius:

Lucretius et poeta, et philosophus quidem maximus vel antiquorum iudicio, sed plenus mendaciorum, nam multo aliter sentit de Deo, de creatione rerum, quam Plato, et caeteri Academici, quippe qui Epicuream sectam secutus est ³⁴.

Lucrezio tuttavia lo si deve leggere e conoscere:

Lucretius, et qui Lucretio sunt simillimi: legendi quidem mihi uidentur: sed ut falsi, et mendaces: ut certe sunt.

Contro Lucrezio agisce il vecchio sincretismo mosaico-platonico.

Al termine di questa breve disamina possiamo forse vedere da vicino gli aspetti tipici della tradizione umanistica. Il problema della restaurazione del testo, della fruizione letteraria dell'opera, di per se stesso determina una dimensione storica dell'opera e una sua dignità di oggetto spirituale che la sottrae alle forche caudine di una censura dottrinale. È proprio l'atteggiamento filologico nei confronti del « monumento » che pone le basi per un'autonomia dell'opera letteraria: la lettura del « falso » ha un suo pieno significato come conoscenza, allar-

³² *In Carum Lucretium poetam commentarii* a IOANNE BAPTISTA PIO editi, ecc., in chalcographia Ascensiana ad IIII idii augusti, MDXIII (Pariis), foglio CXLV. (Copia usata B. M., 840 m. 36).

³³ *Ibidem*, foglio CXLV, retro.

³⁴ Lucretius. Aldus Venetiis in aedibus Aldi, et Andreae soceri, mense ianuario, MDXV. (Copia usata B. M., 684 b. 13).

gamento d'orizzonte e colloquio: un testo ritrovato e restaurato è un ampliamento della comunità delle lettere e quindi un potenziamento del patrimonio umano.

Anzi a non porre in primo piano il tema della verità filosofica di Lucrezio concorrono contemporaneamente la civiltà letteraria dell'umanesimo da cui nasce un sentimento dell'uomo che non è né naturalismo, né ateismo, né individualismo, ma è « un animo nuovo, una forma nuova, uno sguardo nuovo rivolto alle cose »³⁵ e la persistente eredità spirituale cristiana. È un equilibrio culturale complesso che non si presta a schematizzazioni interpretative ma che invita a cogliere la sua vita interna. Nei confronti di Lucrezio questa temperie spirituale, quando sia veduta da un'angolatura propriamente filosofica, trova la sua eco nella assimilazione della Venere lucreziana all'Anima del mondo neoplatonica. Comincia qui quella operazione sincretistica che avrà un suo epilogo in Bruno quando il lucrezianesimo, connesso con tutta la complessa orchestrazione filosofica del Nolano, riprenderà a pieno il suo valore di verità filosofica e scientifica e potrà ricostituirsi come un modello esplicativo della generazione e della antropologia.

Studiando la rinascita dell'Epicureismo nel Quattrocento, Eugenio Garin individua tre tendenze: la prima è « un atteggiamento pratico » con toni libertini e « ad essa appartengono i philosophi voluptuarii di Filippo Beroaldo il Vecchio (...) e i banditori in genere del piacere inseguito nell'attimo che fugge »; la seconda è un'interpretazione dell'epicureismo come « condotta razionale » ed equilibrio spirituale; « una terza tendenza, infine, solo accennata in Valla, viene individuando il valore cosmico della voluptas, il suo significato divino: è il moto vitale intrinseco alla natura universale, è l'anima delle cose, lo spirito gioioso che porta ad espandersi e ad affermarsi, Venere madre e animatrice dell'essere »³⁶. È naturalmente in questa terza tendenza che si viene stabilendo un rapporto tra la Venere genitrice del poeta latino e la concezione dell'anima vivificatrice dell'universo della tradizione neoplatonica: « (...) la parentela fra la divina voluptas e l'Amore universale è più stretta di quel che non paia a prima vista »³⁷. Attraverso gli Inni naturali di Marullo, gli accenti lucreziani di Ficino, i versi dello *Zodiacus vitae*

³⁵ E. GARIN, op. cit., p. 105.

³⁶ E. GARIN, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Firenze 1961, p. 83.

³⁷ *Ibidem*, p. 85.

di Palingenio Stellato questa corrente certamente arriva sino a Bruno. Basta leggere nel *Cantus Circeus*:

Venus alma, formosa, pulcherrima, amica, benevola, gratiosa, dulcis, amena, candida, siderea, dionea, olens, iocosa, aphrogenia, foecunda, gratiosa, larga benefica, placida, deliciosa, ingeniosa, ignita, conciliatrix, maxima, susceprix, optima, amorum domina, harmoniarum ministratrix, musicalium dictatrix, blanditiarum praeposita, saltationum dictatrix, ornamentorum affectrix, universorum compago, rerum vinculum. Tu ex tota primi deorum parentis Caelij propagativa virtute exorta, tu continuam amantibus successionem praebens, tu voluptatum et gaudiorum omnium universalis propagatrix, tu inaccessorum arduorumque omnium penetratrix, tu potens deorum omnium triumphatrix³⁸.

Non si tratta soltanto di una esplosione retorica di definizioni, sarebbe anzi interessante indagare a quali di queste espressioni corrisponde una tradizione di cultura. Non v'è dubbio, per esempio, che laddove Bruno connette Venere con la musica vi è tutto il sedimento della concezione della musica di tipo neoplatonico che a Parigi il Nolano poteva trovare nell'opera di Pontus de Tyard³⁹. Ma più che questa analisi qui ci interessa notare come la sequenza degli aggettivi inizi con « alma » che come tutti sanno è lucreziano e la serie delle definizioni termini con « rerum vinculum ». Naturale il riferimento ad Agrippa nel concetto di « vinculum », ma ciò che ne deriva è che Venere viene considerata come il simbolo di una forza cosmica, lo « spiritus » che diviene amor, che pervade tutti gli esseri viventi, per la quale essi si determinano come passione, appetiscono all'altro, si modificano e in questo movimento ribadiscono il ciclo vicissitudinale dell'essere. È proprio questa struttura di pensiero che caratterizzerà l'analisi bruniana dell'eros nel *De Vinculis in genere* e che noi ritroviamo accennata in questa pagina del *Cantus circeus*. Ecco dunque il termine e il modo del passaggio nella filosofia bruniana della Venere lucreziana mediata attraverso il neoplatonismo animistico e il concetto di « vinculum ».

Bruno avverte altre volte il fascino del prologo lucreziano al punto che ne propone una sua, in verità non eccezionale, traduzione italiana⁴⁰; ma nel suo pensiero la figura della Venere lucreziana assume una pre-

³⁸ *Op. lat.*, cit., II, pp. 189-190.

³⁹ Ma un'eco della musica come terapia spirituale in Bruno, *Op. Lat.*, III, p. 478.

⁴⁰ *Dial. it.*, cit., p. 586.

cisa e circoscritta simbolicità. Nella piú tarda *Oratio Valedictoria*, Bruno raccontando l'antica leggenda di Paride e delle tre dee, scrive:

Veneri (pomum tribuunt: sottinteso) qui amicitias, sodalitates, vitae tranquillitatem, pulchritudinem, jocunditatem et voluptates amplexantur ⁴¹.

E sebbene in questa orazione Bruno mostri la sua preferenza per Minerva che impersonifica la sapienza, non esiste alcuna contrapposizione tra Minerva e Venere, non v'è assolutamente nulla di quell'antagonismo morale che troviamo in un celebre dipinto del Mantegna (oggi al Louvre) « Minerva che scaccia i vizi dal giardino della virtù. In questo quadro Minerva aggredisce, armata, la figura che impersonifica Venere, ma, come nota Sez nec ⁴², si tratta di una di quelle « psychomachies chères à l'âge précédent » nelle quali la simbolicità dei personaggi mitologici è ancora quella che si trasmette dalla tradizione medioevale dove essi si trovavano ad incarnare idee morali. Nella Venere bruniana dell'*Oratio*, sebbene sconfitta, vi è ancora, suggestivo, l'eco dei versi lucreziani: « Meminerint ergo Parides — scrive Bruno — suae Veneris, quod vultu sidereo, hominum divunque voluptas, nubila discutiat » ⁴³.

Una piú precisa simbolicità Venere la acquista nella *Lampas triginta statuarum* dove il campo di Venere è quello della concordia che è di tre tipi « prima in re, secunda in voluntate, tertia in actione » ⁴⁴. Per concordia in sé bisogna intendere tutto ciò che è « insito ed indito » in una realtà, ciò che la costituisce come organismo, come insieme vivente, quindi l'azione dell'anima; concordanza della volontà vuol dire un atteggiamento unilaterale nei confronti di un oggetto, cioè un desiderio nei confronti di qualcosa, l'*appetitus*; la concordantia nell'azione esprime l'atto dell'impossessarsi di qualche cosa, l'epilogo dell'*eros*. Per questa strada la « concordatio », che viene rappresentata come « tela Cupidinis », diviene eros: « Cupido enim seu amor in omnibus est, potest et agit » ⁴⁵. Ma noi sappiamo che l'Amor è una delle strutture costitutive

⁴¹ *Op. Lat.*, I, 1, p. 5.

⁴² J. SEZNEC, *La survivance des dieux* ecc., London 1940, p. 10.

⁴³ *Op. Lat.*, cit., I, 1, p. 5.

⁴⁴ *Op. Lat.*, cit., III, p. 151.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 159. È interessante notare che nel *De Imaginum Compositione*, *Op. Lat.*, II, III, p. 259 la prima delle immagini di Venere è del tutto simile alla botticelliana nascita di Venere. Ma la cosa era già stata notata da F. A. YATES, *op. cit.*, p. 333.

dell'essere, una relazione fondamentale che percorre tutti i viventi: il momento in cui il vivente che è animato dalla Mens entra in un rapporto che oggi diremmo « affettivo » con l'altro e in questo rapporto costituisce il bello. Da questi pochi cenni si può misurare la differenza tra la concezione ficiniana del bello e quella bruniana. Sono temi che vedremo meglio nella teoria dell'eros. Apparentemente sembra una problematica lontana dal tema che ci siamo posti. Invece la assunzione bruniana della Venere lucreziana attraverso la mediazione neoplatonica, e contemporaneamente, la concezione di una sola Venere come « vinculum rerum », sta proprio a simboleggiare la prospettiva sincretistica e animistica in cui Bruno fa proprio Lucrezio conservando il significato scientifico — se pure in un differente organismo filosofico — della sua teoria naturalistica della generazione e della antropologia. Se noi ora ritorniamo alla tradizione lucreziana possiamo dire che dopo il « primo tempo » della sua acquisizione umanistica, l'edizione di Lambino segna un « secondo tempo » in cui la dimensione filologico-umanistica si connette con una recezione dei motivi lucreziani in un quadro filosofico del quale emerge soprattutto la problematica di tipo morale.

Sicché se è probabilmente vero che verso il 1584 — come sostiene Simone Fraisse — le polemiche si sono acquietate, le precauzioni sono diventate inutili poiché Lucrezio filosofo è ridimensionato al ruolo di « moralista » e della sua opera vengono ritenuti solo i luoghi che più facilmente si accordano con il cristianesimo, con lo stoicismo e con il neoplatonismo morale, va anche detto che proprio verso questo periodo si apre, per così dire, il « terzo tempo » lucreziano. Un pensatore come Bruno, insensibile al valore umanistico delle opere, cioè alla loro dimensione prospettica, alla loro alterità storica e culturale, ci può dare la misura di questa trasformazione. È probabile che, come senza l'eredità umanistica che abitua ad un nuovo sentimento della vita umana e senza il sincretismo neoplatonico-cristiano, non sia concepibile il neo-lucrezianesimo bruniano animistico e solare, così è probabile che la fioritura atomistica del Seicento non sia priva di influssi bruniani, come del resto per l'atomismo inglese è stato ampiamente provato.

Solo dunque la fondazione di una filosofia della natura come quella bruniana riattualizzava i « deliramenta Lucretii » e riportava bruscamente in luce, per contraccolpo, le censure filosofiche all'opera del poeta latino. Creazione o non creazione dell'uomo da parte di Dio, provviden-

zialità intrinseca alla natura o meno, antropocentrismo provvidenziale o naturalismo antropologico, destino spirituale dell'umanità o teoria dell'aumento della civiltà, storia sacra di cui l'uomo è un attore privilegiato o storia mondana in cui l'uomo è il tormentato fattore: queste erano le fondamentali antinomie che la rinascita in Bruno dell'antropologia lucreziana era destinata ad aprire.

3. - LA TEORIA AVERROISTICO-PNEUMATICA DEL PROFETISMO.

Bruno afferma che la concezione dei preadamiti è un fatto profetico che riguarda il popolo ebraico. Che cosa significa esattamente per Bruno « profeticum »? Anche se in tutta la tradizione del pensiero arabo ed anche ebreo il profetismo è stato un problema di riflessione filosofica di grande rilievo¹, il filosofo che, nell'ambito di questa tradizione, è più vicino a Bruno, è certamente Averroè. Nel suo pensiero la figura del profeta è quella di un uomo eccezionale che ha capacità di proporre agli uomini nuove « leges », cioè nuove credenze di natura religiosa che siano in grado di spezzare consolidate abitudini morali e di rinnovare le consuetudini di un popolo. Il profeta, anzi i profeti, sono coloro che migliorano le condizioni civili di un popolo dato che il fine dell'azione è ottenere « ciò che è sommo bene per ogni creatura ». Come si vede il messaggio del profeta non va mai misurato in termini di verità scientifica, poiché questo non è lo scopo della sua azione, ma secondo la sua capacità di giovare praticamente. La profezia non deriva da misteriose partecipazioni al divino o da occulte doti, ma dal modo in cui l'intelletto agente opera in determinati soggetti umani. La concezione filosofica averroistica che, nei termini del discorso dimostrativo, abolisce la concezione del Dio personale, considera il profeta come un uomo che oltre ad essere portatore di un messaggio religioso, è capace di indirizzare le comunità con un appropriato codice etico².

È ben noto che l'Occidente non recepì il significato esatto che la concezione del valore etico della religione aveva nel pensiero di Averroè e, traducendolo nei propri quadri mentali, ne ricavò la leggenda dell'empietà di Averroè cui « venne fatto carico dell'espressione dei tre impostori »³. Nel Rinascimento con Cardano la concezione del profe-

¹ R. RENAN, op. cit., p. 170.

² AVERROES, *Destructio Destructionum Philosophiae Algazelis*, ed. by B. H. ZEDLER, The Marquette University Press (Wisconsin), 1961, p. 403.

³ E. RENAN, op. cit., p. 295.

tismo ebbe una sua rinascita in un quadro di filosofia « pneumatica »: se unico è lo spirito che è presente in tutti i viventi « cum copiose effunditur spiritus, non repugnante vi corporea, Propheta evadit »⁴. Ma poiché la densità dei corpi — che si oppone all'azione dello « spiritus » — è maggiore nelle zone dove fa più freddo, è naturale che la Palestina, climaticamente opposta ad esse, sia la terra dei profeti.

In Bruno, una certa traccia di questa concezione, prima che nelle opere magiche, la si può trovare negli *Eroici Furori* laddove distingue i vari tipi di « furori » e afferma che nei « furori » che « consistono in certa divina astrazione per cui dovegnono alcuni migliori, in fatto che uomini ordenari » bisogna distinguere due tipi tra loro diversi, l'uno è quello che conduce alla contemplazione filosofica, l'altro è quello che potremmo chiamare profetico:

altri per esser fatti stanza de dei o spiriti divini, dicono ed operano cose mirabili senza che di quelle essi o altri intendano la ragione; e tali per l'ordinario sono promossi a questo da l'esser stati prima indisciplinati ed ignoranti; nelle quali, come voti di proprio spirito e senso, come in una stanza purgata, s'intrude il senso e spirito divino. Il qual meno può aver luogo e mostrarsi in quei che son colmi de propria raggione e senso, perché tal volta vuole, che il mondo sappia certo che se quei non parlano per proprio studio ed esperienza, com'è manifesto, seguite che parlino ed oprino per intelligenza superiore: e con questo la moltitudine de gli uomini in tali degnamente ha maggior admirazion e fede⁵.

Rispetto alla concezione razionalistica di Averroè, la concezione del profeta di Bruno è senz'altro più vicina a quella pneumatica di Cardano: il profeta è uomo che, per l'azione dello spirito, è portatore di messaggi atti ad essere recepiti dalle moltitudini; per una sorta di « astuzia della ragione » la sua stessa condizione di « propagandista incosciente » fa sì che la gente comune sia convinta che in lui parli la voce divina. La consacrazione del profeta è totale ed avviene in un contesto « pneumatico » ed animistico: il profeta crede a quello che afferma e la sua fede è tanto forte ed unilaterale che si comunica a coloro che lo ascoltano, i quali ne restano affascinati e lo seguono. Questa è esattamente la concezione bruniana del « vincolo per la fede » di cui un'eco si trova anche negli *Eroici Furori*: « Più possono far gli maghi per mezzo della fede che gli medici per via de la verità ».

⁴ G. CARDANO, *De Animae Immortalitate*, ed. cit., t. II, pp. 533-534.

⁵ *Dial. it.*, cit., p. 986.

Per questa strada il profeta averroista è un tipo particolare, ma non certo il piú elevato, di mago bruniano. Nel *De Magia* vi è un punto in cui, per cosí dire, questo passaggio si può toccare con mano:

Vinculum phantasiae leve per se est, si vinculum cogitativae vires non conduplicet. Ea enim spectra, quae idiotae, stulti, creduli, superstitiosi ingenii animum devinciunt et obligant, deridentur, contemnantur et veluti inanes umbrae a sobrio et bene nato et disciplinato ingenio. Unde omnes operadores sive magi sive medici sive prophetae sine fide praevia nihil efficiunt et iuxta fidei praeviae numeros operantur⁶.

Il profeta, come il mago, è dunque un « operator » che invece di rivolgersi alla realtà naturale, si rivolge a quel tipo particolare di realtà naturale che sono gli uomini e, come ogni opera magica abbisogna di tecniche particolari secondo l'oggetto dell'operazione e il fine da conseguire, cosí anche il profeta ha bisogno di una condizione fondamentale: l'attitudine a credergli da parte di coloro che sono l'oggetto della sua azione:

Et credunt theologi et concedunt et concionantur de eo qui per se potest omnia facere, quod non poterat curare eos qui illi non credebant, eius impotentiae tota ratio refertur ad imaginationem, quam non potuit vincere; compatruales enim, qui noverant humile illius genus et educationem, spernebant et irridebant medicum et divinum; unde illud vulgatum nemo propheta in patria⁷.

Nel *De Magia* si danno tre condizioni fondamentali affinché possa determinarsi un rapporto di vincolo tra due elementi: il fatto che vi sia una potenza attiva nell'agente, una potenza passiva in chi subisce l'azione e le condizioni adatte in cui questo rapporto possa esercitarsi⁸. Queste sono le stesse condizioni che si devono dare per l'azione del profeta: la *fides* del profeta che è cosí forte da comunicarsi agli altri, la *credulitas* di questi⁹, il momento opportuno. Non può esistere vincolo — chiarisce Bruno — tra persone che abbiano una assoluta estraneità: « Non est possibile vincere quemquam sibi, cui vinciens non siet etiam obligatum »¹⁰. Nel caso del profeta è la sua stessa natura, la sua costituzione

⁶ *Op. Lat.*, III, p. 452.

⁷ *Ibidem*, p. 453.

⁸ *Ibidem*, p. 438, e cfr. nelle *Theses de Magia, ibidem*, p. 471.

⁹ Cfr. A. CORSANO, *Il pensiero di Giordano Bruno nel suo svolgimento storico*, Firenze 1940, pp. 282 e 284.

¹⁰ *Op. Lat.*, cit., III, p. 682.

di uomo involontariamente eccezionale, che fa sí che egli abbia bisogno del suo pubblico per esercitare la propria missione. Il livello intellettuale in cui si situa la comunicazione profetica è quello dell'immaginazione, che nella scala delle « facultates » gnoseologiche bruniane precede la *ratio* e l'*intellectus*, e gli oggetti ideali intorno ai quali egli chiede che venga concesso credito di verità sono di una « species phantastica » che ha una sua verità persuasiva. Sia pure falsa l'affermazione dell'esistenza dell'inferno, saranno l'opinione e l'immaginazione, anche senza fondamento di verità, a far diventare reale l'inferno¹¹. Probabilmente nella concezione bruniana della « species phantastica » vi è ancora un'eco della concezione averroistica della immaginazione come della facoltà che organizza in un contenuto ideale stabile e permanente — in un simbolo — le credenze profetiche¹². Ma non riconducibile al modello intellettuale averroista intorno al rapporto tra filosofia e religione è il disprezzo bruniano per coloro che riprovano il suo « illuminismo », il cui pensiero viene considerato da Bruno ingenuo e infantile.

Non è difficile mostrare il rapporto tra *species phantastica* e *ratio* proprio nel quadro dei vincoli dello spirito. Chi crede reale l'inferno conferisce significato di verità ad una specie fantastica la quale costituisce un vincolo che ha la sua ragion d'essere nella vita media degli uomini: la specie fantastica è in grado di moderare le passioni, di far compiere determinati doveri, di incentivare alcune azioni e di inibirne altre. La fantasia è una potenza sensitiva interna che viene prima della potenza intellettuale¹³, ma vi è un genere di persone — chiamati stolti dal volgo — che, per un'agile virtù della mente, comprende piú a fondo le cose, non crede a ciò che la gente comune crede, non ha paura di ciò per cui la gente comune trepida, e disprezza quelle cose che fanno stare stupefatto il volgo¹⁴.

Costoro non subiscono le specie fantastiche, ma, in possesso di un'anima meno condizionata dalla corporeità, sono in grado di fare a loro volta oggetto di riflessione le specie fantastiche¹⁵. Ovviamente costoro si trovano vincolati ad un livello superiore. Noi sappiamo d'altra parte che la differenza tra gli uomini è un evento naturale e dipende dalla

¹¹ *Ibidem*, p. 683.

¹² L. GAUTHIER, *Ibn Rochd*, Paris 1948, p. 36.

¹³ *Op. Lat.*, cit., p. 482.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 484-485.

¹⁵ *Ibidem*, p. 485.

maggiore o minore presenza dello spirito nella loro complessione secondo il rapporto tra corpo e anima. In queste condizioni la specie fantastica delle credenze religiose, che è un vincolo medio della gente comune, è un oggetto di riflessione per il filosofo. Ecco in un contesto pneumatico ristabilito il rapporto averroista tra religione e filosofia, proprio nel momento in cui abbiamo appena riscontrato il tono « libertino » di disprezzo nei confronti di coloro che ritengono verità le specie fantastiche. Averroismo religioso e libertinismo individuale coesistono come due facce della stessa immagine.

È chiaro quindi che sia la struttura pneumatica del profeta, sia il livello degli oggetti intellettuali che egli, credendovi, propone all'altrui fede, non sono equiparabili alla figura del filosofo la cui mente opera solo con specie intellettuali.

E il profeta, se pure ha qualche somiglianza negli effetti che provoca, non è identificabile alla figura di chi « civiliter vincere concupiat » al quale non è sufficiente il livello del messaggio spontaneo e fantastico ma deve possedere cognizione vera; infatti,

diversitatem compositionum seu complexionum rimetur oportet, et aliter de heroicis, aliter de ordinariis, aliter de magis brutis ingeniis consulat, definiat atque statuatur¹⁶.

Emerge da questo scorcio la figura dell'uomo politico la cui dote indispensabile deve essere la « sophia », cioè la conoscenza delle diverse nature degli uomini come risultato delle forze metafisiche della natura. Emerge anche la classica graduazione dello *Spaccio*, tra filosofia, politica e religione. È interessante notare come Bruno stabilisca che un rapporto deve esserci tra il ceto politico e gli eroici — di cui il Nolano si sente più che parte *leader* —, e un altro con le persone di una levatura diversa. È per queste persone che — come meglio vedremo — la religione come forma educativa ha una funzione sociale positiva, e quindi è il ceto politico che favorisce la religione in quanto adempie a questa finalità e combatte la sua degenerazione quando diviene setta e fazione che turba la vita e l'equilibrio della statualità.

Agli « eroici » invece deve venire garantita dal potere politico la libertà filosofica e l'indipendenza religiosa.

In queste pagine del *De Vinculis* vi è l'apologia di questi prudenti ed esperti manipolatori di contenuti spirituali, idonei ad affascinare il pros-

¹⁶ *Ibidem*, p. 676.

simo. Essi sono di un tipo umano « qui novit vincere », sia perché ha una conoscenza della totalità naturale, sia perché sa riferire le strutture e le leggi generali al caso specifico e determinato. « Qui novit vincere », in sostanza, è un mago politico che nella tecnica del vincolo mette in atto la magia naturale, simile, per questo aspetto, alla medicina e alla chimica, poiché muta ciò che è naturale con accorgimenti naturali senza fare ricorso a formule ideali e a un particolare stile liturgico. È un mago il quale parte della conoscenza dei « temperamenta » delle persone, così come esse si sono formate naturalmente, per poter ottenere delle trasformazioni del loro comportamento, attraverso le quali egli si propone di stabilire, con l'oggetto della sua iniziativa, un rapporto di dipendenza. L'operazione che compie questo mago non è per nulla diversa dall'altro che esercita la magia naturale, quello, cioè, che parte dalla conoscenza della struttura delle cose — l'aggregato materiale, lo spirito, l'anima — per sapere come si vengono determinando certe conseguenze e quindi quale sia il punto idoneo sul quale influire per provocare una modificazione. La differenza, nel nostro caso, è che il mago si propone di ottenere uno scopo politico. Interviene, cioè, una relazione nuova tra uomini, seppure tramite la natura: chi esercita la magia naturale pone un rapporto di signoreggiamento con la realtà dei composti organici naturali; chi si rivolge agli animati-umani, sulla base di una tecnica raffinata che tenga conto del gioco delle passioni, modifica comportamenti umani, stabilendo così un rapporto di supremazia tra uomo e uomo.

Sarebbe fuori luogo credere di poter ridurre il *De Vinculis in genere* ad un trattato di natura politica, tuttavia un cenno come questo:

Vincit fitque amabilis bonus agricola, alia ratione coquus, alia miles, alia musicus, alia pictor, philosophus, puer, puella haec quod bene incedat, illa quod melius loquatur. Ex his nemo est qui solus habeat omnia atque omnimode; sed qui ad plurima secundum species atque modos inveniatur habilis atque felix, ille vinciet plures, pluribus dominabitur et per plures de omnibus in sua specie triumphabit,

sembra proprio idealizzare la figura di quel tipo di uomo politico, esperto di filosofia naturale, di storia e di poesia, di arte della navigazione, di diplomazia nei rapporti sociali, di inventiva commerciale, che aveva certamente conosciuto alla corte di Elisabetta d'Inghilterra e che, quali che fossero stati gli eventuali rapporti personali, ha in sir Walter Raleigh,

per tradizione, la sua incarnazione¹⁷. Ma far cenno a Raleigh vuol dire ricordare anche, in mezzo al « Tudor horror of Machiavelli », un uomo di cultura e di corte cui Machiavelli era certamente familiare, al di là delle accuse che gli lanciavano i contemporanei¹⁸. E nelle stesse pagine bruniane, nella figura del mago politico vi è un « principe pneumatico »¹⁹ come nelle stesse pagine vi è la figura del « profeta pneumatico ». Averroismo e machiavellismo in Bruno si sintetizzavano in una pneumatologia, ma anche nel suo pensiero presentavano quella connessione la cui denuncia da Campanella a Brucker divenne un luogo comune²⁰.

Abbiamo passato in rassegna il problema del profetismo e abbiamo veduto che, nelle più tarde opere inedite, non v'è un'idea di religione che sia diversa da quella che vedremo nei *Dialoghi italiani*, il che sarà di qualche utilità quando ci occuperemo in generale della religione come elemento di civiltà e di quale mai sia in Bruno l'idea di una riforma religiosa. Abbiamo anche veduto che qui, come nei *Dialoghi italiani*, coesistono la concezione politico-averroistica della religione e un tono libertino anti-cristiano. Non esiste in realtà alcun problema di dover scegliere l'una o l'altra delle due dimensioni: la loro coesistenza e, soprattutto, la loro presenza in opere filosofiche è il modo in cui Bruno ha vissuto una complessa esperienza personale e culturale i cui poli fondamentali sono probabilmente nella Parigi dei 'politiques' e nella Londra elisabettiana.

La concezione profetica che abbiamo veduto aveva radici lontane nel pensiero di Bruno ed ora la esamineremo in una prospettiva diversa. La teoria delle « contractiones » del *Sigillus* presenta notevoli analogie

¹⁷ Uno schizzo della figura di Raleigh che riassume la più recente letteratura critica in G. BRONOWSKI-B. MAZLISH, *La tradizione intellettuale dell'Occidente*, Milano 1962, pp. 153 e ss. E il fondamentale E. A. STRATHMANN, *Sir Walter Raleigh*, New York 1951.

¹⁸ F. RAAB, *The English Face of Machiavelli, a Chancing Interpretation 1500-1700*, London-Toronto 1964, pp. 70-73. Un vecchio studio di G. M. STONE, *Studies from Court and Cloister*, London 1905, pp. 105 e ss. stabilisce un rapporto diretto Bruno-Raleigh, ma, purtroppo, senza prove di fatto.

¹⁹ *Op. Lat.*, cit., p. 654: « Nihil tandem esse videtur, quod a civili speculatione sub forma huiusce considerationis (...) possit esse alienum ». Chi ha veduto la dimensione politica del *De Vinculis*, sebbene in maniera unilaterale è S. CAMELLA, « *Ragion di Stato* » in *Giordano Bruno*, in « Cristianesimo e Ragion di Stato », Roma-Milano 1953, in particolare pp. 15-16.

²⁰ B. BRUNELLO, *Machiavellismo e Averroismo*, in « Humanitas », 1954, n. 12, pp. 1088 e ss.

con quanto abbiamo già veduto. Nella concezione della *fides* che qui si enuncia:

Contractione per affectum fidei adeo praevalere dominarique animus supra corpora creditur, ut et montibus non sine ratione nos imperare posse dicamur. Porro tunc id vere maximeque evenit, quando respondentia quaedam in principio activo cum passivo reperitur ²¹,

è esattamente la stessa che troviamo nelle opere magiche. La « contractio » non è un'operazione intellettuale, essa è il modo tramite cui possono sortire dall'uomo, unione di corpo e di anima, delle « virtutes »; vi sono « contractiones » dovute al luogo, alla fede, al timore, al fervore amoroso e numerose altre, delle quali « laudabilissima vere philosophis propria animi contractio » ²². La « contractio animi » è in sostanza l'eroico furore, la condizione necessaria per la creatività filosofica. La contrazione dovuta al luogo ha per effetto che tutti coloro che si raccolsero in solitario eremitaggio furono « inventores, magistri, duces et pastores populorum »: Pitagora divenne un grande filosofo naturale dopo un decennio di lontananza dagli uomini, e

solitudine viginti annorum in omni magia et divinatione profecit Zoroaster, ut et Xalmolxis, Abbaris et alii. E deserto Oreb Moses supra illius magos Pharaoni prodiit admirabilis. Jesus Nazareus non prius coepisse mirabilia dicere et operari fertur, quam post conflictum cum diabolo in deserto habitum ²³.

Non credo affatto che si possa concludere che è l'isolamento all'origine dei comportamenti profetici e miracolosi, non fosse altro perché Bruno elogiando i « contemplatores » dell'Egitto e della Babilonia, e i druidi, i magi, i farisei, i gimnosofisti, li considera sia come « moderatores » « morum iuxta leges » (che è la concezione averroistica della religione), sia come « naturae rerum contemplatores » (che è la concezione bruniana della filosofia). La solitudine, indipendentemente dalle differenze naturali tra profeti e filosofi favorisce sia il profetismo che l'attività filosofica. Ciò che conta mettere in luce è che in questa pagina sono messi allo stesso livello Pitagora, Mosè, Gesù, Raimondo Lullo, Paracelso, i magi persiani, i gimnosofisti indiani: tutti sono o « inventores » o « magistri » o « duces » o « pastores populorum ».

²¹ *Op. Lat.*, II, II, p. 183.

²² *Ibidem*, p. 192.

²³ *Ibidem*, p. 181.

Abbiamo qui una serie di tipici temi bruniani: il sincretismo religioso neoplatonico-cristiano si è rovesciato rispetto al suo significato apologetico e l'averroismo religioso, corrotto dai motivi magico-ermetici e dall'ormai banale motivo evemeristico, diviene il metro interpretativo dei fenomeni religiosi. Mosè viene indicato come un mago della sua epoca e Gesù Nazareno un mago e un profeta. Se noi stessimo alla divisione dei maghi in dieci differenti tipi all'inizio del *De Magia* diremmo che il « mirabilia dicere et operari » di Gesù va riferito al terzo tipo di maghi:

Tertio magia est cum huiusmodi adduntur circumstantiae, quibus apparent opera naturae vel intelligentiae superioris ad concitandam admirationem per apparentia; et est ea species quae praestigatoria appellatur ²⁴.

Tuttavia a ben guardare l'aspetto prestigiatório va piú riferito al fare (la vecchia accusa per i miracoli) che al dire. In quanto al « dire » il Cristo è un profeta.

²⁴ *Ibidem*, III, p. 397; e per Mosè filosofo naturale che derivò la sua scienza dai Babilonesi, cfr. *De Monade*, in *Op. lat.*, cit., I, II, p. 350.

4. - LA QUESTIONE DEI PREADAMITI.

Abbiamo detto che tutto questo capitolo voleva essere la spiegazione di un passo del *De Immenso* dove era sintetizzata la concezione bruniana della generazione, era sottintesa una concezione del profetismo, e vi era infine enunciata, in direzione anti-biblica e anti-cristiana, l'antica concezione dei preadamiti. Abbiamo già veduto come le teorie della generazione e del profetismo siano strettamente unite tra loro. Da questo contesto nasce anche la provocazione anti-cristiana dei preadamiti. Giorgio Spini ricorda che in un processo dell'epoca precedente al dottor Zanino da Sòlcia, averroista lombardo, le accuse si riferivano alla infinità dei mondi, alla interpretazione naturalistica del Cristo e, tra le imputazioni, compariva anche la credenza dei preadamiti. Di qui l'impressione che nella posizione bruniana risorgano i termini di un conflitto tra ortodossia e miscredenza tipici del Medio Evo¹. Il lungo itinerario che abbiamo percorso prima di giungere alla concezione bruniana dei preadamiti, dovrebbe aver mostrato come queste insorgenze della miscredenza medioevale trovino luogo in un clima intellettuale differente. Non mi sembrerebbe legittimo accomunare Bruno *tout court* alla miscredenza « averroistica » di cui Petrarca ci dà scandalizzata notizia². Se quei motivi risorgono senz'altro come miscredenza personale, essi si trovano anche inquadrati in una dimensione filosofica nuova e, considerato come Bruno vive la sua esperienza filosofica come disvelamento dell'unica assoluta verità, è immaginabile, dato i caratteri di questa verità, che l'aggressione anti-cristiana sia il *pendant* libertino che essa può portare con sé. Credo di poter essere certo che quando Bruno a Venezia dirà che la sua professione di filosofo l'aveva portato talora ad eccessi ed intemperanze in materia religiosa e si diceva disposto a farne ammenda, era proprio a questi motivi che faceva riferimento e certamente, almeno all'inizio del processo, egli offriva ai giudici dell'Inquisizione

¹ G. SPINI, op. cit., p. 66 e ss.

² E. RENAN, *Averroès e l'averroïsme*, Paris 1861², p. 333 ss.

un pentimento che non andava al di là della reciproca accettazione della convenzione averroistica del doppio dominio della religione e della filosofia, convenzione che egli riconosceva di aver violato scrivendo e discutendo di argomenti che una corretta regola averroistica avrebbe dovuto inibirgli. Le cose, si sa, non andarono per questo verso.

Bruno dunque sostiene che dai documenti degli Ebrei egli ricava una tradizione profetica secondo cui, prima di Adamo, erano stati creati altri due progenitori della stirpe umana. Se il Nolano era l'erede di una concezione eretica che altri prima di lui avevano sostenuto, era anche un illustre predecessore della teoria libertina dei preadamiti che venne sostenuta poco dopo la metà del secolo seguente. Solo recentemente la critica storica si è resa conto di questo episodio intellettuale bruniano³.

Arturo Graf a suo tempo scriveva:

(...) la invenzione dei pre-adamiti, che prima di Adamo avrebbero dovuto popolare la terra, è una invenzione assai tarda, ignota ai cristiani dei primi secoli, ignota a quelli dei tempi di mezzo⁴

e fa quindi riferimento all'opera *Preadamitae* di Isacco de La Peyrère del 1653. Anche nell'interessante articolo che E. Amann dedica ai preadamiti non si fa cenno a precedenti della teoria rispetto all'opera più importante di La Peyrère⁵. In verità F. A. Zaccaria nella sua edizione D. Petavii, *Opus de theologicis dogmatibus* del 1757 riporta il passo bruniano per dimostrare che « primus inter Preadamitici systematis auctores referendus est potius Jordanus Brunus »⁶ e quindi mostra di aver individuato l'esistenza della tradizione dei preadamiti prima della seconda metà del Seicento. Nella celebre *Historia delle heresie* del Bernino, pubblicata a Venezia nel 1733, mentre viene dato un ampio ragguaglio della eresia dei preadamiti nella forma che essa aveva assunto con il La Peyrère, non vi è invece cenno alcuno del precedente bruniano⁷.

Cercheremo di avanzare ora alcune ipotesi in merito alla fonte bruniana della teoria dei preadamiti. Nella sua opera sui preadamiti Isacco De La Peyrère scrive:

³ A. MERCATI, *Sommario del processo di Giordano Bruno*, Città del Vaticano 1942, p. 9, n. 18; L. FIRPO, op. cit., p. 84.

⁴ A. GRAF, *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*, Torino, 1925, p. 33.

⁵ *Dictionnaire de théologie catholique*, XII, II, Paris 1935, pp. 2793-2800.

⁶ Cit. A. MERCATI, op. cit., p. 9, n. 18.

⁷ D. BERNINO, *Historia di tutte l'heresie*, Venezia 1711, vol. IV, pp. 642-643.

Quin et Rabbi Moses Ben-Maymon, refert libros suorum, qui mentionem faciunt Praeceptoris ipsius Adami, quem dicunt fuisse nomine Sumboscer. Et quamvis parum credam Rabbiorum fabulis: nihil tamen adeo fabulosum est, quod non antiquam redeat veritatem ⁸.

Lo Hilpert, che fu uno degli scrittori che entrarono in polemica con il La Peyrère, rispondendo su questo punto, dopo aver detto che mai nessuno tra i Cristiani e tra gli Ebrei aveva messo in dubbio che Adamo fosse il primo uomo, scrive:

Ut enim, quod sentimus, libere dicamus, suspecta nobis sunt vaga eiusmodi individua, nec credimus de Judaeis et Maimonide tale quid asserenti, nisi prius locum omnesque eius circumstantias, antecedentia cum primis et consequentia, totamque adeo contextus seriem viderimus, cum parum candide et bona fide Rabbiorum dicta ut plurimum citentur. Manus nostrae oculatae sunt, credunt quod vident. Fecisset profecto A. rem nobis gratissimam, si indice quasi digito notasset librum et caput, ubi maximus ille Maimonis filius id asseret: ita enim locum adire, et numquid ex sua Judaeorumque, an vero aliorum sententia idem traderet, resciscere potuissemus. Quando autem hanc nobis gratiam facere noluit, sat nobis nunc erit lectores admonere, ne falli se ad A. sinant ⁹.

In realtà se La Peyrère avesse continuato la polemica, cosa che, invece, non fece, avrebbe potuto fare il servizio che gli chiedeva lo Hilpert e persuaderlo che quel testo esisteva e si poteva rintracciare, anche se Maimonide non diceva proprio le stesse cose che egli aveva riferito. Lo Hilpert così proseguiva: non in Maimonide, ma in Hottingerus troviamo riferita una simile concezione intorno al precettore di Adamo. In effetti nella *Historia Orientalis*, laddove parla della religione dei Sabei, dei Nabatei e degli antichi Arabi, Hottingerus afferma a proposito dei Sabei:

De Sanctis Veteris Testamenti quam, Deus bone, ridicula, impia et absurda credunt. Volunt Adamum virum fuisse ex viro et foemina, sicut reliqui homines, progenitum, Majm. loc. cit. In libris de religione Nabathea, fit mentio (...), Jambuschari, Zagriithi et Roani, dicunt

⁸ *Prae-Adamitae sive Exercitatio super versibus duodecimo, decimotertio, et decimoquarto capituli quinti Epistolae D. Pauli ad Romanos, Quibus inducuntur primi homines ante Adamum conditi*, Anno salutis MDCLV, p. 158 (copia usata BNB, G. I. 47).

⁹ JOHANNIS HILPERT, (...) *Disquisitio Anonymo Exercitationis et Systematis Theologici Auctori opposita*, Ultraiecti, ex officina Johannis a Waesberge 1656, pp. 11-12 (copia usata, BNB, GAB, 85).

quod fuerint ante Adamum, quodque Jambuschar magister fuerit primi hominis, scribit author lib. Cos. pag. 5¹⁰.

Hottingerus in realtà ha messo assai bene in luce le due tradizioni che nel Seicento e certo ancora prima correivano in merito alla teoria dei preadamiti, e non si vede perché lo Hilpert non volesse tenerne conto. Le tradizioni dunque sono due, contrariamente a quello che pensava anche La Peyrère, l'una che si ritrova nell'opera di Mosè Maimonide e precisamente nell'opera filosoficamente più importante dell'Autore *Moroch nebuchim* che il Munk ha tradotto in francese con il titolo *Le guide des égarés, traité de théologie et de philosophie*¹¹. Nel terzo volume, capitolo XXIX, a proposito dei seguaci della religione Sabea, Maimonide scrive:

Ils soutiennent qu'Adam était une personne née comme les autres individus humains; mais ils le glorifient, disant qu'il était prophète, apôtre de la Lune, qu'il invita au culte de la lune, et qu'il composa des livres sur l'agriculture¹².

Vi era poi un'altra tradizione in merito alla credenza che al mondo vi fossero stati degli uomini prima di Adamo, che faceva capo all'opera di Jehudah Levi ben Samuel, *Al Chazari*, in cui nel primo libro, capitolo primo, della traduzione latina del 1660 si può leggere la teoria dei preadamiti e quella del precettore di Adamo¹³. In realtà solo l'oscurità del riferimento dell'orientalista secentesco può, giustificare la ragione per cui lo Hilpert, polemizzando con La Peyrère, non avesse fatto riferimento *tout court* al libro *Al Chazari* di Jehudah Levi ben Samuel, del

¹⁰ *Historia Orientalis quae ex variis orientalium monumentis collecta* (...) Authore JOB. HENRICO HOTTINGERO, Tigurino, Tiguri, Ryois Joh. Jacobi Bodmeri, Anno MDCLX, p. 283 (copia usata BNB 00, IX 30).

¹¹ E. GILSON, *La philosophie au Moyen Age*, Paris 1952, p. 373 sostiene che più appropriato sarebbe tradurre « perplexes » o « indecises » piuttosto che « égarés ». Con ragione, stando al pubblico cui l'opera è diretta.

¹² *Le Guide des égarés, traité de théologie et de philosophie par MOISÉ BEN MAINON dit MAIMONIDE*, traduit pour la première fois sur l'original arabe (...) par S. Munk, Paris 1866, t. III, p. 222.

¹³ *Liber Cosri continens Colloquium seu disputationem de religione... cum colligit, in ordinem redegit in lingua Arabica ante quingentos annos descripsit, R. JEUDACH LEVITA hispanus (...) nunc (...) recensuit, Latina Versione et notas illustravit JOHANNES BUXTORFIUS, Fil., Basileae, Typis Georgi Deckeri, p. 27: « Item libri (testo ebraico) quidam reddunt De Agricultura (testo ebraico), De Aspectibus (...) in quibus mentionem faciunt nominum Janbusar, Tzagrith, et Roane, quos dicunt ante Adamum vixisse et Jambusarem ajunt Praeceptorem fuisse Adami primi, et similia » (copia usata BNB, G, 15, 52).*

quale tuttavia, nel momento in cui scriveva, non aveva sotto mano la traduzione latina (di cui noi abbiamo fatto uso), traduzione che sarebbe stata data alle stampe soltanto quattro anni dopo.

Esistono — abbiamo veduto — almeno due tradizioni intorno ai preadamiti, l'una quella che fa capo a Mosè Maimonide il quale riferisce che i Sabei ritenevano che Adamo non fosse per niente il primo uomo creato da Dio, ma che fosse invece un profeta e un inventore delle arti della coltivazione, l'altra quella che fa capo all'opera di Levi ben Samuel in cui si parla dei tre predecessori di Adamo, uno dei quali era stato il precettore del primo uomo della tradizione mosaica. In queste condizioni appare difficile dire con sicurezza da dove Bruno abbia tratto la sua notizia sui preadamiti. Egli parla di due antecedenti di Adamo, Ennoc e Leviathan, e non fa cenno del precettore di Adamo. Si potrebbe forse pensare ad una « mixtura » tra le due tradizioni: una lettura di Maimonide sarebbe stata senz'altro possibile¹⁴, ma i temi intorno al valore educativo dei testi sacri e al profetismo Bruno li derivava da Averroè non da Maimonide. Appare più probabile, anche per la molto maggiore aderenza del riscontro testuale, una derivazione dall'opera di Jehndah Levi ben Samuel. Teniamo conto che, oltre alla traduzione del libro dall'arabo in ebraico avvenuta a Fano, ve n'è un'altra pubblicata a Venezia nel 1547 (mentre per trovarne una in latino dobbiamo aspettare quella del 1660). Una traduzione in ebraico poteva di fatto consentire una divulgazione dell'opera molto maggiore del numero di persone che leggevano direttamente la lingua. E questa dei preadamiti pare proprio una di quelle argomentazioni che potevano prosperare in ristretti ambienti di miscredenti che non è detto Bruno non potesse aver frequentato nel suo primo soggiorno padovano.

Ma sia questa od altra la fonte bruniana secondo cui esistono « monumenti » degli Ebrei che affermano l'esistenza di uomini prima di Adamo, resta da vedere il significato filosofico che in Bruno acquista l'utilizzazione di una tradizione di tale natura. Esso consiste nel mostrare che già nella cultura ebraica era presente una tradizione sapienziale differente da quella biblica che sostiene la monogenesi dell'umanità.

¹⁴ Esiste una traduzione latina a stampa del 1520: RABI MOSSEI (...), *Director dubitantium et perplexorum, in tres libros divisus et summa accuracione R.mi P. Augustini Justiniani (...) recognitus*, anno MDXX, ad nonas julias opera Jodoci Badii Ascensii.

Mosè mago e profeta dunque. Ma Mosè non unico profeta ebraico, anche nell'ambito del suo popolo.

Sempre nel *De Immenso* si legge:

(...) Quia multicolores
 sunt hominum species, nec enim generatio nigra
 Aethiopum, et qualem producit America fulva,
 Udaque Neptuni vivens occulta sub antris,
 Pygmeique iugis ducentes saecula clausis,
 Cives venarum Telluris, quique minaerae
 Adstant custodes, atque Austri monstra Gigantes,
 Progenies referunt similem, primique parentis
 Unius vires cunctorum progenitricis.

Il richiamare la teoria dei preadamiti si pone in diretta connessione con quella di spiegare la genesi delle varie razze umane, questione, come vedremo, che nello *Spaccio* sarà occasione per un'altra polemica anticristiana, probabilmente la piú interessante. Non dimentichiamoci d'altra parte che la ragione principale per cui La Peyrère si pose il problema dei preadamiti fu quella che non era possibile far rientrare nella cronologia biblica sia i dati che derivavano dagli storici antichi, sia i dati che provenivano dalla Cina e dall'America. Il libro di Peyrère ebbe un notevole successo nel *milieu* libertino francese del Seicento¹⁵: sarebbe un'impresa probabilmente inutile cercare di mostrare una qualsiasi derivazione dalla tradizione bruniana. Tuttavia in questo quadro sarebbe interessante vedere quale fosse realmente il sedimento bruniano nel libertinismo francese:

Je me trouvay un jour à l'une de ces assemblées, un homme fort sçavant et fort éloquent nommé Scroménas fit un long et grave discours touchant la constitution du monde universel (...). Pour le premier chef il dit que le grand monde étoit éternel et infini, et qu'on le devoit considerer comme matériel ou comme spirituel; que la matière et l'esprit qui l'âme étoient inséparablement unis ensemble... Que cet esprit avoit une vertu formatrice par laquelle il opéroit perpétuellement dans tous les corps en mille façons différentes... Il ajouta que la vertu formatrice de cet esprit étant répandue par tous les corps, elle y agissoit diversament, et que elle se plaisoit à une admirable variété

¹⁵ R. PINTARD, *Le libertinage érudit dans la première moitié au XVII^e siècle.*, Paris 1943, pp. 356-362 e pp. 379-380.

si legge in un'opera comparsa in Francia nel 1677, e non v'è dubbio che si tratta di una trascrizione della metafisica di Bruno ¹⁶.

Ma se, invece di guardare avanti, guardiamo alle spalle di Bruno è molto probabile che l'argomento anti-cristiano intorno alla necessità di una pluralità di progenitori per le varie razze di uomini, il Nolano lo ricavasse proprio dalla polemica anti-cristiana di un neoplatonico come Giuliano.

Nel *Contra Galilaeos* di Giuliano l'Apostata si legge:

Oportebat enim primum esse diuersas naturas his, qui uario modo inter gentes erant futuri. Videtur sane hoc et in corporibus, si quis spectet, quantum Germani et Scythae, Libes et Aethiopes differant ¹⁷.

Se teniamo presente che il *Contra Galilaeos* fu ricostruito nel suo testo soltanto nel 1880 ¹⁸ e che nell'edizione parigina del 1583 delle opere di Giuliano non vi è presente alcun cenno del *Contra Galilaeos* ¹⁹, non v'è dubbio che Bruno aveva avuto notizia di questa posizione dell'imperatore filosofo esattamente dalla stessa fonte da cui noi abbiamo tratto la precedente citazione, e cioè da una edizione rinascimentale delle opere di S. Cirillo, e precisamente dal *Contra Iulianum apostatam pro religione Christiana, libri X*. Non è certo una novità scoprire che la miscredenza si è talora alimentata proprio attraverso una lettura rovesciata dell'apologetica dei padri della Chiesa. Per Bruno il problema è molto chiaro. Quando Bruno ricostruì la strada maestra della civiltà umana oltre alle tradizionali fonti che gli permetteranno di stabilire la priorità

¹⁶ *L'Histoire des Séverambes, peuples qui abitent une parti du troisième continent communément appelé la Terre australe (...)*, Paris 1677, chez Claude Barbin, cit. da *Les libertins au XVII^e siècle, textes choisis et présentés par A. Adam*, Paris 1964, p. 293.

¹⁷ (...) DIVI CYRILLI Archiepiscopi Alexandrini, *Contra Iulianum Apostatam pro religione christiana libri X*, Basileae in Aedibus Andreae Critandri, Mense Augusto, Anno MDXXVII, Oecolampadio interprete, t. III, p. 36 D (copia usata BNB, F, IX, 96, 2). Nella edizione che abbiamo consultato il nome dell'Ecolampadio risulta sempre cancellato e ciò si spiega perché — come è noto — egli presso Zuiglio aveva una funzione simile a quella che Melantone ebbe nei confronti di Lutero.

¹⁸ JULIANI, *Librorum contra Christianos quae supersunt*, in *Scriptorum graecorum qui Christianam impugnaverunt religionem quae supersunt*, collegit recensuit prolegomenis instruxit G. J. NEUMANN, fs. III, Lipsiae 1880.

¹⁹ JULIANI IMPERATORIS, *Opera quae extant omnia a Petro Martinio Morentino Navarro et Carolo Cantoclaro Consiliario Regio (...) latina facta, emendata ed aucta*, Parisiis, Apud Dyonisium Davallium, sub Pegaso in Vico Bello Vaco, 1583 (copia usata BNB, 25, 16, D, 17).

culturale e religiosa degli egizi sui greci, combinò certamente il celebre passo dell'*Asclepio*, dove si esecra la distruzione della religione egizia, con la valutazione che fa Celso del Cristianesimo come violento distruttore dell'antica religione naturale, valutazione che Bruno poteva ricavare dal *Contra Celsum* di Origene ²⁰.

È probabile che in queste pagine del *De Immenso* Bruno si sia trovato a collazionare l'osservazione di Giuliano l'Apostata, in polemica contro la teoria cristiana della monogenesi dell'umanità secondo la quale sarebbe stato impossibile dare spiegazione plausibile dell'esistenza di razze diverse nelle varie regioni della terra, con la teoria riferita da Levi ben Samuel secondo cui esisteva una tradizione ebraica che sosteneva l'esistenza di uomini prima di Adamo. Ma Giuliano era anche l'autore dell'*Inno al Sole* ²¹: la cui eco, diretta o indiretta, si avverte certamente nel *De Immenso*. Bruno ricupera queste tradizioni anti-cristiane, ma esse non possono essere considerate isolatamente: in questo caso vi è il rischio di perderne il significato. Bisogna invece riconoscere che esse germogliano nello stesso quadro filosofico in cui si afferma l'infinità dei mondi, la loro perenne generazione, la nascita naturale degli esseri in ogni parte dello spazio senza limite, e tra di essi, l'uomo congiunto a tutte le cose per il vincolo dello spirito mondano, essere nudo e fragile il cui scopo è nella costruzione della civiltà come attività necessaria alla propria esistenza e la cui celebrazione è nella figura dell'« operator », « cacciatore di anime » nel mondo sociale e mago capace di prodigi nel mondo naturale.

²⁰ F. A. YATES, op. cit., p. 214.

²¹ E. GARIN, *Studi sul platonismo medievale*, Firenze 1958, p. 190 ss., dove si nota la continuità del motivo solare in Ficino, Pico, Copernico fino a Galileo e Campanella.

CAPITOLO IV

EROS E OGGETTO INFINITO

1. - IL MITO DI PROMETEO E LA NUOVA BARBARIE.

Raymond Trousson, in un interessante libro che esamina il mito prometeico dalle sue origini greche ai giorni nostri, dedica giustamente la sua attenzione anche ad un riscontro che di questo mito vi è nella *Cabala del cavallo pegaseo* di Bruno. Il richiamo a Prometeo avviene nel contesto di alcune celebri pagine in cui il Nolano unisce in una violenta polemica l'elogio teologico dell'ignoranza o santa asinità, la sottomessa accettazione dei dogmi di fede, il disprezzo per la scienza e l'atteggiamento mentale dello scetticismo. Tutti coloro che condividono queste posizioni

hanno inceppate le cinque dita in un'unghia, perché non potessero, come l'Adamo, stender le mani ad apprendere il frutto vietato dell'arbore della scienza, per cui venessero ad esser privi de l'arbore della vita, o come Prometeo (che è metafora di medesimo proposito) a suffurar il fuoco di Giove, per accendere il lume della potenza razionale¹.

E così commenta Trousson:

Prometeo è dunque qui il simbolo dell'autonomia dell'uomo e del suo carattere unico di essere ragionevole. Il Titano rivendica il diritto alla ricerca della verità scientifica e filosofica (...)².

Questa interpretazione, che nei confronti di Bruno fu quella tipica del positivismo radicale e dell'idealismo liberale, corrisponde all'etos intellettuale di quelle esperienze, e per mantenere un suo significato deve

¹ *Dial. it.*, cit., p. 878.

² R. TROUSSON, *Le thème de Prométhée dans la littérature européenne*, Genève 1964, t. I, pp. 116-117. È molto probabile che l'autore risenta in queste pagine dell'influenza di E. CASSIRER, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, Firenze 1950, pp. 156-157. Sul mito prometeico cfr. O. RAGGIO, *The Myth of Prometheus. Its Survival and Metamorphoses up to the Eighteenth Century*, in « Journal of the Warburg and Courtauld Institutes », 1958, pp. 44-62; P. ROSSI, *La nuova scienza e il mito di Prometeo*, in *I filosofi e le macchine*, Milano 1962, pp. 174-186; e la bibliografia dell'opera di R. TROUSSON, cit.

essere considerata in una maniera estremamente generale, tanto generale che Bruno e Pomponazzi possono essere riuniti sotto un'identica definizione di filosofi che celebrano il diritto del singolo alla libertà di pensiero. Potrebbe quindi essere utile cercare di stabilire quale significato specifico abbia il mito prometeico nel caso della *Cabala*. Tanto più che, in maniera significante, Prometeo compare nell'opera bruniana due altre volte, l'una in una caricaturale assimilazione alla figura del Cristo (³), e nell'altra il mito prometeico del furto del fuoco agli dei viene assimilato alla pratica astrologica del costruire « images » che hanno la « virtus » di catturare

deorum favorem (...) propter nescio quam superiorum formarum cum inferiori materia compertam expertam simul atque occultam analogiam ⁴.

Nel primo caso mi pare che Bruno stia beffeggiando, nello stile tipico dello *Spaccio*, il Battesimo, nel secondo caso è evidente il riferimento alla pratica magico-astrologica delle « images » che servono per impossessarsi dei poteri degli astri.

Il significato della ripresa del mito di Prometeo nella *Cabala* ha senz'altro una più vasta portata delle due « utilizzazioni » che abbiamo ricordato e, con ogni probabilità, nel mitologico racconto Bruno identificava la figura dell'eroe intellettuale, cioè di colui che riesce, attraverso una complessa ascesi gnoseologica, a cogliere l'unità dell'essere naturale. Questa figura, che Bruno era certo di personificare, è opposta nella *Cabala* a due figure culturali precise: l'una quella di colui che sostiene che l'unica scienza vera è la scienza di Dio che però è sapere negativo, ignoranza che è suprema certezza del significato dell'esistenza e del suo valore o, meglio, del suo disvalore se non viene orientata nella sottomissione al volere di Dio; l'altra è la figura intellettuale dello scettico che, partendo dall'analisi delle facoltà gnoseologiche dell'uomo, conclude nel vuoto conoscitivo per eccellenza: egli afferma che nessuna conoscenza è vera e che anche questa proposizione non può essere gnoseologicamente sostenuta come valida. Ma è possibile una identificazione più precisa

³ *Dial. it.*, cit., pp. 816-817. Quivi Bruno racconta che Prometeo doveva portare l'immortalità agli uomini caricando su un asino otri « pieni di vita eterna ». Per un incidente gli otri si rompono e gli uomini restano mortali. Forse qui Bruno volge in caricatura l'unica timida assimilazione di Prometeo al Cristo fatta dai padri della chiesa; cfr. TERTULLIANO, *Adversus Marcionem*, I, 1, 247; e R. TROUSON, op. cit., t. I, p. 73.

⁴ *De Imaginum Compositione*, in *Op. lat.*, cit., II, III, p. 102.

degli oggetti di questa polemica bruniana di modo che il loro opposto, il mitico Prometeo, risulti nella sua piena luce?

Recentemente F. A. Yates si era mostrata insoddisfatta della interpretazione della *Cabala* come « a vaguely Renaissance invective against medieval ecclesiastic repression of natural philosophy ». Per dare una configurazione piú storicamente precisa all'opera l'Autrice inglese sostiene che, una volta che si assume che la *Cabala* sia stata scritta dopo la bolla papale contro il re di Navarra, si può ritenere che essa sia « an ironic commentary on that papal veto against conciliating heretic princes ». A questo modo la santa asinità che torna nel cielo potrebbe essere riferita « personally to Sixtus V ». Se poi teniamo presente — aggiunge F. A. Yates — che proprio in questo periodo il Papa Sisto V era fortemente impegnato in una campagna religiosa contro la magia e l'astrologia — quasi una rinascita dell'antica ossessione medievale —, che culminò nella bolla dell'86, questo motivo, forse ancora piú dell'altro, poteva suscitare la violenta reazione del Nolano ⁵. Se teniamo conto che Bruno certamente non era estraneo alla politica che Enrico III stava conducendo nel tentativo di trovare un accordo con l'Inghilterra elisabettiana in funzione anti-spagnola ⁶, e che a Parigi nel suo ritorno egli si trova in contatto con coloro che, nella grave crisi dell'85, tra il re di Francia e i leghisti già guardano ad una conversione di Enrico di Navarra come all'unico modo per garantire lo stato dalla sua dissoluzione ⁷, una presa di posizione anti-papale potrebbe anche apparire comprensibile.

Tuttavia poco certa, perché in primo luogo bisognerebbe dimostrare che la *Cabala* fu veramente scritta dopo la bolla papale, cosa che, nel complesso, appare piuttosto problematica. In secondo luogo quella ricostruzione parte dal presupposto che Bruno svolgesse organicamente nel periodo londinese un ruolo strettamente connesso con le direttive politiche della Monarchia francese — di cui prove decisive non vi sono — oltre che condividere, come invece è certo, l'orizzonte etico-politico dei « poliques » francesi. A nostro avviso, forse, può bastare il seguire la polemica anti-protestante come viene sviluppata dal *Sigillus* allo *Spaccio* alla *Cabala* per rendersi conto che l'atteggiamento di Bruno non è

⁵ F. A. YATES, *Giordano Bruno: Some New Documents*, in « Revue internationale de philosophie », 1951, fasc. II, pp. 193-194.

⁶ F. A. YATES, *The French Academies*, cit., pp. 101-103. F. A. YATES, *The Religious Policy of Giordano Bruno*, in « Journal of the Warburg and Courtauld Institutes », 1939-40, III, pp. 192 e ss.

tout court riconducibile alle variazioni immediate della temperie politica.

È interessante notare come nel *Sigillus* Bruno polemizzi contemporaneamente contro i protestanti e contro le degenerazioni del monachesimo, ed anzi mostri come in un ambiente come quello dei conventi siano da rintracciarsi le origini della Riforma. Nei conventi — egli afferma — troverai più gente che è sedotta a quella vita dall'ozio e dalla gola che dall'amore del bene e della virtù. Ed è da qui che vengono fuori quei dottori che insegnano agli uomini a non temere per ciò che essi fanno di male, dato che gli Dei più che ai meriti conseguiti con l'azione, fanno caso ai problemi della transustanziazione o della consunzione del pane e del vino. Costoro, dice Bruno,

estermindos eque medio, tanquam seculi zizanias, erucas atque locustas, immo veluti scorpiones atque viperas, tollendos funditus, sicut illos ocio, avaritia et ambitione luxuriantes castrandos esse venefico antidotarium tempus succedens, seroque suo malo sapiens mundus iudicavit ⁸.

Bisognerà dunque procedere a riforme che eliminino le degenerazioni vergognose nell'ambito del cattolicesimo, ma sterminare come zizzania i protestanti. Questo motivo dello « sterminio » dei protestanti non è che molto si attenui nello *Spaccio*. Nel dialogo italiano quando si tratta di attribuire la sedia della corona Boreale Giove sostiene:

Rimanga in cielo (...) aspettando il tempo in cui dovrà essere donata in premio a quel futuro invitto braccio, che con la mazza e il fuoco riporterà la tanto bramata quiete alla misera ed infelice Europa, fiaccando gli altri capi di questo peggio che Lerneo mostro, che con multiforme eresia sparge il fatal veleno, che a troppo lunghi passi serpe per ogni parte per le vene di quella ⁹.

Ma Momo sembra correggere questa posizione estrema e dice che

Basterà che done fine a quella poltronasca setta di pedanti, che senza ben fare secondo la legge divina e naturale, si stimano e vogliono essere stimati religiosi grati a' dei, e dicono che il far bene è bene, il far male è male; ma non per ben che si faccia o mal che non si faccia, si vien ad essere grato a' dei; ma per sperare e credere secondo il catechismo loro ¹⁰.

⁷ F. A. YATES, *Giordano Bruno, Some ecc.*, cit., p. 195 ss.

⁸ *Op. Lat.*, cit., II, II, p. 182.

⁹ *Dial. it.*, cit., p. 622.

¹⁰ *Ibidem*, p. 623.

A questo modello religioso, che è veduto essenzialmente per le conseguenze negative che esso può portare sul piano sociale, Bruno contrappone quello di un cattolicesimo politico che governa lo stato per « aumentare il zelo e la cura di giovar l'un l'altro », che favorisce « le scienze speculative » e che poggia sulla concezione cattolica dei meriti necessari per conseguire la vita eterna come su un fattore fondamentale per la pace e l'equilibrio sociale. Suprema autorità politica dello stato garantita dalla figura del sovrano, autonomia del ceto intellettuale che, all'ombra del potere politico, può svolgere in libertà la propria attività, impiego dello strumento religioso come sussidio alla legge positiva, indipendenza dello stato dalla politica papale: queste sono le linee fondamentali di una concezione etico-politica che si oppone contemporaneamente alla riforma protestante, — che, con la sua concezione religiosa, favorisce la disobbedienza civile e la dissoluzione dell'unità statale — e al papalismo filo-spagnolo della Lega cattolica francese. Convergono in questa prospettiva una serie di motivi culturali facilmente riconoscibili: lo statalismo monarchico di Bodin, l'averroismo e il machiavellismo religioso, la tradizione gallicana della chiesa francese di indipendenza nei confronti di Roma. Sono motivi fondamentali del pensiero politico di Bruno che egli — come vedremo — non abbandonerà più.

Quanto ai protestanti — qui in particolare il riferimento è ai calvinisti come invece nel *Sigillus* appare chiaro il riferimento a Lutero —, essi, che credono alla immutabilità del destino deciso dalla non scrutabile volontà di Dio, non hanno ragione di perseguitare coloro che li osteggiano dato che « secondo la lor dottrina, non è in libertà de l'elezion loro di mutarsi a questa fede ». Ma i cattolici che credono esattamente il contrario

possono giuridicamente, secondo la lor coscienza, non solamente essere a loro molesti; ma, oltre, stimar gran sacrificio a gli dei e beneficio del mondo perseguitarli, ammazzarli e spengerli da la terra, perché son peggiori che li bruchi e le locuste sterili (...) ¹¹.

L'immagine delle « locuste », oltre che naturalmente tutto il contesto, richiama esattamente la posizione estrema del *Sigillus*.

La stessa posizione la si ritrova alla fine dello *Spaccio* quando, dopo le pagine che volgono in grottesco la figura paradossale del Cristo che insegna « che la ignoranza è la più bella scienza del mondo », Minerva sostiene che in cielo debbano salire

¹¹ *Ibidem*, pp. 624-625.

la Industria, l'Esercizio bellico ed Arte militare; per cui si mantegna la patria pace ed autoritate; si appugnano, vincano e riducano a vita civile ed umana conversazione gli barbari; si annulleno gli culti, religioni, sacrificii e leggi inumane, porcine, salvatiche e bestiali; perché ad effettuar questo tal volta per la moltitudine de' vili ignoranti e scelerati, la quale prevale a' nobili sapienti e veramente buoni, che son pochi, non basta la mia sapienza senza la punta de la mia lancia, per quanto cotali ribaldarie son radicate, germogliate e moltiplicate al mondo ¹².

E a Giove che fa osservare che l'eresia riformata cadrà col tempo, risponde:

Ma in questo mentre (...) bisogna resistere e ripugnare, a fin che con la violenza non ne distruggano prima che le riformiamo.

È difficile senza una ricerca apposita e senza nuovi documenti stabilire se e quale significato politico abbia questa posizione. Poiché, come vedremo, non mancano certamente nell'opera bruniana i cenni anti-spagnoli, è probabile che Bruno condividesse il disegno politico di un'alleanza tra Francia, Inghilterra e Scozia in funzione antispagnola ¹³. Tuttavia nel quadro di questa politica, Enrico III nell'84 si stava anche avvicinando ad Enrico di Navarra, il *leader* dei protestanti francesi, sperando che una sua conversione risolvesse il problema della successione al trono e consentisse così di fronteggiare meglio l'aggressività della Lega cattolica filo-spagnola. Se questa era la situazione, è difficile sottrarsi all'impressione che continuare a scrivere come fa Bruno dei calvinisti come di « locuste » che devono essere ammazzate e teorizzare la persecuzione nei confronti dei riformati che devono essere « spenti » dalla faccia della terra, non sia la prova di un suo stretto collegamento con le vicende politiche. Vi è certamente una stretta relazione tra le sue prospettive politiche generali e l'ideologia dei *politiques* francesi, ma ciò che pare azzardato è ritenere che il Nolano, in questo quadro, avesse una funzione politica personale, sempre in sintonia con gli sviluppi dei disegni politici di Enrico III.

Nella *Cabala del Cavallo pegaseo*, dove non manca a nostro avviso anche una polemica anti-cattolica, il motivo critico nei confronti dei protestanti, non scompare affatto: « Stolti del mondo — dice ironicamente

¹² *Ibidem*, p. 807.

¹³ È indicativa sotto questo profilo la condanna bruniana alla « colonizzazione » spagnola del Nuovo Mondo che era un luogo comune della polemica anti-spagnola dei *politiques* francesi, cfr. *Dial. it.*, cit., p. 815.

Bruno — son stati quelli ch'han formata la religione, gli ceremoni, la legge, la fede, la regola di vita » mentre grandi figure dell'anti-umanesimo religioso (asini) sono coloro

che per grazia del cielo riformano la temerata e corrotta fede, medicano le ferite de l'impiegata religione, e togliendo gli abusi de le superstizioni, risaldano le scissure della sua veste.

Tra questi non ci sono certamente coloro

che con empia curiosità vanno (...) perseguitando gli arcani della natura, computârò le vicissitudini delle stelle ¹⁴.

La contrapposizione tra « uomini » e « asini » ¹⁵, è quella che già conosciamo tra una concezione « laicizzata » del cattolicesimo come religione civile che non ostacola la scienza di coloro che studiano la natura dell'universo, e una concezione teocentrica della religione che diviene anche l'unico sapere dell'uomo, la coscienza della sua umiliazione di fronte a Dio. La « declamazione al studioso, devoto e pio lettore » della *Cabala* rinnova dunque la polemica anti-protestante, e tutta la violenta irrisione del Cristianesimo che circola in queste pagine non è nient'altro che la messa a fuoco della tradizione religiosa del Cristianesimo « paradossale » e anti-umanistico che, secondo Bruno, ha la sua pericolosa rinascita nello spirito religioso del protestantesimo. Esso rinnova la « barbare »:

Qua vedete chi son gli redemuti, chi son gli chiamati, chi son gli predestinati, chi son gli salvi: l'asino, l'asinelli, gli semplici, gli poveri d'argomento, gli pargoletti, quelli ch'han discorso de fanciulli; quelli, quelli entrano nel regno dei cieli (...) ¹⁶.

Se il precedente storico del protestantesimo è indicato negli aspetti sovvertitori delle gerarchie e dei valori mondani del messaggio evangelico e in San Paolo ¹⁷, il precedente storico del cattolicesimo politico è certamente la religione politica dei Romani, la religione dei Greci, mentre il modello di civiltà nel quale la filosofia naturale, religione magica e potere politico si fondono in una unità culturale, è quello dell'antico Egitto. Non che Bruno pensi ad una « restaurazione egizia », ma il mito

¹⁴ *Dial. it.*, cit., p. 852.

¹⁵ *Ibidem*, p. 857.

¹⁶ *Ibidem*, p. 854.

¹⁷ Cfr. *ibidem*, p. 851, n. 11, e p. 876.

di quella civiltà antichissima gli appare come l'espressione storica nella quale più efficacemente la religione si mondanizzava e agiva per il bene comune, affrancata dalle degenerazioni teologiche e dottrinali che sono la causa di sette, di divisioni che compromettono la pace civile e provocano la disobbedienza politica.

Quanto poi alla insensibilità dei protestanti, anzi alla loro avversione per le « computazioni » astronomiche, è molto probabile che Bruno abbia presente la condanna di Copernico da parte di Lutero avvenuta ancor prima della pubblicazione del *De Revolutionibus orbium* e anche della *Narratio prima*, e resa poi canonica verso la metà del secolo quando Melantone oppose a Copernico il senso comune, la fisica di Aristotele e l'autorità della Scrittura¹⁸. Lo stesso accenno all'indifferenza per gli studi cosmologici lo si ritrova nel clamoroso sonetto *In lode dell'asino*:

Che vi val, curiosi studiare
Voler saper quel che fa la natura
Se gli astri son pur terra, fuoco e mare?
La santa asinità di ciò non cura.

Del resto quando Bruno vuole indicare direttamente una paternità filosofica all'elogio della ignoranza indica proprio S. Agostino che

testifica che la ignoranza più tosto che la scienza ne conduce a Dio,
e la scienza più tosto che l'ignoranza ne mette in perdizione.

Certamente quindi nella *Cabala* Bruno ha un obbiettivo polemico che non può essere identificato con le « tenebre medioevali », tant'è la stima filosofica che Bruno mostra di avere di Tommaso, di Alberto Magno e dei « barbari frati » della filosofia francescana di Oxford, in questo aspetto veramente erede della posizione critica di Pico della Mirandola nei confronti dell'umanesimo filologico. Ma questo obbiettivo polemico può essere identificato con quel ritorno della barbarie e restaurazione di « leggi porcine » che gli pare sia la Riforma protestante e con essa tutta la tradizione cristiana da San Paolo ad Agostino.

L'Agostino che giungeva a Bruno era certamente filtrato attraverso l'utilizzazione che Calvino ne aveva fatto in una maniera così frequente e vigorosa. In questo contesto non era soltanto la drammatica immagine del peccato che gli compariva innanzi, ma quella del teologo cri-

¹⁸ A. KOYRÉ, *La révolution astronomique (Copernic, Kepler, Borelli)*, Paris 1961, pp. 18-20.

stiano che distrugge il senso della repubblica terrena degli antichi, che considera Caino il fondatore delle città, che reputa tutto ciò che è naturale come corrotto, che vede il Cristo al centro dei tempi del mondo, il filosofo che aveva iniziato la cristianizzazione del platonismo falsificando la sua genesi pitagorica, che, in particolare, aveva negato l'antichità degli Egizi, l'esistenza degli antipodi, la cui norma nella lettura della Bibbia era tale per cui, prima di tutto, dobbiamo credere ai fatti e solo in un tempo successivo possiamo ricercare il loro significato spirituale¹⁹.

Rispetto a ciascuno di questi motivi Bruno aveva la sua risposta opposta: il peccato non esiste se non come colpa sociale, la civiltà politica romana è un esempio di virtù morale, la nascita della civiltà è dovuta alla sola natura dell'uomo che vuole sopravvivere, la natura è legge alla filosofia e all'etica, il Cristo è un profeta come ve ne furono altri; il platonismo ha la sua verità più profonda nel pitagorismo, dalla civiltà egizia discende ogni altra civiltà, le navigazioni dei tempi moderni hanno mostrato l'esistenza degli antipodi, la Bibbia è un testo morale, e non il solo, del profetismo ebraico. Sono motivi che noi vedremo di sviluppare di volta in volta, ma che era necessario richiamare globalmente qui perché solo così è possibile comprendere bene anche l'enfasi bruniana nel denunciare la « santa asinità » riformata e la posizione di Agostino come « laudator » dell'ignoranza come strada che conduce a Dio.

Nella descrizione dei vari tipi di ignoranza o di asinità emergono sostanzialmente tre tipi: il primo modo per essere asini è quello di ritenere che ciò che unisce il nostro intelletto all'oggetto intelligibile « è una specie di ignoranza, secondo gli cabalisti e certi mistici teologi », il secondo è quello che deriva dall'atteggiamento scettico, il terzo modo per essere asini è seguire l'atteggiamento di Paolo di Tarso e di altri « teologi cristiani » che ritengono che i principi del cristianesimo siano evidenti « senza ogni dimostrazione ed apparenza ». Con la prima asinità pare probabile che l'obbiettivo sia la posizione di Pico della Mirandola: lo fa pensare l'unione che Bruno evidenzia tra la Cabala ebraica e la teologia negativa cristiana dello Pseudo-Dionigi. Con la seconda asinità Bruno, come si vedrà meglio, farà riferimento alla rinascita scettica; con il terzo modo di essere asini infine è indicato l'atteggiamento di chi ritiene che la verità sia « rivelazione » divina e difatti esso viene raffigurato « per l'asina con il suo pulledro che portano sulla schiena il re-

¹⁹ Su questo punto cfr. B. SMALLEY, *The Study of the Bible in The Middle Age*, Oxford 1952, p. 23.

dentor del mondo ». Ma « queste tre specie di ignoranza si riducono, come tre rami ad uno stipe »²⁰. Questo significa che l'assunzione come verità della paradossalità della fede cristiana fa tutt'uno con la dottrina cabalistica e della teologia negativa intorno all'impossibilità di giungere alla conoscenza del primo principio e si unisce con la tradizione dello scetticismo.

Di fatti tutta la terza parte del secondo dialogo della *Cabala* è dedicata alla esposizione delle dottrine scettiche che è attinta direttamente dagli *Schizzi pirroniani* e dall'opera *Contro i matematici* di Sesto Empirico. Bruno segue con chiarezza il passaggio teoretico, illustrato da Sesto, secondo cui una corretta posizione scettica non può fermarsi a sostenere che l'origine sensibile della conoscenza, per la sua fallacia, infirma la possibilità di ottenere una verità oggettiva, ma deve anche sottrarsi a questa affermazione e sospendere sia l'assenso che il diniego: con il che, afferma Bruno,

si crea questa nobil scala de filosofie sin tanto che dimostrativamente si conchiuda l'ultimo grado della somma filosofia ed ottima contemplazione essere di quei che non solamente non affermano né negano di sapere o ignorare, ma né manco possono affermare né negare²¹.

Il Popkin, che ha studiato questa eco scettica nell'opera bruniana, non è andato tuttavia al di là del verificare che Bruno fu uno dei filosofi su cui la recente traduzione delle opere di Sesto lasciò una traccia immediata e facilmente verificabile²². Resta pur tuttavia il problema del perché di questa attenzione. Siamo certi che questo punto meriterà nuovi approfondimenti, ma ci pare che Bruno qui voglia dire che se si assume una posizione scettica ci si trova in un atteggiamento simile a quello dei protestanti. Ciò che certamente Bruno aveva in mente²³ era il *De vanitate et incertitudine scientiarum* di Agrippa. Ma non riusciamo a vedere con chiarezza che senso avrebbe avuto una polemica con i motivi fideistici di quell'opera²⁴, tanto più che il fatto importante è quello notato dal Popkin e cioè che Bruno non parla di un generico atteggiamento

²⁰ *Dial. it.*, cit., p. 876.

²¹ *Ibidem*, p. 906.

²² R. H. POPKIN, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen 1960, pp. 36-37.

²³ Cfr. *Dial. it.*, p. 838, n. 3.

²⁴ Cfr. P. ZAMBELLI, *A proposito del "De vanitate scientiarum et artium" di Cornelio Agrippa*, in « Riv. crit. di storia della fil. », 1960, fasc. III, pp. 166 ss.

scettico ma della tradizione dello scetticismo così come viene configurata da Sesto e del pensiero scettico dello stesso Sesto Empirico. In questo caso è facile supporre che avesse in mente l'edizione di Gentian Hervet del *Adversus mathematicos* del 1569. Lo Hervet era un personaggio fortemente impegnato in una rinascita religiosa cattolica e nella disputa teologica con i protestanti²⁵. Nella lettera dedicatoria al cardinale di Lorena metteva così in luce lo scopo della sua traduzione:

Quanto usui autem esse possit Sexti Empirici commentarius ad tuenda christianae religionis dogmata adversus externos philosophos, pulchre docet Franciscus Picus Mirandulanus in eo libro quo christianam tuetur philosophiam adversus dogmata externorum philosophorum;

infatti non vi è alcuna scienza umana che resista « si rationum et argumentorum oppugnetur machinis »; la quale « ... ne quidem dicenda sit scientia » se considerata alla luce della Rivelazione, « per quam et fide Deus apprehenditur, et Dei regnum acquiritur ». Ma rispetto al nipote del grande Pico vi è qualcosa di più: il pirronismo può essere utilizzato non solo per confutare i filosofi profani e miscredenti, ma anche contro gli « eretici » del tempo, i calvinisti.

Hoc cum ad gentiles et externos philosophos confutandos nobis sit adiumenti plurimum allaturum, non parvam quoque suppletabit copiam adversum nostri temporis hereticos, qui quae sunt supra naturam naturalibus metientes rationibus, quae sola fide percipi et apprehendi possunt, non intelligunt quia non credunt. Nam cum quae sunt mere naturalia, adeo sint ad percipiendum difficilia, ut quaecumque de eis dixeris aut cogitaris, facile evertantur: quid mirum si quae sunt supernaturalia, ingenii humani captum superant? ²⁶.

La polemica contro i riformati condotta in questi termini avrebbe riportato in piena luce quella dimensione fideistica del credere vero ciò che è rivelato in contrasto con qualsiasi argomentazione ragionevole. Le due figure di asino delineate da Bruno, lo scettico e colui che assegna alla Rivelazione un valore di verità superiore a qualsiasi argomento dimostrativo sono probabilmente unite in una prospettiva culturale oggettiva. Nel testo che abbiamo citato dalla prefazione di Hervet si ac-

²⁵ Cfr. H. BUSSON, *Le rationalisme ecc.*, cit., pp. 264-265.

²⁶ SEXTI EMPIRICI [...] *Adversus mathematicos* [...] GENTIANO HERVETO AURELIO interprete [...], Antverpiae MDLXIX, pp. a 2-3 (copia usata BNB, B XVI 6, 077).

cenna all'opera di Gian Francesco Pico della Mirandola, come a colui che ha dimostrato, servendosi delle ragioni degli scettici, come la ragione umana, quando non sia guidata dalla rivelazione, si disperda in una lunga serie di filosofie contraddittorie tra loro, ciascuna delle quali può essere messa in crisi da un'altra ²⁷. Troppo poco, forse, per dire che Bruno — nel suo radicale anti-cristianesimo — poteva ravvisare nella posizione di Gian Francesco Pico la conseguenza naturale, piuttosto che il rovesciamento, della cabala ebraica e cristiana, della teologia negativa e del sincretismo religioso del grande Mirandolano, e così dare finalmente un volto a tutti e tre gli asini che confluiscono in unità nell'asino « archetipo ».

È molto probabile però che dopo l'esordio anti-protestante che abbiamo veduto, attraverso la disamina dello scetticismo il Nolano stia conducendo una polemica anti-cristiana guardando in direzione di aspetti della contro-riforma cattolica che egli non condivideva. Sotto questo profilo noi toccheremmo con mano due punti importanti tra loro connessi: l'uno secondo cui il cattolicesimo di Bruno in realtà è sempre stato un cattolicesimo « politico » ed averroista, l'altro che ci rende avvertiti del fatto che il tipo di contro-riforma cui, almeno idealmente, prende parte Bruno, rappresenta una strada diversa da quelle che storicamente sono apparse in competizione tra loro. L'atteggiamento contro-riformista di Bruno nasce da una matrice che è completamente machiavellica e averroista e se, di fronte alla prova dell'esperienza politica e dei fatti, l'idea della violenza armata nei confronti della dissidenza religiosa si trasformerà in un invito alla tolleranza e alla moderazione, non di meno questo nuovo atteggiamento sarà ancora da ricondurre idealmente all'indifferenza filosofica nei confronti della religione, a patto che essa compia l'ufficio di favorire lo sviluppo del vivere civile secondo le naturali necessità.

Questa analisi può forse dare ragione anche del breve dialogo che accompagna la *Cabala*, l'*Asino Cillenico*. Quivi Bruno sostiene due posizioni. Per un verso enuncia alcuni temi della sua filosofia naturale per cui tutti i viventi sono riconducibili alla dimensione naturale dell'Uno. Per altro verso, in una situazione solo apparentemente comica, Bruno

²⁷ Sulla figura di G. F. Pico cfr. R. H. POPKIN, op. cit., pp. 19-21; A. COR-
SANO, *Il pensiero religioso* ecc., Bari 1937, pp. 54-64; E. GARIN, *Storia della filo-
sofia italiana*, cit., vol. II, pp. 588-594.

sostiene il suo diritto ad entrare nella accademia pitagorica e a chi gli nega questo diritto, risponde così:

Questo, se studioso di qualsivogli setta lo può dire, non può essere ragionevolmente detto da Voi altri pitagorici, che con questo, che negate a me l'entrata, struggete gli principi, fondamenti e corpo della vostra filosofia ²⁸.

Pitagorici e neoplatonici, — che però non avevano del tutto abbandonato Aristotele — erano proprio gli studiosi inglesi anti-oxoniensi, astronomi e matematici tra i quali, come abbiamo già veduto, non manca un'eco copernicana. Nomi come Recorde, John Dee e Thomas Digges sono ormai abituali in questo contesto ed è naturale supporre una qualche relazione tra Bruno e questa corrente scientifica ²⁹. E Bruno non solo si lamenta della sua esclusione, ma proprio alla fine del dialogo giunge Mercurio che dice:

Parla dunque tra gli acustici: considera e contempla tra matematici; discuti, dimanda, insegna, dichiara e determina tra fisici; trovati con tutti, discorri con tutti, affratellati, unisciti, identificati con tutti, domina a tutti, sii tutto ³⁰.

Il desiderio di Bruno appare quello di una sua *leadership* culturale, ma non vi è da stupirsi se essa non gli veniva affatto riconosciuta. Un personaggio come Dee per il quale, quello che « chiefly wanted to learn from the angels was the secrets of natura » ritenendo che questo fosse un livello più elevato di ricerca scientifica, e che, come Pico, era un cristiano molto devoto ³¹, come avrebbe potuto guardare ad un'opera come la *Cabala*?

In una pagina più lontana nel tempo, Toland racconta che alla corte di Elisabetta vi erano uomini straordinari che discutevano di tutto: « Essi tenevano abitualmente conferenze private in cui parlavano di ogni cosa liberamente e senza veli, essendo sicuri dalla censura e dagli errori dei profani (...). L'esempio più notevole della loro libertà di pensiero e della loro prudenza, è appunto il libro dedicato a Sir Philip Sidney, uno dei principali rappresentanti di questo circolo di cui facevano parte il signore di Castelnuovo de la Mauvissière, Fulk Greville, più tardi Lord Brook, oltre a Sir Christopher Hatton, Sir Walter Raleigh, Sir

²⁸ *Dial. it.*, cit., p. 921.

²⁹ F. R. JOHNSON, op. cit., *passim*; R. H. KARGON, op. cit., pp. 7-9; G. AQUILECCHIA, *Introduzione ecc.*, cit., pp. 38-53.

³⁰ *Dial. it.*, cit., p. 923.

³¹ F. A. YATES, *Giordano Bruno ecc.*, cit., p. 149.

Ambrose Philips »³². Da una parte abbiamo un Bruno che considera — del resto a ragione — la sua filosofia come la sintesi della rinascita pitagorica, platonica e l'inveramento metafisico e cosmologico del copernicanesimo che l'Osiander, « asino ignorante e presuntuoso », aveva presentato come un'apotesi calcolatoria; dall'altra abbiamo il Bruno averroista in religione, fautore dell'autorità dello stato, e libertino. In una lettera dell'86 di Corbinelli, che da Parigi scrive all'amico Pinelli a Padova, si legge a proposito del soggiorno inglese di Bruno: « (...) ha lasciato scismi grandissimi in quelle scuole (...) »³³. Probabilmente l'accento va al di là del ricordo della polemica con gli oxoniensi sul copernicanesimo, e investe tutto il ruolo assunto da Bruno a Londra: il suo stesso contrasto con quei « pitagorici » che non lo riconoscevano come l'interprete conclusivo della nuova « aurora » filosofica, la sua polemica antiprottestante, la stima pubblica che si era fatto al punto che Elisabetta lo considerava un « ateo »³⁴, la sua continua e sotterranea proposta del suo pensiero come cultura dei ceti dirigenti dello Stato moderno.

Dopo questo cammino possiamo forse cercare di dare un'interpretazione di ciò che significa il mito di Prometeo per Bruno. Esso è culturalmente l'eroe anti-agostiniano e anti-calvinista, è l'oppositore dello scetticismo che si allea ad un neo-fideismo cattolico per dare luogo ad un'apologetica anti-prottestante.

Tutte queste posizioni sono la restaurazione della « barbarie ». Prometeo è, all'opposto, il simbolo dell'orgoglioso privilegio di un conoscere che — contro le degenerazioni dei pedanti — ha la sua garanzia nella struttura naturale dell'uomo. Il mito di Prometeo corrisponde all'apologia dell'eroe intellettuale e « melanconico » degli *Eroici Furori*. Per questa strada « traversa » si può forse comprendere come il neoplatonismo degli *Eroici Furori* e l'aristotelismo politico ed etico dello *Spaccio* siano connessi in una vissuta e storica esperienza di pensiero, la quale rischia di essere fraintesa se si guarda solo, un po' in astratto, ai contenuti culturali e alle loro tradizioni che entrano a costituirli.

³² Cit. da N. BADALONI, *Appunti ecc.*, cit., p. 501, cui va il merito della scoperta dell'importante testimonianza.

³³ Cit. in F. A. YATES, *Some New ecc.*, cit., p. 181. Le lettere di Corbinelli a Pinelli sono manoscritte alla biblioteca Ambrosiana di Milano e sono già state studiate da altri punti di vista; cfr. op. cit., p. 175.

³⁴ LAGALLE, *De phenomenis in orbe lunae*, 1612: « Brunus... ab Elisabetha Angliae ἀπιστος καὶ ἀσεβής καὶ ἄθεος cognominari meruit », in GALILEI, *Opere*, ed. naz., III, I, p. 352. Devo la notizia a G. AQUILECCHIA, *Intr. a La Cena delle Ceneri*, cit., p. 128.

2. - « IL SENSO SARÀ LO STESSO INTELLETTO ».

L'anima è una sola, eterna e immutabile; essa dà vita ad ogni organismo che emerge dal seno della materia. Il molteplice che appare è variazione continua, vicissitudine perenne: la generazione e la corruzione, il nascere e il morire non sono vita e morte: così esse appaiono all'osservatore il cui orizzonte è situato in una temporalità che non riesce a trascendere. È l'illusione che deriva dal considerare essenziale il proprio precario apparire, la propria autofinalizzazione e il desiderio di continuare ad esistere, il naturale e irragionevole orgoglio del finito. L'illusione della realtà della generazione e della corruzione è simile all'illusione sensibile sulla finitudine dell'universo. Il vizio dello sguardo che attribuisce all'oggetto la debolezza della propria origine finita, l'incapacità ad un'elevazione che la sconti nell'ascesi gnoseologica. La totalità e l'infinito non sono l'evidenza dell'esistenza comune, sono una conquista tormentata che esige una metamorfosi la quale sottragga la vanità umana dal permanere nella sua condizione umbratile.

Questa conquista ha un suo metodo, ma non un metodo generalizzabile, ripetibile, pubblico e comunicabile. È il metodo di un'esperienza eccezionale: il metodo per la conoscenza dell'infinito coimplica l'esistenza del ricercatore. Non si tratta di una tecnica che può essere trasmessa, insegnata e ripetuta, il metodo è un modo di esistenza, esso è condizionato dal temperamento fisico, dalla capacità a non orientare la propria esistenza secondo scopi inferiori, a non sentire la solitudine come un dolore, il misconoscimento come una perdita, la mancanza di ricchezza come una privazione. Jaspers diceva che Bruno non aveva altri mezzi per portare una prova della verità della sua filosofia che la sua propria esistenza¹. Il metodo della conoscenza per Bruno ha la sua legittimazione nell'esame della possibilità del conoscere come modalità di esistenza dell'organismo umano in ordine alle ragioni metafisiche che sono comuni a tutti gli esseri viventi.

¹ J. JASPERS, *Der philosophische Glaube*, München 1951, pp. 11-12.

Il problema del metodo del conoscere nasce da una duplice matrice: in due modi si può infatti istituire un rapporto tra il soggetto e l'oggetto. Vi è una metodologia della conoscenza che si riferisce alle costanti archetipe che costituiscono la trama della natura ed essa viene fondata sulla struttura dell'immaginazione, poiché immaginare significa esplicitare il sistema di nessi che, come esistono nella nostra mente, così esistono anche nella natura. Questa è la metodologia della conoscenza della molteplicità vivente che in quanto esplicita il sistema di relazioni che esistono tra le cose è in grado di fornire un apparato idoneo ad intervenire tra le cose stesse, provocando unioni e relazioni nuove. La concezione del microcosmo di origine ermetica, la mente che riflette in se stessa la totalità del reale, è la fondazione di questa metodologia che ha la sua certezza nella corrispondenza tra la cosa e il simbolo, tra la relazione mentale, tra i simboli, e la relazione naturale tra le cose.

Ma vi è anche il livello in cui l'intelletto si libera dalla condizione del molteplice e ascende ai principi che costituiscono la molteplicità e, infine, all'unità naturale che è l'unità di tutti i principi e di tutti gli esistenti. Essa richiede una metodologia « scientifica » diversa che è connessa con le attitudini del singolo a distogliere se stesso da tutti gli elementi dispersivi della vita; essa ha la sua radice nella unilaterizzazione dell'eros, sì che né fame, né tempo, né rischio della vita possono impedire questa suprema affermazione di sé. La prima è una metodologia che consente la comunicazione: anzi chiunque voglia conoscere come ricordare, è in grado anche di ricordare l'enciclopedia del sapere. Essa dunque è una tecnica che per sua natura è comunicazione e quindi possibilità di ripetizione. La memoria infatti è una qualità antropologica molto più comune di quelle che siano le qualità naturali per costruire una conoscenza della totalità naturale.

Ma sia la mnemotecnica gnoseologica che l'ascesi all'unità sono due metodologie scientifiche. Esse riflettono nel loro essere metodo qualitativo la struttura qualitativa della natura. Fondamento dell'arte, aveva detto Bruno nel *De Umbris*, è pur sempre solo la natura che spontaneamente offre la possibilità di essere conosciuta. Sulla prima metodologia della conoscenza vi sono già importanti ricerche che abbiamo avuto occasione di ricordare. La seconda « metodologia » coincide con quella che abbiamo chiamato l'apologia dell'eroe intellettuale. Essa potrebbe anche essere chiamata la metodologia prometeica. Ma prima di giungere al chiarimento di questo problema bisognerà analizzare quelli che sono i fondamenti naturali qualitativi sui quali poggiano in definitiva le due

metodologie scientifiche, i quali garantiscono la oggettività conoscitiva cui tramite quelle metodologie si perviene.

Per affrontare questo tema prenderemo l'avvio dall'esame di una parte del *Sigillus* dove Bruno ha uno scopo fondamentale, quello di mostrare che il conoscere è una modalità dell'esistenza naturale o dell'animazione che deriva da una medesima fonte metafisica, l'anima del mondo. Se è vero, afferma il Nolano, che ogni livello del conoscere è strettamente connesso con quello successivo — senso, immaginazione, ragione, intelletto —, ciò significa che tutti questi gradi sono differenze che provengono da una unità metafisica, allo stesso modo che a quell'unità va riferito il sentire, il respirare, il movimento delle forme inferiori di vita rispetto all'uomo. L'unità metafisica dei vari livelli di conoscenza è identica all'unità dell'animazione che contraddistingue tutti i viventi. Essa differisce negli effetti che si possono osservare e, sotto questo profilo, si può parlare di un livello vegetativo, sensitivo e razionale. La differenza di funzione nell'azione universale dell'anima, come Bruno ripete qui innumerevoli volte, deriva dalla diversità delle specie e dagli organismi che l'anima si trova a vivificare. Naturalmente ciò comporta una graduazione degli esseri, ma questa graduazione deriva esclusivamente dalla complessione corporea di ciascuno d'essi. In una celebre pagina della *Cabala* questa tesi — che avremo modo di riprendere quando si tratterà di esaminare il valore dell'uomo come essere naturale che provoca la civiltà — sarà sviluppata a fondo.

La conoscenza dunque è un modo dell'essere naturale, la garanzia prima della possibilità che essa pervenga al suo fine è nell'immanenza dell'azione dell'anima sul composto corporeo. Il problema della conoscenza scientifica è a sua volta orientato secondo l'oggetto del conoscere: il molteplice o la sua unità. Determinato l'oggetto deriva il problema della tecnica gnoseologica o della metodologia.

Nell'analisi che Felice Tocco ha fatto dei quattro gradi della *progressio* conoscitiva presenti nel *Sigillus* — *sensus*, *imaginatio*, *ratio* ed *intellectus* —, risulta con chiarezza come Bruno qui ricalchi la gnoseologia plotinica². Ma ciò che importa non è il punto di partenza, quanto quello di arrivo e per poterlo precisare non ci resta che vedere a contatto con il testo come si vengano sviluppando gli elementi che in generale abbiamo già richiamato.

² F. Tocco, *Le opere latine ecc.*, cit., pp. 363-365.

Il senso, afferma Bruno, non conosce propriamente gli oggetti che sono fuori dall'anima, ma il suo ufficio piuttosto è quello di annunciarli al soggetto che conosce. I Platonici — e qui l'osservazione critica è rivolta a Plotino — ritengono che il senso sia « nostro » perché noi sempre siamo in condizione di sentire: al contrario l'intelletto deve essere considerato come separato perché non tanto esso inerisce a noi, quanto siamo noi che cerchiamo di elevarci alla sua altezza. Ma, dice Bruno:

fallunt et falluntur ita dicentes; magis enim convenit ut intellegamus et 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, quantumvis non ille nobis perpetuo praesens, et consequenter non semper ille noster, quia non semper intendimus, nec semper illuminamur³.

La condizione dell'intelletto è di essere sempre in noi, è il nostro *intellegere* che è una funzione che non sempre ha luogo. La conquista del permanere nell'*intellectus* infatti richiede un metodo o una iniziazione.

È consuetudine, prosegue Bruno, distinguere il senso in due modi: quello inferiore, per il quale non si percepisce la natura o la qualità della cosa e si avverte soltanto una certa « affectio » che proviene dalle qualità corporee che si percepiscono, e quello superiore che percepisce sia natura che qualità dell'oggetto. Il primo è delle piante, il secondo è tipico degli animali. Ma vi è una terza dimensione del senso, quella che permette ad Epicuro di ritenere che ogni conoscenza umana sia da ricondurre al livello della sensibilità. Dal nostro punto di vista, conclude il Nolano, tutte e tre le distinzioni possono essere ricondotte ad un solo principio:

Mens enim, quae universi molem exagitat, est quae a centro semen figurat, tam mirabilibus ordinibus in suam hypostasim educit, adeo egregiis technis intexit, exquisitissime plantas lapidunque adhuc spiritu vitae non carentium venas characterizat et impingit, a quibus omnibus animales virtutes effluere satis est compertum iis, qui in naturalium consideratione non caecutiunt⁴.

Ogni modalità del senso proviene dunque dalla stessa mente: vi è una corrispondenza tra il corporeo e l'animazione: essa indica un ordine razionale nell'universo, un ordine che è nella continuità degli esseri e delle loro funzioni.

³ *Op. lat.*, II, II, p. 173.

⁴ *Ibidem*, p. 174.

Anche riguardo all'immaginazione tra i Platonici e gli Aristotelici (Plotino e gli averroisti) è consuetudine fare una distinzione. Essi sostengono che noi sperimentiamo un tipo di immaginazione che è partecipe del conoscere e del giudicare e, sotto questo profilo, essa appare omogenea alla ragione. Ma vi è un altro tipo di immaginazione che non interviene nel processo del conoscere, ma piuttosto è condotta dall'istinto ad alimentare le passioni del corpo. Questo secondo tipo di immaginazione sarebbe « in brutis sine prima ». Anche qui la risposta di Bruno è del tutto analoga a quella che gli era servita per mettere in crisi la duplicazione della struttura sensoriale:

Facilius enim est carpere, quam demonstratione concludere intellectum in omnibus pro sua ratione non inditum et insitum, individuamque mentem magis intimam esse rebus quam ipsas dividuas sibi posse, eamque ita foecundam esse, ut in omnibus pro captu proprium patriat intellectum, quem libere sensum mentemve propriam vel instinctum possis appellare, dummodo bene sentias ⁵.

Si può quindi fare una differenza tra istintualità e processo della conoscenza, ma deve essere chiaro che questa distinzione deriva dalla diversità di funzione, non da una differenza di ordine metafisico delle facoltà. Varia infatti la partecipazione dell'intelletto, ma varia « pro rerum diversitate et multitudine specierum ». Questo conduce a due considerazioni tra loro strettamente connesse. Contrariamente a Plotino e a Ficino, Bruno vede nella progressione dei gradi della conoscenza non un'accezione a livelli distinti tra loro, ma una progressione del livello iniziale che, ampliando le sue funzioni e qualitativizzando i suoi compiti, diviene imaginatio, ratio, intellectus ⁶. Se in ogni livello della conoscenza vi è una partecipazione dell'intelletto si potrà concludere che « sensus erit intellectus ipse ». Il riconoscere la continuità gnoseologica dal senso all'intelletto, come una diversa specificazione della stessa forma, è del tutto parallelo al sostenere che, poiché è una medesima mente, la quale, secondo la diversità delle specie e degli organi che si trova a vivificare, provoca conseguenze diverse, comportamento istintuale e discorso intellettuale, diversi nelle funzioni, hanno la stessa radice metafisica. L'unità metafisica della natura si ritrova nell'unità dei processi gnoseologici. Tutto appartiene all'identico essere naturale, e natura è anche il risultato ultimo dell'ascesi gnoseologica

⁵ *Ibidem*, p. 175.

⁶ *Ibidem*, p. 176.

dell'eroe. Per questa ragione nella sua impresa eccezionale egli modifica il suo stato naturale: questa è la ragione per cui altera i suoi « vincoli » con gli oggetti, muta il suo atteggiamento nei confronti della morte, afferma la sua indifferenza nei confronti dei beni materiali. Ma questa metamorfosi è una possibilità della natura, uno dei vincoli che si possono stabilire quando il soggetto del vincolare trasformi la natura del suo stesso « eros ».

La struttura della critica bruniana al neoplatonismo si riproduce tal quale nell'esame della *ratio* e dell'*intellectus*. I platonici sostengono che vi sono due intelletti: uno che procede in maniera argomentativa, l'altro in maniera intuitiva. Ma perché — si chiede Bruno — non potrebbe essere lo stesso intelletto che talora procede per intuizione e altra volta procede per argomentazioni e per discorso? ⁷. Questa è probabilmente la critica all'ascesi plotinica dove il sapere discorsivo, che era tipico della molteplicità, non ha più efficacia: sarà, come abbiamo veduto, nel *De la Causa* che Bruno avrà occasione di sperimentare un'ascesa gnoseologica all'Uno di natura discorsiva e dimostrativa.

Come nella concezione della metafisica Bruno cerca di svolgere un'operazione sincretistica nei confronti di Averroè, lo stesso avviene anche nella analisi delle facoltà del conoscere. Già nel *Sigillus* vi è un accenno alla concezione averroistica dell'intelletto abituale, quando sostiene che dall'*intelligere* nasce « secundum memoratum, quod intellectus adeptus et in habitu consuevit appellari » ⁸. È l'immagine averroistica della oggettività del sapere come immortalità che Bruno ha in mente, concetto che il Nolano trasborderà nella concezione di un *augmentum* del sapere nel succedersi delle varie epoche. Ma qui ciò che maggiormente conta è che Bruno cerca di dare una sua interpretazione del rapporto tra intelletto agente e intelletto potenziale. Com'è noto per Averroè tanto l'intelletto possibile quanto l'intelletto agente si devono considerare eterni e separati. Bruno invece assimila il concetto di intelletto agente alla sua concezione dell'Anima universale in quanto ontologicamente separata come causa dei composti in cui entra a far parte, mentre l'intelletto possibile non solo è immanentizzato nella vita corporea degli uomini, ma è esso stesso agente, dato che la presenza in lui dell'Anima lo fa diventare attualità conoscitiva ⁹. La stessa posizione la

⁷ *Ibidem*, p. 177.

⁸ *Ibidem*, p. 163.

⁹ *Dial. it.*, cit., pp. 1043-44.

ritroviamo, sviluppata con maggiore ampiezza di argomenti, nella *Lampas triginta statuarum*. Se i filosofi, afferma Bruno facendo riferimento certamente agli aristotelici averroisti, possono parlare di un intelletto separato, questo, per essere sostenuto in maniera corretta, si deve intendere nel senso che l'intelletto non è relativo alle cose particolari e non è una loro parte. La separazione dell'intelletto dalla molteplicità deve essere intesa in una maniera determinata: quando l'aggregato corporeo cessa di esistere, cessa anche l'azione dell'intelletto senza per questo pensare che esso muoia con lo stesso aggregato. Se si vuol fare un paragone si può dire che il rapporto tra l'intelletto universale e i nostri intelletti è identico a quello che vi può essere nella operazione del vedere tra i nostri occhi e il sole: come è sufficiente un unico sole perché infiniti occhi possano vedere, così è bastate un solo intelletto agente perché infiniti individui possano conoscere¹⁰. Il tessuto teorico averroista è completamente trasportato nel neoplatonismo animistico di Bruno.

Da questo quadro risulta che la conoscenza è un modo dell'esistenza garantito dalla struttura metafisica che presiede ad ogni vicenda naturale. La garanzia della possibilità del conoscere, della corrispondenza tra l'oggetto e il soggetto consiste proprio nella omogeneità della loro costituzione. Questo tipo di fondazione qualitativa della certezza del conoscere è parallela alla non sussistenza del problema dell'immortalità dell'anima personale. Non c'è un'anima personale: ci sono vari modi di partecipazione all'anima universale, tra i quali il più elevato è quello della conoscenza dell'unità metafisica dell'essere. L'etica mondana che in Bruno si costruisce totalmente al di fuori dai valori che sono connessi con l'idea dell'immortalità personale è parallela a questo tipo di fondazione qualitativa della certezza del conoscere. Essa, a sua volta, ha nella riforma dell'arte della memoria e nell'esperienza erotica del « furioso » le sue metodologie adatte all'oggetto molteplice e all'Uno. Sono tutti temi che, come è stato ripetuto molte volte, assieme alla concezione qualitativa della matematica¹¹, escludono Bruno dalla grande corrente

¹⁰ *Op. lat.*, cit., III, pp. 48-49.

¹¹ Com'è noto anche la matematica in Bruno è « qualitativa ». È caratteristica la sua incomprensione del concetto di infinito matematico: all'opposto egli sostiene l'esigenza di un minimo come nella natura così anche nella matematica: « Tum naturae tum artis resolutio non est ad infinitum (...) », cfr. il primo dei *Theoremata minimi* negli *Articuli centum et sexaginta* ecc., in *Op. lat.*, I, III, p. 10. Come nella natura così anche nella matematica esiste di ciascuna qualità un minimo: « Non sunt duo pondera, longa, voces harmoniae, numeri, exaequata per omne », cfr. *De Minimo*, in *Op. lat.*, cit., I, III, p. 203. Ciascuna figura geome-

della scienza moderna quantitativa e sperimentale, che si fonda sulla collaborazione di piú persone e sull'idea di una sempre possibile progressività del sapere.

Storicamente non bisogna perdere di vista la connessione che è venuta spontanea tra certezza del conoscere derivata dalla qualità della Natura e idea della mortalità dell'anima personale, così come non bisogna dimenticare che l'immagine dell'infinità dei mondi ha la sua origine in una metodologia scientifica che ha il suo centro nella struttura dell'« eros »: la conoscenza dell'infinito con tutta la sua strumentazione intellettuale è dal punto di vista del « metodo » essenzialmente un eccezionale evento d'amore.

trica può essere misurata soltanto con se stessa, cioè con il proprio minimo. In questo quadro è naturale che Bruno non ritenga possibile fare calcoli in cui si presentino residui. Tra un arco e una corda è inutile stabilire rapporti di misura che potranno essere stabiliti solo tra arco e arco e corda e corda. È chiaro che in una storia che sottolinei la linea progressiva e positivamente emergente della matematica i contributi di Bruno si trovino emarginati.

3. - L'ANIMA E L'AMBIGUITÀ NATURALE DELL'UOMO.

La *Lampas triginta statuarum* è una delle opere più importanti di Bruno del « periodo di mezzo » che va dai dialoghi italiani ai grandi poemi latini. Noi prenderemo in considerazione quest'opera essenzialmente sotto due aspetti, l'uno è la riformulazione che vi ha luogo dei principi metafisici, l'altro la lunga disamina dell'Anima universale. Dal punto di vista dell'analisi dell'Anima universale sarà possibile trarre una serie di considerazioni chiarificanti sui temi tipici dell'antropologia bruniana.

Come è noto nel *De la Causa* i principi dell'essere naturale sono due, l'uno materiale e l'altro spirituale, entrambi riconducibili ad unità nell'unità dell'universo. Qui la posizione, nelle linee generali, non muta, solo che materia e anima vengono esaminati in relazione ad un sistema di principi che a loro volta costituiscono la loro realtà. Per quanto riguarda il principio materiale, esso è concepibile secondo la triade del Caos, della potenza passiva e recettiva, e della materia. Questa tripartizione corrisponde all'esigenza di una ripresa dei temi metafisici del *De la Causa* alla luce della concezione dello spazio infinito che Bruno aveva enunciato nel *De l'Infinito*. Il Caos è lo spazio ed è infigurabile, cioè non ha una statua che lo rappresenti perché non è sensibilmente immaginabile. Sebbene tutte le cose siano in eterno, è al Caos che va riconosciuta una priorità: niente può essere recepito se non vi è un ricettacolo preesistente. Rispetto alla materia esso ha la caratteristica di essere sempre nella condizione dell'indeterminatezza e della non definizione:

Deinde ipsum magis est unum quam materia, haec enim undique est terminabilis, definibilis, licet, indefinita et indeterminata, ipsum vero nusquam ¹.

Il Caos non agisce e non patisce, di tutte le cose è la più immobile: in lui ha luogo l'operazione dell'agire e quella del patire, fuori del Caos

¹ *Op. lat.*, cit., III, p. 10.

non c'è nulla, e niente può essere concepito. Ogni cosa che esiste, sia cosa indivisibile che divisibile, corporea o spirituale, che fa o che è fatta, non può che essere nello spazio. Senza di esso non ci sarebbe la determinazione spaziale delle cose: tuttavia non va inteso come un atto dal quale proceda l'esistenza e nemmeno come un composto della luce e della notte, cioè dell'intelletto e della materia². Se si vuole comprenderlo non bisogna fare ricorso a nessuna delle specificazioni di natura fisica. I nomi con i quali questa pura spazialità può essere indicata sono « vacuum, inane, plenum, locus, susceptaculum ». A ciascuna di queste denotazioni corrisponde una caratteristica dello spazio:

Dicitur enim vacuum propter aptitudinem ad capiendum, dicitur Chaos propter infigurabilitatem, dicitur inane propter innominabilitatem et indefinitam, dicitur plenum propter actualem continentiam, dicitur locus propter corporum in eodem vicissitudinalem translationem, dicitur receptaculum propter adaequationem dimensionum eiusque quae capiunt cum dimensionibus eorum quae capiuntur³.

Ma una spazialità come puro vuoto che non venga riempito da nulla è per Bruno un concetto impossibile a pensarsi: il vuoto deve essere riempito. La seconda struttura della triade dei principi materiali è infatti la potenza passiva o recettiva. Essa è una conseguenza necessaria dell'aver posto la pura spazialità come elemento indefinito. L'Orco, è questa la sua denominazione, è una « infinita voragine » che farà sí che il Caos possa concepire, desiderare, attrarre tutte le cose⁴. Al Caos segue quindi una mancanza, un desiderio infinito: « privatio parit appetentiam ». L'Orco o Abisso è il desiderio di essere, in se stesso non è nulla, ma è generatore di ogni vicissitudine, « omnia etenim ex hoc principio omnia esse desiderant »⁵.

La terza struttura materiale è la Notte che è la materia. Proprio in quanto, sostiene Bruno, vediamo succedere con un certo ordine diverse nature nella medesima insensibile materia, siamo condotti a concepire la materia come un soggetto immutabile ed eterno che si distingue da tutte le specie della natura⁶. Su questo « insensibile subiectum » « formarum peragitur vicissitudo »⁷. La sua caratteristica non è di es-

² *Ibidem*, p. 12.

³ *Ibidem*, pp. 15-16.

⁴ *Ibidem*, p. 16.

⁵ *Ibidem*, p. 19.

⁶ *Ibidem*, p. 24.

⁷ *Ibidem*, p. 25.

sere principio di qualche azione, ma piuttosto di essere sottoposta ad un principio di azione. È il primo dal quale deriva ogni cosa e il suo non esser principio attivo non deve portare a pensare che essa sia « non ens »⁸. Essa non esiste mai se non sotto qualche forma, infatti quando vediamo che una certa forma vien meno, la sua fine non comporta che possiamo trovarci di fronte alla materia priva di forma, ma piuttosto ad una trasformazione tra forma e forma⁹. Il fatto che la materia appaia sempre informata e che essa sia concepibile separatamente da ciò che è figurato soltanto tramite un atto di pensiero, e non secondo natura¹⁰, ha la sua ragione nell'unità della materia con la luce.

Ipsius nulla est natura, neque ipsa naturam habere dicitur, sed ipsa est natura seu naturae species, indistincta ab alia specie seu ab alia natura, quae est lux, e quorum coitu naturalia generantur¹¹.

L'immagine di una materia che strettamente unita con l'anima dà luogo ad una continua vicissitudine di forme è la riproduzione della teoria della generazione del *De la Causa*. L'inscindibilità naturale di materia e forma riproduce la concezione di una unità della natura.

Ma qui la problematica piú importante non si riferisce tuttavia alla concezione della materia che, negli stessi termini, si può ritrovare in altre opere, ma nel rapporto tra spazialità e materia. L'infinito, come è concepito da Bruno, non è un principio naturale dal quale derivi la materia come una sua produzione: sono le tre dimensioni, rispetto alle quali non è possibile stabilire una relazione di luogo, è il vuoto entro il quale avviene il movimento dei corpi. Tuttavia questo vuoto è un essere. Il concepire il vuoto come un essere significa anche rendere necessaria la concezione della infinità della materia. Un contenente che non contiene è un non essere. E se lo spazio è, esso deve contenere l'infinità della materia. La deduzione analitica che deriva dalla definizione dello spazio come essere reale che ha la qualità di contenere, garantisce della realtà di un altro essere che appare necessario per la non contraddittorietà della definizione e, per l'identità di definizione e di essere, per non affermare l'inesistenza dello spazio. È, in breve, l'applicazione del *principium plenitudinis* all'idea di spazio. Con la triade materiale della *Lampas* abbiamo la stessa concezione dell'*Infinito*, un'infinità spaziale, vuoto

⁸ *Ibidem*, p. 26.

⁹ *Ibidem*, pp. 26-27.

¹⁰ *Ibidem*, p. 29.

¹¹ *Ibidem*, p. 30.

in cui avviene il movimento dei corpi, estensione omogenea che ha in sé una materia infinita come infinità di corpi ciascuno dei quali è finito.

La triade dei principi « spirituali » inizia con il pater o mens o plenitudo. In questo uso dei termini possiamo riconoscere il sincretismo bruniano e le sue matrici culturali. Con il termine « mens » viene indicato che nella natura dell'Uno è di essere presenza vivificatrice nel molteplice. L'uno è più intrinseco alla sostanza delle cose e in ogni cosa singola di quanto esse non lo possano essere con se stesse¹². Con il termine « plenitudo » si indica la concezione dell'Uno come impossibilità di non essere la fondazione della molteplicità infinita. In esso, afferma Bruno riprendendo l'interpretazione che aveva dato già nei dialoghi italiani del Dio cusaniano, essere, potere e fare sono la medesima cosa, ed esso non può fare se non ciò che vuole: assoluta libertà e assoluta necessità coincidono. È, secondo l'immagine cusaniana, una sfera infinita dovunque eguale e nella quale ogni punto possa essere considerato il centro¹³. Con il termine « pater » il riferimento, come vedremo, può essere ragionevolmente considerato in ordine ad un'influenza ermetica.

Nella disamina dell'unità vi sono poi tutti i motivi tipici che percorrono la totalità dell'opera di Bruno: il volto dell'unità non lo possiamo vedere che in effigie¹⁴, il solo rapporto con l'unità è un'infinita ed interminabile ascesa « versus ipsum tantum tendendo, nunquam tamen attingendo »¹⁵.

La seconda struttura dei principi spirituali è l'intelletto. Il primo principio, padre o mente, « primus tantum intellectus dicitur attingere, a nullo autem praeterquam a semet ipso infinitus infinito aequari »¹⁶. L'intelletto è la fonte di vita, ed ogni cosa che esiste è in modo tale che possa concorrere all'ordine dell'universo: ciò che provoca l'ordine dell'universo è il primo intelletto che « ordinem illum intellegit et dicat »¹⁷. All'intelletto segue l'amore che qui viene identificato con l'anima del mondo. Come dal centro della « plenitudo » deriva la luce, dalla luce lo splendore, così l'intelletto fa seguito alla mente, e dall'intelletto procede l'amore. La mente soprassiede a tutte le cose, l'intelletto tutte

¹² *Ibidem*, p. 42.

¹³ *Ibidem*, pp. 38-39.

¹⁴ *Ibidem*, p. 43.

¹⁵ *Ibidem*, p. 42.

¹⁶ *Ibidem*, p. 42.

¹⁷ *Ibidem*, p. 46.

le vede e le distribuisce, l'amore costruisce e dispone il tutto. La mente, mentre pensa se stessa, conosce la propria somiglianza, « quae est verbum suum principium praedicans et referens »: da questa relazione deriva l'amore per quella bellezza. Per la costituzione del secondo universo il primo intelletto concepisce l'idea di se stesso e, in quella specie semplice, le idee di tutte le cose; infine, come diletta dalla loro specie, quasi stimolato da un certo calore, produce lo spirito che deriva da lui come deriva lo splendore dalla luce. Questo splendore riempie tutte le cose e come l'intelletto comprende tutte le cose in tutto, così questo fa tutte le cose in tutto, per cui è detto anima del mondo o spirito di tutte le cose¹⁸.

L'analisi di questo lungo passo bruniano consentirà di approfondire il discorso sulla triade spirituale. Ma, a questo proposito, è necessario considerare un altro punto della *Lampas*. Come al vuoto — dice Bruno — si oppone la « plenitudo » e come al vuoto fa seguito la mancanza, così alla « plenitudo » segue una « attivissima efficacia »; il primo intelletto, la prima idea, la fonte di tutte le idee. Dopo l'unità assoluta segue il principio di tutte le cose come dualità; alla dualità fa poi seguito l'emanazione della totalità come trinità. L'intelletto non ha alcuna figura poiché non è nulla di specifico (...), tuttavia, se vogliamo fare riferimento a qualche figura, allora è al circolo che bisogna riferirsi (...). Gli antichi teologi con il centro intendono la mente paterna, la quale, mentre si contempla, produce un circolo e genera il primo intelletto che chiamano il figlio; il primo principio compiacendosi con se stesso nell'immagine della propria essenza emette uno splendore che chiamiamo amore: l'amore nasce dunque dal padre che si contempla nel figlio¹⁹.

F. A. Yates in riferimento a questi punti della *Lampas* sostiene una influenza ermetica nel pensiero di Bruno facendo notare come nei testi del *Corpus hermeticum* appaia di frequente la descrizione della mente come Padre, il riferimento al Figlio di Dio come Verbum e alla luce e spirito come « anima mundi »²⁰. Questa tesi è plausibile, ma non deve essere considerata in maniera unilaterale. È certo che gli « antiqui theologi » di Bruno sono i « prisci theologi » di Ficino, tuttavia non dobbiamo dimenticare che anche in Plotino ogni ipostasi derivata è Verbum della precedente²¹ e che l'immagine del cerchio come figura del-

¹⁸ *Ibidem*, pp. 53-54.

¹⁹ *Ibidem*, p. 44.

²⁰ F. A. YATES, *Giordano Bruno ecc.*, cit., p. 310.

²¹ Cfr. *Enneadi*, V, I, 6-7.

l'intelletto è anch'essa plotinica²². Mentre laddove, riferendo l'opinione degli antichi teologi, Bruno fa cenno alla concezione dell'Amore come rapporto tra il Padre e il Figlio, piú che a Plotino, dove l'Amore è ipostasi che nasce propriamente dal rapporto fra l'Anima e l'Intelletto²³, può forse esserci persino un ricordo della teologia di Cusano che fa nascere l'Amore (o Spirito Santo) come rapporto tra il Padre e il Figlio²⁴. L'influenza del plotinismo in questa parte della *Lampas* non è certamente trascurabile: Mens, Intellectus e Anima o Amor sono determinate come un complesso sistema emanatistico. Anche se certamente esso viene usato da Bruno per mostrare che il primo principio non può essere che come Intellectus e poi come Amor. Ciò che interessa non è determinare i gradi dell'essere come sistema di ipostasi, ma determinare la necessità di ciascuno di essere determinazione dell'altro come propria realtà. Per questa strada il risultato finale è la relazione inscindibile tra l'Amore e la Materia come omogeneità sostanziale della natura. Per un cammino diverso nella *Lampas* si giunge allo stesso risultato del *De la Causa*.

Per non cadere nell'illusione di trovarci di fronte ad una ipotetica « rinascita » plotinica basta pensare che l'analisi che abbiamo fatto riguarda i principi « spirituali », e ad essa è correlativa l'analisi che Bruno ha condotto intorno alla determinazione dello spazio infinito come contenente l'infinità della materia. All'inizio quindi vi era già la divisione tra materia e anima tipica del *Sigillus* e, meglio precisata, del *De la Causa*. Lo scopo di Bruno è quello di giungere all'idea della unità metafisica dell'essere procedendo con due analisi che egli non aveva ancora fatte così a fondo: quella della necessitazione dell'infinità della materia e quella della necessitazione della Mens ad essere Amor. Nel primo caso egli usa della struttura teorica del « principium plenitudinis », nel secondo caso della struttura emanazionistica del plotinismo.

In questo quadro il richiamo agli « antichi teologi » ha per Bruno una chiara funzione sincretistica allo stesso livello che ha una funzione sincretistica l'utilizzazione dello schema emanatistico di Plotino. Siamo di fronte sempre al medesimo tentativo di Bruno di dimostrare che la sua filosofia è veramente quella che rimette in luce antichissime verità che il tempo e le vicende della cultura hanno cercato invano di oscurare. Il motivo è costante nella filosofia nolana ed ha il suo annuncio,

²² *Ibidem*, III, VIII, 8.

²³ *Ibidem*, III, V, 2.

²⁴ *De Docta Ignorantia*, ed. E. HOFFMANN et R. KLIBANSKY, cit., p. 19.

con un'uguale connessione con la sapienza egizia, già nel *De Umbris*²⁵. Per quanto poi riguarda i motivi plotinici è chiara la loro utilizzazione in un contesto filosofico che, al termine del processo, conduce ad una prospettiva analoga a quella del *De la Causa*.

La *Lampas* è importante soprattutto perché Bruno cerca di riformulare il raggiungimento del tema finale del *De la Causa* partendo da due differenti analisi: quella dello spazio e quella della Mens o pater o « plenitudo ». Da qualsiasi punto di vista si riprenda la disamina filosofica il risultato speculativo appare lo stesso. Spazio e Mens convergono nella determinazione dell'unità vivente, rapporto di materia e forma del cosmo. Come già nel *De la Causa* anche qui la struttura metafisica cui è dedicata un'analisi più approfondita, è quella dell'anima. Ciò non deve affatto meravigliare se teniamo conto che in Bruno la concezione della omogeneità naturale tra anima e materia non esclude affatto che ciascuna delle due possa essere concepita nella sua autonomia ontologica come causa. L'anima è tutta in tutto il corpo umano e in ogni sua parte, tuttavia non si esplica dovunque nella sua totalità, ma in un luogo è in atto in maniera animale, in un altro in maniera razionale, in un altro in maniera vegetativa, in un altro secondo « rationes » inferiori²⁶. Sono temi che noi già conosciamo proprio dall'analisi del *De la Causa* e dalla concezione gnoseologica del *Sigillus*.

Ma qual è la relazione di quest'anima universale con la struttura corporea dell'uomo? Noi sappiamo che tutto ciò che è animazione nell'uomo, come negli altri viventi, viene dalla presenza dell'anima; il sentire, il percepire, il vedere, il desiderare, i vari gradi del conoscere sono il risultato del rapporto tra l'anima e i vari organi corporei. L'uomo — dice Bruno — è un essere composto dalla sostanza intellettuale e materiale che si trova nel mezzo tra la natura superiore e la natura inferiore ed è unione di entrambe. Tuttavia la sua unità non è secondo la « ratio » di una sostanza semplice, ma di un composto formato di parti tra loro coordinate, così che egli ha capacità di operazioni nel mondo materiale e in quello incorporeo, ha attitudine alla conoscenza sensibile come a quella intelligibile.

Questa « ambiguità » dell'uomo Bruno la conosceva senz'altro dalla fonte fondamentale: il neoplatonismo cristiano di Ficino e di Pico. Tuttavia sarebbe un non piccolo errore di prospettiva non accorgersi del

²⁵ *Op. lat.*, II, I, p. 9.

²⁶ *Op. lat.*, III, p. 58.

significato diverso che l'« ambiguità » assume in Bruno. Per Ficino l'essenza dell'uomo è nell'esser anima, e l'ambiguità può essere risolta nel contraddire la natura corporea²⁷; per Bruno invece sarebbe uno sbaglio sia ritenere che l'uomo, « si de ipso magnifice magis sentire volumus », debba essere identificato con la sua natura interiore, cioè con il suo esser anima, sia considerarlo un animale che non presenta differenze apprezzabili rispetto agli altri animali²⁸. L'ambiguità è uno statuto naturale che non può mai essere risolto: qualsiasi soluzione essa abbia questa è sempre nell'ambito della natura. Il corpo può essere negato ma non per l'immortalità, ma per un'esperienza eccezionale come l'ascesi conoscitiva che non di meno è un'impresa naturale. E con ciò, cioè nell'affrontare un contrasto che è nella natura del proprio essere, consiste l'eroismo.

Un animale per Bruno è un essere composto di materia e forma come l'uomo, quindi vi è un'identità metafisica nella loro costituzione, tuttavia vi è una diversità che dipende sia dall'anima che dalla materia. Come infatti la materia viene disposta per organi e attitudini così l'anima può svolgere la sua azione. La differenza non è nel tipo di anima, ma nella modalità di essere della medesima anima nella struttura corporea. Questa differenza è visibile nei comportamenti dei viventi, negli oggetti che essi sono in grado di costruire. L'unità del genere umano è nella sua condizione, come vedremo, di costruttore di oggetti artificiali; la differenza tra gli individui dello stesso genere consiste in una differenza naturale per cui gli uni esercitano le attitudini che l'anima costituisce, limitandosi ai livelli più elementari dell'esistenza, e gli altri, i pochissimi, riescono ad ascendere ai livelli più elevati della conoscenza. L'ambiguità dell'uomo non è tra cielo e terra, tra eternità e tempo — ambiguità che passa per l'immortalità dell'anima — ma è definibile in ordine alla qualità di oggetti che il tipo di fervore amoroso di ciascun uomo riesce a possedere. L'identità di origine metafisica dell'uomo e di ogni vivente è parallela alla differenza tra uomo e animali e tra uomo e uomo.

La naturalizzazione dell'uomo in Bruno è correlativa alla fine dell'identità del genere umano in ordine alla possibilità di essere eterno in Dio o mortale nella materia. Essa anzi passa per la differenza naturale tra gli uomini, poiché ciò che definisce la qualità umana è l'oggetto che

²⁷ P. O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit., p. 355.

²⁸ *Op. lat.*, III, p. 239.

ciascun uomo riesce a fare proprio. In certa misura era quindi esatto ciò che notava Rodolfo Mondolfo quando sottolineava che « per la comprensione della sua etica, dobbiamo ancora partire dal principio essenziale della filosofia del Nolano, che è quello dell'immanenza dell'anima universale »²⁹. La concezione etico-politica di Bruno secondo cui vi sono élites politiche e intellettuali che dirigono la vita della comunità e « popoli rozzi » che vengono amministrati e diretti dalla legge giuridica e dalle norme religiose, ha il suo correlato proprio nella concezione che vuole un'unica anima per tutti i viventi e la differenza definibile solo in termini di capacità a costituire oggetti secondo le naturali attitudini. La stessa concezione di origine aristotelica della vita statuale come mezzo per provvedere alla felicità pubblica, è connessa con questa teoria. Il potere primario dello stato rispetto ai poteri di natura religiosa passa, dal punto di vista metafisico, per la concezione dell'anima universale e del suo modo di vivificare gli organismi secondo le loro differenze. Può sembrare curioso, ma non vi è dubbio che la naturalizzazione del neoplatonismo in Bruno è il correlato metafisico della mondanizzazione dell'etica sociale e della fondazione dei suoi valori.

L'anima — dice Bruno con un argomento che ricalca la concezione aristotelico-averroistica del rapporto tra forma e generazione — non è la virtù del seme ma ciò che agisce e che forma in lui e per suo tramite³⁰; essa governa regge e muove il corpo, il quale è da considerarsi piuttosto un suo strumento che non suo principio³¹. È l'anima che permette lo sviluppo del corpo dall'embrione e che lo rende efficiente e adatto a compiere le operazioni che gli sono proprie: l'anima secondo le diversità della materia, « effigit » tutte le diverse specie³². Ogni diversità nella composizione dipende dal modo dell'unione della materia e della forma sostanziale:

anima vero dicitur forma sine materia existens, et etiam necessario est, quia illi dominatur³³.

L'anima e il corpo — prosegue Bruno — concorrono alla costituzione del vivente non come un accidente e un soggetto, ma come due soggetti che

²⁹ R. MONDOLFO, *Giordano Bruno, in Figure e idee della filosofia del Rinascimento*, Firenze 1955, p. 105.

³⁰ *Op. lat.*, III, p. 241.

³¹ *Ibidem*, p. 242.

³² *Ibidem*, p. 244.

³³ *Ibidem*, p. 246.

si uniscono tramite lo spirito, dei quali soggetti il principale è l'anima, come reggitrice, governatrice e formatrice³⁴. È interessante notare che compare qui il concetto di « spiritus » che, nella stessa funzione che qui gli viene assegnata, avrà un rilievo fondamentale nel *De Rerum principiis*, nelle opere magiche, e nei poemi latini.

Non è il corpo — prosegue Bruno — che si appropria dell'anima, ma piuttosto il contrario: non bisogna credere che in un primo tempo la materia sia organizzata e solo dopo l'anima vi penetri, ma è l'anima ciò che costituisce la corporeità:

organizat quasi nervis, venis, arteriis et ossibus, materia circumquaque desumpta domicilium sibi fabrefaciens et intexens³⁵.

L'anima sussiste prima della unione con il corpo e permane dopo questa dissoluzione: questa caratteristica non è certo né degli accidenti né delle forme corporee³⁶. L'anima è l'elemento che determina nel composto il suo essere soggetto erotico: « ipsa praecipue amat, et per ipsam amamus et amari dicimur »³⁷. È nella stessa natura dei composti di essere eros: vita ed eros coincidono. Qualsiasi cosa che si corrompa o svanisce, come avviene per gli accidenti e per le forme materiali, o si trasforma in qualcos'altro, ma l'anima non svanisce perché non è un accidente, e non si modifica in qualche altra cosa perché è una sostanza semplice. L'anima passa ad operare altrove, a dare vita e quindi amore ad altri aggregati corporei³⁸.

Valeva la pena di intrattenerci sulla concezione bruniana dell'anima perché una trattazione così esauriente non si trova in nessun'altra opera. Dal punto di vista antropologico l'elemento più importante, cui in parte abbiamo già accennato, è il parallelismo tra l'omogeneità naturale del genere umano rispetto agli altri viventi e la differenza che corre tra gli individui dello stesso genere umano. Identità naturale e differenza antropologica hanno la stessa fondazione metafisica. Ma vi è una frattura all'interno del genere umano. In quanto l'uomo venga considerato per la sua struttura corporea, per le sue funzioni meno elevate, il senso e l'immaginazione, ha una volontà proporzionata ad essi che lo rende simile a tutti gli altri viventi che tendono a conservare il loro stato³⁹.

³⁴ *Ibidem*, p. 249.

³⁵ *Ibidem*, p. 251.

³⁶ *Ibidem*, p. 253.

³⁷ *Ibidem*, p. 254.

³⁸ *Ibidem*, p. 257.

³⁹ *Ibidem*, p. 154.

Questo amore di se stessi (*philautia*), come dal punto di vista cosmologico conduce alla teoria del movimento, così dal punto di vista antropologico conduce ad un incontro con la concezione materialistica della civiltà. L'uomo è dunque amore di sé, ricerca del soddisfacimento della propria mancanza, e il suo scopo è l'appropriamento di oggetti che gli consentano di essere. La sua natura erotica si manifesta in tutto l'arco del suo essere: nei « vincoli » che egli stabilisce con gli altri esseri viventi, nel rapporto che stabilisce con il mondo naturale. L'eros, che nasce dalla presenza dell'anima, è contemporaneamente legge dell'essere naturale che tende alla ripetizione nel ciclo della generazione e frattura della ripetizione naturale e creazione di oggetti artificiali. Così che l'ambiguità dell'uomo si manifesta nella stessa radice che presiede alla affermazione del suo essere il quale tende, contemporaneamente, all'identità con la natura e alla negazione della condizione naturale. Vedremo più avanti come si articoli in Bruno questo rapporto tra amore e lavoro.

Ora importa notare quella che abbiamo chiamato la differenza di qualità antropologica all'interno dell'unità naturale del genere. In quanto l'uomo venga considerato per il principio intellettuale che lo costituisce, l'anima, e questo elemento intellettuale tramite un esercizio di vita divenga il momento centrale della sua esistenza, emerge la figura del filosofo cui corrisponde la concezione della totalità. Ma sia l'eroe dell'intelletto che l'« antropos » passivo, capace solo di reiterare il ciclo naturale, l'uno al vertice della « sofia », l'altro all'ultimo gradino dell'ordine civile che deve essere retto dal ceto politico, hanno la medesima origine metafisica, lo stesso destino naturale. La perdita dell'uguaglianza in Dio si trasforma nella differenza naturale e quindi nella disuguaglianza di funzione sociale, di cultura e di conoscenza. La comune radice metafisica non impedisce affatto che nella natura si crei una scala degli esseri al cui vertice sta l'uomo eroico più simile agli dei che agli altri uomini per la missione che gli è propria o, meglio, per il tipo di fruizione erotica che è il divino commercio con la verità. Anzi è la identica metafisica che fonda naturalmente la disuguaglianza sociale e storica: la teoria del rapporto tra anima e materia fonda sia il furore eroico sia l'etica sociale dello *Spaccio*. Ma non perché in entrambi, come è stato detto, lo spirito è « attività », ma perché l'immagine della natura qualitativa bruniana è parallela alla differenza qualitativa degli uomini che è il presupposto sia della teoria della conoscenza, come avventura soggettiva irripetibile, sia dell'ordinamento dei valori della vita civile. Vi

è un'unità storica e vissuta in un pensiero che sfugge alle sintesi intellettuali che se ne vogliono fare.

Se non v'è più una sorte comune degli uomini nei confronti di Dio, vi è però una identità di destino naturale. Nessuno d'essi nella sua individualità può aspirare all'immortalità personale. L'anima dell'uomo non è nient'altro che la modalità particolare in cui, in un determinato numero del molteplice, si esercita l'azione dell'anima universale, sola eterna e indistruttibile. Di « individualità » dell'anima si può parlare solo in quanto tutti gli uomini sono diversi tra loro, nel loro vivere e nel loro operare: l'individuazione non conduce mai alla « sostanza individua ». La « dignitas hominis » sarà contemporaneamente nella gloria della sua civiltà e nell'ascesi all'ultimo livello del conoscere: mai nell'immortalità della sua anima. Il neoplatonismo, che ha perduto la sua trasfigurazione cristiana, può contemporaneamente essere la base filosofica per la teoria del conoscere e confluire in una visione materialistica e lucreziana del processo della civiltà. La figura del saggio antico imperturbabile rispetto alla dialettica felicità-dolore che « non si dismette, né gonfia di spirito », si riunisce a quella dell'uomo che per amore di sé costruisce, lavorando, un mondo a sua misura e, magicamente, cerca di far propri i poteri della natura.

Ciò che è definitivamente perduta è l'immagine cristiana dell'uomo, sia — per considerare esperienze culturali fondamentali per Bruno — come l'aveva restaurata il neoplatonismo di Ficino, dove la dignità dell'uomo era condizionata alla possibilità di dimenticare la propria corporea natura per costruirsi un possibile destino ultraterreno, sia nella più drammatica restaurazione della riforma protestante, dove il problema della salvezza è affidato alla non attingibile volontà di Dio.

L'umanesimo in questa filosofia animistica entra nella sua fase trionfante e crea le condizioni per due polemiche quasi immediatamente successive alla sua nascita: quella sulla sua inefficienza scientifica e quella intorno al suo ateismo. Ma al pensiero moderno essa offre anche un modello naturalistico entro il quale si fa strada l'immagine qualitativa dell'uomo come essere autosufficiente e la convinzione che il metro della sua dignità come della sua essenza è tutto nelle sue opere. Forse solo oggi stiamo sperimentando l'esigenza di spezzare quella sintesi e di riprendere in considerazione, per una ricostruzione, il primo dei termini che storicamente l'hanno costituita.

4. - L'APOLOGIA DELL'EROE DELL'INTELLETTO E LA DISEGUAGLIANZA.

Negli *Eroici furori* Bruno scrive:

l'ignoranza è la madre della felicità e beatitudine sensuale; e questa medesima è l'orto del paradiso degli animali; come si fa chiaro nelli dialogi de la *Cabala del cavallo Pegaseo* (...)¹.

Probabilmente se noi partiamo dall'analisi di questa proposizione, che collega tra loro due opere bruniane, avremo un punto di vista per comprendere qual è il motivo centrale degli *Eroici Furori* e qual è il metodo filosofico con cui questo motivo viene sviluppato. L'ignoranza è collegata con due elementi: quello « asinino », che già conosciamo, e con la « beatitudine sensuale ». Rispetto all'atteggiamento asinino che nega il valore etico della scienza o la possibilità oggettiva della conoscenza, la risposta bruniana è quella che ci è già nota: il conoscere è un processo naturale della vita ed esso ha la sua prima garanzia sulla struttura metafisica dell'uomo.

Negare il valore e la possibilità della conoscenza vuol dire non riconoscere qual è la natura dei principi dell'universo e come l'Anima universale, che infonde vita a ogni organismo, nell'uomo provoca il processo della conoscenza. Ma l'Anima universale deve essere intesa nei termini di un amore cosmico che pervade ogni vivente e che, secondo il modo della sua esplicazione, stabilisce la individuale modalità di esistenza. I due estremi in cui l'essere umano può venirsi a trovare sono quelli per cui ogni energia erotica ha il suo epilogo nella reiterazione del processo naturale, oppure quello per cui il desiderio umano tende ad impossessarsi di oggetti eccezionali tramite un eros che non è condizionato dalla corporeità, ma tende ad una sua totale trasfigurazione intellettuale. Nel primo caso noi abbiamo la « beatitudine sensuale », nel secondo caso l'amore diviene, per fare riferimento allo stesso passo

¹ *Dial. it.*, p. 975.

bruniano, « un tormento ». Il problema è quindi quello del sapere; il modo per arrivarvi è quello del superamento della condizione piú elementare dell'amore. In quanto alla determinazione dell'oggetto del sapere esso non può essere cercato altrove che nella stessa filosofia di Bruno, per quanto poi si riferisce al modo per conseguirlo — cioè la teoria dell'eros — è chiara l'influenza culturale del commento di Ficino alle *Enneadi* e al *Simposio* platonico².

Vediamo di iniziare la nostra analisi con la determinazione di quale sia l'oggetto del sapere. Quando Bruno delinea qual è il risultato ultimo dell'ascesi conoscitiva del protagonista dei dialoghi, il furioso, così scrive:

vede l'Anfitrite, il fonte de tutti numeri (...) perché dalla monade che è la divinitade, procede questa monade che è la natura, l'universo il mondo³.

L'oggetto del sapere è determinato esattamente negli stessi termini del *De la Causa* e del *De l'Infinito*: il modo di essere dell'Uno è quello di esplicitarsi nell'unità dell'Universo. Intorno al problema dell'oggetto da conoscere la critica fa giustamente riferimento al mito di Atteone, il giovane cacciatore che simboleggia « l'intelletto intento alla caccia della divina sapienza, all'apprensione della beltà divina »⁴. Nella sua caccia, cioè nella concreta ricerca dell'oggetto supremo del conoscere:

ecco tra l'acqui, cioè nel specchio de le similitudini, nell'opre dove riluce l'efficacia della bontade e splendor divino (...) vede il piú bel busto e faccia, cioè potenza ed operazion esterna che vedersi possa per abito ed atto di contemplazione ed applicazion di mente mortal o divina, d'uomo o dio alcuno⁵.

Quello che si deve comprendere è la stessa cosa sia per la mente divina che per la mente umana. L'oggetto è compreso dal cacciatore per « similitudine » o in uno « specchio » o nelle « opere » della bontà divina. L'oggetto che presenta in tutto il pensiero di Bruno il carattere di essere

² Cfr. G. FESTUGIÈRE, *La philosophie de l'amour de Marsile Ficin et son influence sur la littérature française au XVI siècle*, Paris 1941, soprattutto pp. 21-39; l'edizione critica del *In Convivium Platonis de Amore Commentarium*, Texte du manuscrit autographe présenté et traduit par R. Marcel, Paris 1956; J. NELSON, *Renaissance Theory of Love. The Context of Giordano Bruno's "Eroici Furori"*, New York - London 1963², pp. 75-84.

³ *Dial. it.*, p. 1125.

⁴ *Ibidem*, p. 1006.

⁵ *Ibidem*, p. 1007.

una « somiglianza » o uno « specchio » è la totalità dell'essere naturale nella quale si esplicita — e non può non esplicitarsi — l'efficacia del primo principio. Quella che si ritrova al fine dell'esperienza filosofica è la concezione della natura infinita così come Bruno l'ha illustrata negli altri due dialoghi italiani. Essa è l'oggetto del sapere, l'esatto contrario del vuoto conoscitivo sostenuto dagli « asini ».

Ma fatta questa esperienza conoscitiva, il cacciatore « dovenne caccia », e questa metamorfosi si configura così: l'aver compreso che la verità è l'obbiettività infinita della natura vuol dire essere preda dell'oggetto che si è conseguito che è la tipica struttura dell'amore che quando vuole « vincolare » è contemporaneamente vincolato. L'impossessamento dell'oggetto conoscitivo ha trasformato il soggetto che lo voleva conoscere; poiché il conoscere non è un vedere senza desiderio, quando si sia conseguito l'oggetto della impresa amorosa non si è più come prima. La verità è entrata in noi e noi siamo nella verità. Questo possedere la verità « contraendola » in se stessi vuol dire che la divinità, che è sempre in noi come esseri naturali, è stata esplicitata e manifestata proprio dalla caccia all'oggetto del sapere:

però ben si dice il regno di Dio esser in noi per forza del riformato intelletto e voluntade.

Atteone diventa un altro uomo

dovien raro ed eroico, ha costumi e concetti rari, e fa straordinaria vita ⁶.

Questa metamorfosi viene indicata anche dai versi celebri del Cantico dei Cantici che i cabalisti e Pico della Mirandola chiamano « morte di bacio ». La dimensione mistica di questa prospettiva sta ad indicare qui il rapporto eccezionale in cui si viene a trovare il filosofo che ha conosciuto la verità naturale, la sua morte per l'amore determinato, per gli oggetti del molteplice, per la felicità o per il dolore. Di qui un'insoddisfazione continua, un'inquietudine intellettuale

perché sempre vede che quel tutto che possiede, è cosa misurata, e però non può essere bastante per sé, non buona da per sé, non bello da per sé, perché non è l'universo, non è l'ente assoluto, ma contratto ad esser questa natura, ad essere questa specie, questa forma rappresentata a l'intelletto e presente a l'animo ⁷.

⁶ *Ibidem*, p. 1008.

⁷ *Ibidem*, p. 1012; cfr. N. BADALONI, *La filosofia di Giordano Bruno*, cit., p. 54 ss., dove viene discussa la tradizione storiografica e interpretativa del mito

Il molteplice può essere rappresentato, l'universo infinito come totalità dei molteplici nell'eternità è « infigurabile »: è la posizione della *Lampas*.

È noto che negli *Eroici Furori* non mancano alcuni interessanti cenni autobiografici che qui tuttavia non studieremo in particolare. Molto importante è quello in cui il « presente furioso », cioè Bruno, confessa che dopo trent'anni di vita finalmente in lui

quelle luci che faceva presente l'intelletto agente illuminatore e sole d'intelligenza, ebbero facile entrata per le sue luci⁸,

e anche l'altro quando racconta alla fine degli *Eroici Furori* che solo con il suo arrivo in Inghilterra nell'83, si ha il « definitivo chiarirsi del suo pensiero »⁹. Ora se noi rivediamo il mito di Atteone alla luce di questi cenni autobiografici si può dire che negli *Eroici Furori* noi assistiamo contemporaneamente alla delineaazione del processo gnoseologico attraverso cui si consegue l'oggetto infinito del conoscere, l'Uno o l'infinità della natura, e la confessione di un itinerario intellettuale personale, di modo che questo secondo elemento assuma la proporzione di una vicenda esemplare che invero, in una storia individuale, le modalità tipiche della conoscenza. La spiegazione di come sia possibile giungere a questa conoscenza che trasforma tutto il senso della vita, che si imponesse del « cacciatore » facendolo diventare un altro uomo, quasi un dio terreno, comporta la ripresa di tutta una serie di temi filosofici che già conosciamo, e in particolare l'identificazione di Anima e Amore.

La esplicitazione di questo processo, che, per la sua stessa natura « metodica », non può non passare per la vita di un uomo, è l'itinerario dell'eroe come concreta vicenda gnoseologica. Il fatto che la metodologia della conoscenza bruniana non poggi su uno strumento obbiettivo

da quella spaventiana a quella, recente, di E. Garin. Cfr. anche F. A. YATES, *Giordano Bruno* ecc., cit., p. 281: « In short, I think that what the religious experiences of the "Eroici Furori" really aim at is the Hermetic gnosis; this is the mystical love poetry of the Magus man, who created divine, whit divine powers, and is in process of again be becoming divine, with divine powers », ma « The Hermetic core is, however, veiled under apparatus of Neoplatonism ». La considerazione del neoplatonismo come « apparato » o come linguaggio sopravvissuto non è solo tipica della interpretazione « ermetica » ma anche di quella idealistica; cfr. G. SAITTA, *Giordano Bruno*, in *Il Rinascimento*, vol. III, Bologna 1951, p. 163: « ...l'apparato mistico o misticheggiante del Bruno è come un'impalcatura... ». Dal canto nostro abbiamo cercato di mostrare come il linguaggio neoplatonico mantenga un suo senso pieno anche se la prospettiva generale dal punto di vista filosofico non riproduce quella ficiniana.

⁸ *Dial. it.*, p. 1100.

⁹ N. BADALONI, op. cit., p. 166.

costante e pubblicizzabile, ma faccia centro sull'avventura amorosa che man mano muta oggetto del proprio desiderio, invita a ritenere che la vita del filosofo divenga l'*exemplum*, in certa misura irripetibile, di come sia possibile la tormentosa e « infigurabile » conoscenza della infinità dell'universo naturale. Fenomenologia oggettiva del conoscere, che passa attraverso diverse attitudini amorose sino a che non si fissa sull'oggetto assoluto, e autobiografia tendono idealmente a coincidere: l'una non può che essere soggettivizzata, l'altra ha nella fondazione erotica della gnoseologia la sua prima certezza e la sua idealizzazione.

Rivediamo a questo proposito alcuni dei temi bruniani che già conosciamo nella prospettiva degli *Eroici Furori*. La prima garanzia oggettiva in ordine alla possibilità del conoscere è la identità metafisica di costituzione del soggetto e dell'oggetto: « (...) non è uomo che non abbia Dio in sé », ripete Bruno¹⁰. Posizione che è del tutto identica a quella che noi già conosciamo nel *Sigillus*, nel *De la Causa* e nella *Lampas*. L'animazione universale, cioè l'unicità dell'anima universale per tutti i viventi che agisce in proporzione alle specie e agli organi che « informa », è la ragione metafisica che fa sí che vi sia una continuità delle facoltà conoscitive. Negli *Eroici Furori* la posizione che vi si sostiene è la stessa:

(...) il senso monta all'immaginazione, l'immaginazione alla ragione, la ragione a l'intelletto, allora l'anima tutta si converte in Dio ed abita il mondo intellegibile¹¹.

Ma se vi è una continuità tra i vari gradi del conoscere, questo non significa che in ogni uomo si compia la totalità del processo di asceti gnoseologica; dapprima

il spirito vien piú cattivato al corpo e messo in esercizio della vegetazione, ed a poco a poco si va digerendo per esser atto a gli atti della sensitiva facultade, sin tanto che per la razionale e discorsiva vegna a piú pura e intellettuale, onde può introdursi a la mente (...) ¹².

Questo è tutto l'arco di possibilità « spirituali » che sono concesse all'uomo, ma la sua vita non è detto le fruisca tutte: può rimanere ai livelli inferiori o può salire a quello piú elevato. Le stesse differenze che

¹⁰ *Dial. it.*, p. 1022.

¹¹ *Ibidem*, p. 1022.

¹² *Ibidem*, pp. 1100-1.

hanno luogo « secondo gli ordini de diverse vite che prende l'anima in diversi corpi » si hanno anche tra gli uomini, infatti la « scala de gli affetti umani (...) è cossì numerosa de gradi, come la scala della natura »¹³. Ogni vita particolare è la determinazione del proprio essere rispetto a un grado di quella scala degli affetti umani che può essere compresa secondo due estreme polarizzazioni: quella secondo cui prevale la struttura corporea e tutta l'attività dell'anima viene indirizzata a finalità vegetative o sensitive, e quella in cui è il livello intellettuale a prevalere.

Materia e anima sono i principi costitutivi del composto, ma

l'anima essendo cosa divina, e naturalmente non serva, ma signora della materia corporea, viene a conturbarsi in quel che volontariamente serve al corpo, dove non trova cosa che la contente; e quantunque fissa nella cosa amata, sempre gli avviene, che altre tanto vegna ad essagitarsi a fluttuar in mezzo gli soffi de le speranze, timori, dubii, zeli, conscienze, rimorsi, ostinazioni, pentimenti (...) ¹⁴.

L'anima che è il principio della aggregazione vitale dei corpi è anche il principio del movimento dei viventi, della loro continua tensione ad essere; è l'anima che nella sua prigione corporea si agita e provoca così la vita e il divenire. È per l'azione dell'anima che mutano gli oggetti che l'aggregato cerca di condurre a se stesso. Uno di questi oggetti, anzi il più elevato, è la verità che è cosa incorporea¹⁵ e la cui conquista richiede quindi una trasformazione totale dell'uomo, il tentativo di vivere nella dimensione dell'anima. Ma come può avvenire che una natura composta, desiderosa di sopravvivere e di essere felice al prezzo più semplice dell'azione, possa assumersi il compito del conoscere e farne lo scopo del proprio essere? Quando nel *De l'Infinito* Bruno sottolineava in una celebre pagina che non è a livello del senso ma a quello dell'intelletto che si poteva iniziare la conoscenza della struttura dell'universo, non diceva una cosa diversa da quella che viene sostenuta negli *Eroici Furori*. L'uso dell'intelletto non è solo l'uso di una facoltà, ma implica delle condizioni per poterla usare senza essere ricacciati nell'abitudine del senso e nell'ambito circoscritto dell'orizzonte sensibile.

Per comprendere qual è l'origine naturale della possibilità di indirizzare la propria esistenza verso una forma intelligibile, bisogna ricordare che, negli *Eroici Furori*, come abbiamo veduto nella *Lampas*, Ani-

¹³ *Ibidem*, p. 1027.

¹⁴ *Ibidem*, p. 1057.

¹⁵ *Ibidem*, p. 1120.

ma universale ed Amore significano la stessa cosa. Già nel *Sigillus* del resto, quanto Bruno inizia l'esame dei modi attraverso cui l'anima può elevarsi dalle disposizioni più semplici ed accedere all'ascesi verso la verità, il primo posto viene indicato dall'Amore:

cuius ministerio animae corporibus detinentur, cuius ducato in contemplationem eriguntur, cuius volatu superata naturae difficultate Deo copulantur ¹⁶.

Ma se l'amore, per usare la terminologia del *Sigillus*, è il « rector » che conduce all'esperienza della verità, quale soggetto umano può accedervi e attraverso quale esperienza?

In tutti — scrive Bruno — è Dio certissimamente; ma qual Dio sia in ciascuno, non si sa così facilmente; e se pur si può esaminare e distinguere, altro non potrei credere che possa chiarirlo che l'amore; come quello che spinge gli remi, gonfia la vela e modera questo composto, onde vegna bene o malamente affetto ¹⁷.

È quindi il modo di amare l'elemento che fa apparire il proprio essere come tendente alle cose inferiori o a quelle superiori. Per gli « uomini di eroico spirito » ¹⁸ l'esperienza dell'amore intelligibile nasce come un processo pressoché spontaneo; e dalla « bellezza umbratile, fosca, corrente, dipinta nella superficie de la materia corporale, posso argumentar bellezza più profonda e incomparabilmente maggiore » ¹⁹. L'ottimismo platonico del passaggio dall'amore per la bellezza sensibile all'amore per la bellezza intelligibile è un dono naturale offerto all'eroico, anche se l'esercizio dell'amore intellettuale sarà oggetto di tormento e di conflitto. Se la virtù, aristotelicamente, è un medio, l'amore è piuttosto platonicamente un vizio perché il suo « campo » è la contrarietà, e infatti

questo furor eroico... è differente da gli altri furori più bassi non come virtù dal vizio, ma come un vizio ch'è in un soggetto più divino e divinamente, da un vizio ch'è in un soggetto più ferino e più ferinamente: di maniera che la differenza è secondo gli soggetti e modi differenti, e non secondo la forma dell'esser vizio ²⁰.

¹⁶ *Op. lat.*, cit., II, II, p. 195.

¹⁷ *Dial. it.*, pp. 1055-56.

¹⁸ *Ibidem*, p. 1077.

¹⁹ *Ibidem*, p. 1076.

²⁰ *Ibidem*, p. 978.

L'amore è una passione naturale che non può essere sottoposta alla regola aristotelica della moderazione razionale. Il tema aristotelico e anche stoico della moderazione delle passioni era estremamente comune e, con ogni probabilità, Bruno conosceva il dibattito che intorno ad esso aveva polarizzato l'interesse dell'Accademia del Palazzo negli anni immediatamente precedenti la sua prima andata a Parigi. Del resto già Pontus de Tyard nel suo *Solitaire premier* nel 1552 — per fare riferimento ad un autore meno noto come trattatista d'amore, ma certo importante per Bruno — aveva sostenuto che il furore è un vizio che può essere follia ma anche furore divino, e il furore divino nella sua modalità più elevata nasce dalla violenza di Amore e Venere. L'amore inteso come furore, mania, malattia, melanconia e asceti è un tema piuttosto comune che si ripete in Francia come in Italia e che ha la sua fonte fondamentale nel platonismo filtrato attraverso Ficino, Pico o Leone Ebreo. Ma appunto perché questa problematica amorosa è molto comune, per comprendere il senso che essa ha in Bruno, è necessario cercare di comprenderla rimanendo nel quadro delle linee fondamentali del suo pensiero.

La differenza dei livelli dell'amore è dunque nei soggetti e il saggio che « niente teme, e per amor della divinitade spreggia gli altri piaceri, e non fa pensiero alcuno della vita »²¹, fa propria questa attitudine perché è tra coloro che

per esser avezzi o abili alla contemplazione, e per aver innato uno spirito lucido e intellettuale, da un'interno stimolo e fervor naturale, suscitato dall'amor della divinitade (...) ²².

L'ascesa all'amore intellettuale e quindi alla condizione primaria che consente di procedere alla conoscenza della infinita Natura, è possibile perché l'anima universale e l'universale amore è in tutti gli uomini, ma nell'eroe in modo particolare che lo distingue e lo privilegia.

In quanto condivide con gli altri uomini la sua origine naturale, il suo permanere nella condizione di soggetto che conosce è però un conflitto, una situazione che completamente non è mai pacificata

la onde procede che l'affetto intiero del furioso sia ancipite, diviso, travaglioso e messo in facilità de inchinare al più basso; che di sforzarsi in alto: atteso che l'anima si trova nel paese basso e nemico (...) ²³.

²¹ *Ibidem*, p. 988.

²² *Ibidem*, pp. 986-987.

²³ *Ibidem*, p. 1097.

In quanto è uomo divino sa ingaggiare questa « guerra continua » e vincerla con la volontà, la reiterazione della sua condizione sino a « svanire le fiamme de l'amoroso ardore »²⁴. L'eroe non spregia gli altri amori perché essi sono nell'ordine e nell'equilibrio della natura, ma egli, nella sua esperienza, è come assente dalla vita e dalla vicissitudine e « non è necessità di natura »²⁵ che lo possa costringere a desistere dal suo scopo e il suo corpo

è macilento, mal nodrito, estenuato, ha difetto di sangue, copia di malinconici umori, li quali se non saranno instrumenti de l'anima disciplinata o pure d'un spirito chiaro e lucido, menano ad insania, stoltizia e furor brutale²⁶.

« Melanconici umori »: è chiara l'influenza della concezione ficiniana del melanconico, che può essere o una persona eccezionalmente dotata per le lettere e per la filosofia, oppure, se è sfortunata la congiunzione astrale di Saturno, un essere malato e visionario²⁷. Un'eco di questa influenza si avverte ancora nella *Lampas*: « Primum igitur cognitionis ratio pendet a ratione naturalis complexionis, quae naturalis et Saturni melancholiae regulatae tribuitur »²⁸. Sulla figura dei melanconici « devianti » che divengono pericolosi visionari, i quali diffondono credenze superstiziose, Bruno si era soffermato già nel *Sigillus*²⁹, nel *De Minimo* aveva ancora sottolineato la loro natura di visionari³⁰, era tornato sullo stesso tema nel *De Magia*³¹ e, infine, nel *De Vinculis* aveva ripreso quanto aveva detto nella *Lampas*:

²⁴ *Ibidem*, p. 1038.

²⁵ *Ibidem*, p. 1049.

²⁶ *Ibidem*, p. 1057.

²⁷ P. O. KRISTELLER, op. cit., pp. 225-227. Fondamentale per l'influenza culturale della teoria della melanconia esposta nella *De vita coelitus comparanda* R. KLIBANSKY, F. SAXL, E. PANOFKY, *Saturn and Melancholy, Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*, New York 1964. Sulla traccia di quest'opera cfr. R. e M. WITTKOWER, *Nati sotto Saturno*, Torino 1968, pp. 116-119. Bruno oltre che nella *De Vita* e nella *Theologia platonica* poteva naturalmente trovare svolto il tema della melanconia anche nel *Commentarium*: « Et Socrates quem Aristoteles melancholicum iudicavit, ad amandi artem, ut ipsum et profitebatur, erat omnium propensissimus. Idemque de Sappho melancholica, ut ipsa testatur, possumus iudicare (...) », in *Opera*, Basileae 1551, p. 1345.

²⁸ *Op. lat.*, III, p. 140.

²⁹ *Ibidem*, II, II, p. 189.

³⁰ *Ibidem*, I, III, pp. 191-192.

³¹ *Ibidem*, III, p. 450.

Ad indignationem, tristitiam, voluptatem et amorem ex merito temperaturae melancholici vinciuntur magis; ex hoc enim quod magis apprehensivi, et fortius voluptatem imaginantur. Unde contemplationi et speculationi etiam sunt aptiores, affectuum in universitate magis et vehementius fluctuant et agitantur. Hinc quod ad Venerem attinget, magis propriam voluptatem finem constituunt, quam speciei propagatione ³².

Una lunga influenza del tema ficiniano.

A maggiore ragione bisogna riconoscere l'influenza ficiniana nella struttura degli *Eroici Furori*. Intorno alla concezione della bellezza, sulla trama platonico-ficiniana Bruno scrive:

... quello che m'innamora del corpo è una certa spiritualità che vegliamo in esso, la qual si chiama bellezza; la qual non consiste nelle dimensioni maggiori o minori, non nelli determinati colori o forme, ma in certa armonia e consonanza de membri e colori ³³.

E tanto più indicativa questa posizione platonico-ficiniana in quanto essa, come vedremo nel *De Vinculis*, in genere apparirà rovesciata: quivi sarà l'eros a « costituire » l'oggetto bello in quanto oggetto del suo desiderare. Ciò che scomparirà è l'immagine di una bellezza che dal primo principio si diffonde per tutto l'essere. Il punto sul quale invece negli *Eroici Furori* più direttamente, oltre a questo che abbiamo veduto, s'avverte la fonte ficiniana è certamente nella differenza tra amore sensibile che presiede alla generazione e amore intelligibile.

Tuttavia anche qui occorre esaminare se il modello adottato ha la stessa valenza filosofica che ha nella fonte da cui proviene oppure se ha subito una variazione. Ficino scrive:

... duplex est Venus. Una sane est intelligentia illa quam in mente angelica posuimus. Altera vis generandi animae mundi tributa. Utraque sui similem comitem habet amorem. Illa enim amore ingenito ad intelligendam Dei pulchritudinem rapitur. Haec item amore suo ad eandem pulchritudinem in corporibus procreandam. Illa divinitatis fulgorem in se primum complectitur: deinde hunc in Venerem secundam traducit. Haec fulgoris illius scintillas in materiam mundi transfundit. Scintillarum huiusmodi praesentia singula mundi corpora, pro captu naturae, speciosa videntur. Horum speciem corporum humanus animus per oculos percipit. Qui rursus vires geminas possidet.

³² *Ibidem*, III, p. 677.

³³ *Dial. it.*, p. 992.

Quippe intelligendi vim habet. Habet et generandi potentiam. Hae geminae vires duae in nobis sunt Veneres, quas et gemini comitantur amores ³⁴.

Forse qui possiamo vedere con chiarezza la situazione umana che è preda di due amori, l'uno verso il corpo, l'altro verso Dio. È la stessa situazione bruniana, continuamente ripetuta negli *Eroici Furori*, solo che in Bruno i due amori non si proiettano sulla condizione umana dal duplice sistema di ipostasi della « mens angelica » e dell'« anima mundi », ma sono due modalità dello stesso amore che è l'Anima del mondo e che secondo le diversità naturali degli uomini, gli eroici e la gente comune, assume aspetti diversi e contrastanti tra loro. È solo all'eroico, con una tormentata vicenda e discipline rigorose della volontà, che è consentito di possedere intellettualmente la fonte del suo stesso amore, l'unità della natura come origine della sua stessa vita. La teoria dell'amore intelligibile appare come un naturale privilegio da coltivarsi con lo studio e la volontà poiché solo vincendo questo amore è possibile costituire la conoscenza della natura che è il contrario dell'« asinità » e costituisce, per usare un termine bruniano dell'ultima pagina degli *Eroici Furori*, la gloria degli « illuminati ». E non sarebbe fuori luogo domandarsi se non vi sia, in questo contesto, anche un'influenza del *De Sapiente* del Bovillus per il quale l'uomo, più che essere microcosmo, diviene microcosmo tramite l'esercizio della Sapienza. Un autore, il Bovillus, che Bruno stimava ³⁵ e che con lui ha in comune anche la rivalutazione piena del mito prometeico ³⁶.

Il Bruno che riprende in questo contesto il motivo ficiniano dell'amore intellettuale e anche qualcosa di diverso da Ficino, è infatti lo stesso Bruno che scrive il celebre passo:

Bisogna che siano arteggiani, meccanici, agricoltori, servidori, pedoni ³⁷, e ignobili, vili, poveri, pedanti ed altri simili; perché altrimenti non potrebbero essere filosofi, contemplativi, coltori degli animali, padroni, capitani, nobili, illustri, ricchi, sapienti ed altri che siano eroici simili a dei ³⁸.

³⁴ *Opera*, cit., p. 1326.

³⁵ Cfr. F. Tocco, *Le fonti ecc.*, cit., pp. 13-14.

³⁶ C. BOVILLUS, *De Sapiente*, trad. it. di E. Garin, Torino 1943. Per il mito di Prometeo nel Bovillus cfr. P. ROSSI, *I Filosofi e le macchine*, cit., p. 179, e R. TROUSSON, op. cit., vol. I, pp. 106-109.

³⁷ È la traduzione di ἀνδράποδον, cioè schiavo.

³⁸ *Dial. it.*, pp. 1113-1114.

L'identità metafisica di tutti i viventi abolisce ogni gerarchizzazione aprioristica degli esseri, scompare la divisione tra terra e cielo, ma parallelamente si stabilisce la piú rigida divisione tra gli uomini secondo cui le differenze obbiettive del loro statuto sociale corrispondono ad una metafisica idea di bene. Nella loro specie gli uomini sono i piú diversi tra tutti gli esseri, poiché se in ogni cosa vi è ogni cosa, se ogni forma vivente è un equilibrio di forme che esistono nella materia, nella forma umana l'equilibrio è piú instabile e la diversità piú considerevole, sicché

indicant tamen sapientes hoc nomen hominis aequivoce dici de heroibus et perfectis (...) ³⁹.

Ciò che unisce gli uomini è il loro comune desiderio di essere, la loro naturalizzazione, ciò che li divide e li differenzia è la loro qualità umana. È sempre negli *Eroici Furori* che Bruno ammonisce di non cercare di rimuovere quelle disuguaglianze sociali che derivano dalla condizione naturale affinché

non vegna a pervertirsi e confondersi l'ordine delle cose, che al fine non succeda certa neutralità e bestiale equalità, quale si ritrova in certe deserte ed inculte repubbliche ⁴⁰.

L'accenno è probabilmente al Nuovo Mondo intorno al quale, proprio in questo periodo, come vedremo, sta sorgendo un'interpretazione idealizzata che non manca di accenni alla bontà dell'uguaglianza naturale. Ma ancora una volta anche gli aristotelici sono nella mente di Bruno, infatti:

non vedete in quanta iattura siano venute le scienze per questa cagione che gli pedanti hanno voluto essere filosofi, trattar cose naturali, intromettersi a determinar di cose divine?

Produttori, grammatici, teologi, politici e filosofi, ciascuno ha il suo luogo nella struttura statale perché ognuno d'essi ha un suo modo di essere naturale. Nel quadro del naturalismo bruniano si restaura la concezione dello statalismo idealistico di Platone. Anche un altro « statalista », anzi il fondatore della concezione monarchico-statale, Bodin, considera la disuguaglianza sociale come l'elemento che contraddistingue

³⁹ *Op. lat.*, III, p. 180.

⁴⁰ *Dial. it.*, p. 1114.

la civiltà, anche se questa volta invece che nella natura la « fondazione » avviene sui libri sacri:

(...) la legge di Dio ha rifiutata l'egualità precisa, donando a gli uni piú che agli altri ⁴¹.

Non bisogna dimenticare queste connessioni quando si esamina la teoria dell'amore bruniano che costituisce la fondamentale base « metodologica » della conoscenza dell'infinito naturale. Questa « metodologia » neoplatonica nasce sullo stesso terreno filosofico che fa concepire a Bruno la differenza tra filosofi, politici, teologi e produttori come necessaria al buon andamento della repubblica. Se si considera il significato storico di questa connessione non ci sarà ragione di stupirsi se, accanto al platonismo sociale in Bruno, è presente il modello lucreziano di sviluppo della civiltà come critica al mito dell'età dell'oro, modello materialistico che Platone, nel Protagora, aveva combattuto ⁴². Statalismo e teoria dell'augmentum fanno infatti parte di un medesimo orizzonte intellettuale, quello della cultura francese dei « politiques ». La teoria dell'amore come fondamento naturale della conoscenza e l'influenza decisa di Ficino e Plotino non possono essere dunque considerate a sé stanti, senza cogliervi la connessione sia con il tipo di oggetto del suo conoscere: un'infinità naturale qualitativa, sia con le altre conseguenze sociali e politiche che derivano dalla concezione dell'Anima come organizzatrice della vita di tutti gli organismi. L'itinerario eccezionale dell'eroe dell'intelletto, l'anti-asino, è nell'ordine delle cose, ed esso stesso è un evento naturale: da questa globale prospettiva metafisica deriva probabilmente il modo irriducibile ed esasperato con cui Bruno ha sempre vissuto la sua esperienza filosofica, convinto che essa sia — come aveva detto Nietzsche riferendosi a Socrate — un destino. Gli elementi millenaristici, che non mancano né negli *Eroici Furori* né nello *Spaccio*, si connettono con questa prospettiva. L'illusione tragica di Bruno fu quella di credere di poter impersonare questa figura di eroe nel quadro di una struttura statuale che, dovendo corrispondere all'ordine della natura, avrebbe dovuto concedergli uno spazio culturale autonomo ed assicurato da violazione e da arbitri.

L'apoteosi dell'uomo che cerca di riflettere nella sua mente con un

⁴¹ *I sei libri della Repubblica del Sig. Giovanni Bodino* ecc., in Genova, appresso Girolamo Bartoli, 1588, f. 456 (copia usata BNB, 2B VII, 4). Su Bodin cfr. P. MESNARD, *Il pensiero politico rinascimentale*, Bari 1964, vol. II, pp. 133 e ss.

⁴² *Protagora*, 322, a-c.

esercizio eroico la totalità dell'universo — il *miraculum magnum* dell'*Asclepio* — è strettamente congiunta con la figura ascetica del saggio neoplatonico, con il privilegiato riserbo del filosofo averroista, con le virtù interiori epicuree e stoiche, con l'atteggiamento esoterico del mago rinascimentale. Ciò che definitivamente svanisce è l'idea della filosofia come « consolazione » o certezza intellettuale che prelude in terra all'immortalità dell'anima individuale nel regno dei cieli.

CAPITOLO V

IL NUOVO MONDO COME OCCASIONE
PER UNA POLEMICA LIBERTINA

1. - ASPETTI DELLA « DIMENSIONE AMERICANA »
NELLA CULTURA EUROPEA.

Nel Cinquecento la graduale introduzione della « dimensione americana » nel quadro della cultura europea è stata un elemento che certamente ha contribuito a modificare sensibilmente alcune abitudini intellettuali del vecchio continente. Intorno al 1550 l'Europa vive già una esperienza drammatica: la riforma protestante ha ormai spezzato l'unità religiosa e, se all'inizio del secolo il desiderio di una riforma del costume religioso era un sentimento largamente diffuso, anzi era il significato dominante di tutta una cultura da Lefèvre d'Étaples ad Erasmo a Moro¹, ora ben altra è la prospettiva in cui si viene a trovare l'uomo europeo che vede, in seno al cristianesimo, propagarsi una diversità di atteggiamenti religiosi, una pluralità di culti, gli uni agli altri contrapposti, così che il sentimento del divino non sembra più trovare la sua certezza intellettuale in un corpo organico di dottrine e la sua quotidiana rassicurazione in una unità di liturgia². La controversia religiosa in seno al Cristianesimo non rende più possibile all'uomo europeo di pensare al problema religioso, cioè ai valori che più direttamente ineriscono alla sua esperienza, nei termini di una rigida e rassicurante contrapposizione tra fedeli e infedeli: questa contrapposizione assume ora un significato che non aveva mai avuto. Certo gli europei erano abituati da tempo a concepirsi reciprocamente come alterità per molti aspetti della vita, del costume, ma ora l'alterità viene addirittura sperimentata a livello di quello che era stato il valore universale per eccellenza.

Se probabilmente è da prestare fiducia a quelle importanti analisi

¹ L. FEBVRE, *Le origini della Riforma in Francia e il problema delle cause della Riforma*, in *Studi su Riforma e Rinascimento ecc.*, Torino 1966, pp. 5 ss.; A. RENAUDET, *Préréforme et Humanisme à Paris ecc.*, Paris 1953²; R. P. ADAMS, *The Better Part of valor, More, Erasmus, Colet and Vives on Humanism, War, and Peace, 1496-1535*, University of Washington Press, Seattle 1962.

² Cfr. A. KOYRÉ, *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI^e siècle*, Paris 1955, « Cahier des Annales », n. 10.

che ci hanno mostrato come fino alla metà del secolo solo pochissimi avessero sperimentato nella propria esistenza un'opposizione tra i valori della cultura classica e l'eredità cristiana³, ora gli scismi religiosi contribuivano a mettere in crisi la stessa identità di cristianesimo e civiltà. La civiltà diviene una realtà che comincia ad essere concepibile anche all'interno di un pluralismo religioso che passa all'interno della stessa regione e della stessa città; la religione si evidenzia così come un fenomeno variabile, il sentimento del divino tende ad autonomizzarsi rispetto alla prassi dei riti. Nella seconda metà del secolo si raccoglieranno i frutti di questa fioritura e si manifesterà l'autonomizzarsi di una dimensione morale rispetto a quella religiosa nel pensiero di Montaigne e l'attenzione critica e, contemporaneamente, tollerante rispetto al pluralismo religioso con Bodin⁴.

Certamente, in questo quadro, non fu estranea la scoperta, che fece sensazione in Europa, che in America esistessero popolazioni prive di qualsiasi sentimento religioso, oppure dedite a religioni puramente naturali: questa constatazione rafforzò a sua volta due tesi che la cultura europea aveva elaborato, quella di antica tradizione averroistico-evemeristica, che sostiene che tutte le religioni sono un fenomeno di natura storica ed educativa, e quella, neoplatonica ed ermetica, secondo cui esiste una sola religione naturale della quale i culti differenziati e le differenti credenze delle religioni positive sono rielaborazioni parziali. Il Cristianesimo che finora si era sottratto alla critica intellettuale della prima, e che aveva costituito la rivelazione per eccellenza nella seconda prospettiva, quando vive l'esperienza della propria frattura, tende a sua volta ad un processo di relativizzazione e diviene così a sua volta oggetto di riflessione e di analisi.

Abbiamo fatto brevemente cenno ad alcuni elementi di connessione sul piano religioso tra la crisi europea e i motivi che provenivano dalla letteratura sul Nuovo Mondo, ma quale peso su un arco più complesso di cultura in questa seconda metà del Cinquecento, abbia avuto la dimensione americana è difficile dirlo in astratto: certo è che il terreno spirituale europeo, e specie francese, era il più adatto a captare la influenza di questo nuovo e sconcertante elemento. La scoperta dell'Ame-

³ L. FEBVRE, *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle, la religion de Rabelais*, Paris 1957.

⁴ A. TENENTI, *Milieu XVI^e, début XVII^e: libertinisme et hérésie*, in « *Annales* », janvier-février 1963, pp. 1 ss.

rica ha contribuito a scoprire, almeno in una certa parte, l'Europa, cioè a mettere in evidenza una serie di problemi che erano impliciti nel suo sviluppo culturale, ma che, quando un fatto così inatteso quale la necessaria presa di coscienza di un altro continente, è intervenuta a fare da reattivo, si sono gradualmente radicalizzati e hanno aperto nuove conseguenze nel campo religioso, nella concezione della natura, nelle teorie politiche, nella riflessione morale⁵. L'assimilazione non solo dei nuovi fatti di cui si è venuti a conoscenza, ma del significato che assumevano questi fatti per una cultura che cercava di descriverli, di comprenderli e di giudicarli, non si è svolta né con un ritmo graduale, né secondo un processo omogeneo: la stessa diffusione delle notizie e delle interpretazioni avveniva secondo canali culturali diversi e di diversa efficacia — relazioni di viaggi, letteratura geografica, polemiche politiche, poesia, pubblicazioni di storia naturale — che sollecitavano nuove interpretazioni e nuove sintesi.

Le notizie contenute nelle opere geografiche erano notizie già orientate secondo schemi di valore, modelli scientifici e intellettuali europei. Il decidere, per esempio, se i selvaggi del Brasile dovessero essere considerati più come animali con sembianze umane⁶ che come veri e pro-

⁵ G. CHINARD, *L'exotisme américain dans la littérature française du XVI^e siècle d'après Rabelais, Ronsard, Montaigne*, Paris 1911; G. ATKINSON, *Les nouveaux horizons de la Renaissance française*, Paris 1935; R. ROMEO, *Le scoperte americane nella coscienza italiana del Cinquecento*, Bari 1954; B. PENROSE, *Travel and Discovery in the Renaissance, 1420-1620*, Cambridge (Mass.) 1967⁵.

⁶ Cfr. la lettera di Villegagnon a Calvino del 31 marzo 1555: gli indigeni brasiliani sono « gens faruches et sauvages, esloignez de toute courtoisie et humanité, de tout differents de nous en façon de faire et instructions, sans religion, ni aucune sçoissance d'honesteté, ni de vertu, de ce qui est droit et injuste, en somme qu'il me venait en penser assavoir si nous estions tombés entre des bestes portant figure humaine », in J. DE LERY, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil, autrement dit Amerique (...)*, A la Rochelle, Pour Antoine Chupin, MDLXXVIII (prefazione). Lo stesso atteggiamento lo si ritrova in un'altra celebre opera uscita lo stesso anno, cfr. *Les singularitez de la France Antartique, et de plusieurs terres et isles decouvertes de notre temps* par F. A. THEVET, natif d'Augoulesme, A Anvers, De l'imprimerie de Christophe Plantin, à la Licorne d'or, 1558, a p. 51, si dice che gli indigeni vivono « sans foy, sans loy, sans religion, sans civilté aucune, vivants comme bestes irraisonables (...) » (copia usata, BNB, OO, VII, 43). È interessante notare che Lery è protestante e Thevet cattolico. La tesi delle « bestie » la si ritrova persino in un'opera come *La Historia del mondo nuovo* di M. GIROLAMO BENZONI milanese la quale tratta dell'isole e mari nuovamente ritrouati, et delle nuove città da lui proprio vedute, per acqua e per terra in quattordici anni (copia usata BNB, OO, VI, 89), che pure è un'opera in cui con estremo coraggio si denunciano le violenze spagnole: « (...) e finalmente di due milioni di Indiani che vi erano a questa isola, tra amazzati da se stessi, e dalle fatiche op-

pri uomini, avveniva certamente in ordine ad un'idea preconcepita di umanità connessa, nella sua rigidità calvinista, molto piú con certi comportamenti «culturalizzati» che con una considerazione della uguaglianza corporea dei selvaggi. La drammatica svalutazione del corporeo era, in ultima analisi, la causa che consentiva il porsi di un simile problema. Cosí come il deprecare che i selvaggi vivessero completamente nudi, e viceversa l'elogiare la cura che le donne indigene avevano dei loro bambini⁷, corrispondeva a sua volta al significato che il nudo aveva assunto nella tradizione cristiana e al valore che veniva dato, nell'ambito della stessa tradizione (che assimilava anche motivi tipici della concezione classica) al rapporto materno e alla sua norma ideale. In sostanza, com'era naturale, il nuovo continente veniva recepito secondo le categorie di una cultura che aveva una sua stabilizzazione spirituale.

Lo spontaneo etnocentrismo di questo atteggiamento andava quindi in crisi laddove vi erano già condizioni di crisi. Cosí che è interessante notare come, sul piano della riflessione morale, l'evento forse piú importante fu l'incontro tra le relazioni dei viaggi, le storie del nuovo continente e un'antica tradizione letteraria, quella della età dell'oro, cui i rapporti sulle condizioni di vita dei popoli primitivi offrivano una specie di rinascita emotiva. Si davano le condizioni perché il *topos* letterario potesse trasmutarsi in una nuova simbologia morale, l'utopistico nel fattuale, l'immaginario nel reale. Piú tardi la cultura europea, quasi per liberarsi di una sua possibile e sotterranea contestazione, orienterà il proprio rendiconto con l'America verso la conclamazione della propria superiorità civile, sociale, religiosa, culturale e financo biologica⁸; ma nel '500 le descrizioni del modo di vita incrementarono, come si diceva, una ripresa della tradizione classica dell'età dell'oro. Essa in un primo tempo, e soprattutto in Italia, ebbe un andamento e uno sviluppo prevalentemente letterario senza acquisire il peso di una prospettiva ideale⁹. Anche piú tardi questi esercizi letterari continuarono la

pressi, e con le crudeltà degli Spagnoli finiti, al presente non se ne trovano centocinquanta e questo è stato il modo di fargli Christiani (...)», p. 52b. L'opera del Benzoni infatti in Francia fu usata in funzione anti-spagnola, cfr. ATKINSON, op. cit., p. 147.

⁷ J. DE LERY, op. cit., *passim*: questo elemento del resto corrisponde ai motivi di critica della civiltà europea che vi sono nell'opera di Lery che, come ha precisato G. CHINARD, op. cit., pp. 196-197, è una delle fonti di Montaigne.

⁸ Cfr. A. GERBI, *La disputa del Nuovo Mondo: storia di una polemica, 1750-1900*, Milano-Napoli 1954.

⁹ R. ROMEO, op. cit., p. 40.

loro fortuna tanta è la forza dei « generi », ma, certamente, quando questi stessi temi trovarono eco nella cultura francese, accadde che il fenomeno letterario della ripresa della tradizione classica a poco a poco assunse una nuova e piú interessante denotazione spirituale ¹⁰.

Il simbolo di una civiltà in cui gli uomini vivevano in un confidente rapporto con la natura, lontano dai vincoli rigidi e ineluttabili di un mondo costituito da corpi contrastanti di leggi, di istituzioni e di dottrine, entrò in contatto con il *malaise* della cultura europea ormai turbata nel suo equilibrio umanistico e nella sua celebrazione dei nuovi incrementi tecnici ¹¹ dalla ferocia materiale e intellettuale delle lotte di religione. Furono queste le condizioni che favorirono la metamorfosi del sogno classico del paradiso perduto nell'affermazione di una condizione naturale, originaria, positiva nella sua ingenuità, in cui la virtù fiorisce come un naturale virgulto, e, giustamente, Chinard potrà dire che dal momento in cui Montaigne, sotto l'influsso del naturalismo morale stoico, svilupperà questi motivi, l'America diverrà il comune riferimento per i progetti e le utopie filosofiche ¹².

È noto a tutti che il Rinascimento fu un'epoca in cui il pensiero utopistico ebbe una ricca fioritura e le proposte di modelli ideali di vita civile, di organizzazione dell'educazione, di strutturazione della città, di organizzazione politica e religiosa furono sempre in stretta relazione con le vicende storiche dell'epoca e la dimensione utopistica — con diverse valenze spirituali — per lo piú fu un elemento di battaglia intellettuale e un tentativo di mostrare come l'orizzonte del valore dovesse divenire regolativo della prassi ¹³: è dunque soprattutto la dimensione idealizzante che si manifesta in questa tradizione. Ma la linea filosofica che si sviluppa, ancora sotterraneamente, da Ronsard a Montaigne, e che considera il modello di vita umana che è possibile condurre in condizioni naturali come il metro di giudizio nei confronti della civiltà, introduce un'idea di filosofia potenzialmente eversiva nei confronti dei valori e della prassi civile.

Nella sua concezione della civiltà Bruno si troverà a contestare, proprio nel suo nascere, questa tradizione. La civiltà come si manifesta

¹⁰ *Ibidem*, p. 59.

¹¹ P. ROSSI, *I filosofi e le macchine (1400-1700)*, Milano 1962, pp. 11-102.

¹² Il momento « focale » può essere indicato nella *Complainte contre Fortune* di RONSARD (*Oeuvres*, Paris 1939, vol. X, p. 16), come fa CHINARD, op. cit., p. 117. Anche se è opportuno limitare il significato « roussoiano » di questa posizione.

¹³ Cfr. *Les utopies à la Renaissance*, Paris-Bruxelles 1963.

in Europa, in un'Europa pacificata e liberata dal fanatismo religioso, pare a Bruno la realizzazione tipica della natura dell'uomo poiché le opere costruttive gli paiono il suo destino. Ma la pacificazione religiosa passa, avverroisticamente, per la destituzione di qualsiasi significato scientifico ai dogmi religiosi, così come la rinascita cristiana della Riforma protestante è l'elemento più pericoloso per la pacificazione europea. Sono questi gli elementi che contribuiscono a fare sí che per il Nolano le notizie che provengono intorno al Nuovo Mondo divengano l'occasione per una violenta polemica anti-cristiana condotta su due direttrici: l'una contro la concezione della monogenesi dell'umanità, l'altra contro la cronologia biblica. Se l'averroismo religioso e la polemica contro i riformati furono le matrici ideologiche dell'atteggiamento di Bruno, il suo naturalismo antropologico fu ovviamente il presupposto filosofico di questa sua puntata libertina. Sebbene i cenni bruniani a questi due temi siano piuttosto brevi, essi vanno veduti in piena luce poiché questa satira anti-cristiana unita alla stroncatura del nascente mito del buon selvaggio costituiscono le linee di una visione nascente, anche se non solo bruniana, del processo dell'umanità. Come si manifesta in Bruno, essa è poco più di un capitolo del libertinismo dei ceti colti dei grandi stati europei, ma contiene già *in nuce* i motivi che condurranno la civiltà europea all'orgogliosa presunzione di essere la piena realizzazione della natura dell'uomo.

2. - LA DISPUTA « TEOLOGICA » DEGLI ANTIPODI E IL MITO DELL'ANTICHISSIMA NAVIGAZIONE.

Nello *Spaccio*, quando al concilio degli dei si pone il problema di quale ruolo affidare all'Acquario spodestato dal suo posto celeste, Giove decide che esso debba andare in terra per un *tour* di propaganda religiosa e, dopo avergli affidato il compito di rendere credibile che il diluvio abbia sommerso tutta la faccia della terra, stabilisce:

Appresso faccia intendere come questa riparazion del geno traghiuttito da l'onde fu da l'Olimpo nostro de la Grecia, e non da gli monti di Armenia, o dal Mongibello di Sicilia, o da qualche altra parte.

L'Acquario deve persuadere la gente che, dopo una catastrofe naturale come un diluvio, il ripopolamento della terra avviene secondo un disegno divino e non secondo una spontanea legge naturale, la quale fa sí che, come riprendono a nascere vegetali e animali, cosí anche la stirpe umana riprende a comparire sulla terra.

Ma poiché all'Acquario è affidato l'incarico di risolvere gli interrogativi che derivano dalla miscredenza religiosa, Giove decide che toccherà ancora a lui di persuadere la gente

che le generazioni de gli uomini si trovano in diversi continenti non a modo in cui si trovano tante altre specie d'animali usciti dal materno grembo de la natura, ma per forza di transfretazione e virtù di navigazione, perché, verbigracia, son stati condotti da quelle navi che furono avanti che si trovasse la prima (...) ¹.

Evidentemente Bruno qui ironizza sulla credenza secondo cui l'America era stata popolata da uomini che in tempi antichi vi erano pervenuti per via di mare. Chi sosteneva questa tesi lo faceva naturalmente per spiegare come fosse possibile che il Nuovo Mondo fosse abitato, partendo dal presupposto biblico della monogenesi dell'umanità.

¹ *Dialoghi italiani*, cit., p. 797.

A questo punto il problema era di ricercare nei testi antichi qualche probante testimonianza sul fatto che queste antiche, avventurose e inverosimili navigazioni fossero avvenute. Va aggiunto che nel non credere a una tesi di questa natura Bruno non era certamente solo; infatti, per portare un illustre esempio, anche Montaigne, già nella prima edizione dei *Saggi*, dimostra di non credere affatto alla fonte classica pseudoaristotelica — un passo del *De Mirabilibus auscultationibus* — che faceva da pezza d'appoggio per chi voleva sostenere la tesi delle antichissime navigazioni e a questo modo salvare la concezione della monogenesi dell'umanità².

Durante tutto il Cinquecento il problema della origine dei popoli americani fu sempre messo in connessione con la teoria degli antipodi. L'esistenza degli antipodi era stata negata dai due grandi padri della Chiesa, Lattanzio e Agostino: il fatto invece che l'esistenza degli antipodi fosse stata provata dai recenti viaggi non solo smentiva i due padri della Chiesa dal punto di vista delle nozioni geografiche, il che non sarebbe stato particolarmente drammatico, ma metteva in luce le ragioni per cui Lattanzio e Agostino avevano sostenuto la teoria dell'inesistenza degli antipodi, ragioni che lontano dall'essere di natura scientifica derivavano dalla loro fede religiosa. Se infatti si fossero ammessi uomini che esistevano dall'altra parte della terra, si sarebbe posto il problema di mettere d'accordo questa concezione con il racconto biblico della creazione.

Si diceva che la spiegazione dell'origine dei popoli americani veniva messa in connessione con la discussione della teoria degli antipodi: questo parallelismo viene rilevato con tutta chiarezza nel primo libro dell'opera di Giuseppe Acosta che, pubblicato all'inizio dell'ultimo decennio del secolo, sembra una intelligente silloge di tutta una serie di ipotesi che correivano su questo problema. Anzi il lavoro di Acosta stabilisce un punto fermo nella valutazione del problema al quale farà riferimento la discussione che sul tema della genesi dei popoli americani giungerà sino al Settecento³, cosa del resto del tutto comprensibile se si consi-

² MONTAIGNE, *Essais*, par A. Thibaudet, Paris 1950, p. 242.

³ *Historia natural y moral de las Indias en que se tratan las cosas notables del cielo, y elementos, metales, plantas, y animales dellas* (...), Compuesta por el Padre JOSEPH DE ACOSTA, Religioso de la Compagnia de Jesus, Impresso in Seuilla in casa de Juan de Leon, Año de 1590, pp. 13-84 (copia usata, BNB, OO, V, 58). Per una sintesi delle discussioni che al riguardo si erano avute per oltre un secolo cfr. P. DE CHARLEVOIX, *Histoire et description générale de la Nouvelle France*, Pa-

dera la vasta fortuna dell'opera che ebbe traduzioni inglesi, totali o parziali, nel 1614, 1625, 1705, olandesi nel 1601, 1631 e italiana, a Venezia, nel 1596. Vedremo piú avanti nei particolari la posizione di Acosta.

Intorno alla smentita che l'esperienza del Nuovo Mondo dava alle tesi di Lattanzio e Agostino troviamo già un importante riscontro in un libro di scienza, quale è il *Cosmographicus liber* di Pietro Apiano del 1533 dove con tutta chiarezza si dice:

Antipodes dicuntur, qui nobis e diametro vestigia obvertunt, et similem coeli verticem aequae ut nos vident (...). Quos tamen Lactantius Firm. vir alias imprimis eruditus, lib. 3 Ca. 24 pueriliter errans, suis stramineis doxisijsq; argumentis esse negat, deridetq; Mathematicos, qui terram (quantum ad maximas sui partes) sphaericam esse dicunt, quod etiam certissimis ostensionibus et subtilitate Geometrica demonstrant, id quod experimentis quoque satis cognitum est. Quem secutus est August. lib. 16, cap. 9 de Ciuit. Dei: qui vero et Antipodas esse fabulantur, id est, homines a contraria parte ubi sol oritur quando occidit nobis, admissa pedibus calcare vestigia, nulla ratione credendum est ⁴.

I due grandi padri della Chiesa negando gli antipodi si sono messi contro una tradizione scientifica (ma, per la verità, ve n'era un'altra opposta), e sono stati in seguito smentiti dall'esperienza. Non è il caso di imbastire su questo passo rilevanti interpretazioni, ma non v'è dubbio che il cosmografo vede una linea di continuità tra una tradizione scientifica dell'antichità e l'esperienza che è stata fatta nei tempi moderni, mentre quando cita i due padri della Chiesa come personaggi che hanno voluto negare l'esistenza degli antipodi, sembra sottintendere che altre preoccupazioni spirituali hanno nociuto alla comprensione della verità scientifica.

ris 1744 (copia usata, BNB, OO, X, 14). Ingiustamente svalutata l'opera di Acosta in B. PENROSE, op. cit., p. 301.

⁴ *Cosmographicus liber* PETRI APIANI *mathematici, iam denuo integritati restitutus* per GEMMAM PHRJSIUM (...), Antuerpiae, Anno MDXXXIII, mense Febr., fol. XXVII (copia usata BNB, A, B, XVII, 5). In verità il foglio ventisettesimo di questa copia appare nettamente tagliato, ma è facilmente e sicuramente arguibile che vi fosse il testo citato dal confronto che si può istituire tra i paragrafi di questa edizione e dell'altra di Apiano del 1584, *Cosmographia siue Descriptio Orbis*, PETRI APIANI et GEMMAE FRISIJ (...), Antuerpiae, apud Ian. Bellerium (copia usata BNB, A, B, XVII, 2), p. 56, e dal fatto che nel fol. XXVIII dell'ediz. del '33 compare esattamente l'ultimo capoverso del Capit. XVI dell'ediz. dell'84. In realtà del *Cosmographicus liber* esistono due edizioni antecedenti a questa consultata, l'una del '24 l'altra del '29 che non ho potuto vedere. Cfr. B. PENROSE, op. cit., p. 309.

In realtà i dati di fatto erano quelli che erano, ed anche uno spirito ortodosso e profondamente religioso come quello di Pietro Martire, anche se egli giustamente sostiene che il non credere agli antipodi era una convinzione molto diffusa e il credervi invece un'eccezione, sottolinea così la situazione:

(...) Licet aliter vetustas senserit; quae ob solis perpendicularum, desertum relinquebant aequinoctialem circulum: praeter paucos authores, quorum sententiam experimento Portugallenses probant haud dubie. Quotannis quippe ad antarcticos hyperboreorum fere antipodes tranant et commercia cum eis contrahunt. Antipodes dixi quamvis me non praetereat, non defuisse viros alioqui ingenio singulari et summa doctrina pellentes, caelestibusq; ex his admixtos nonnullos, qui antipodes negent. Non est cuiquam uni datum omnia scire ⁵.

L'errore di Lattanzio e Agostino in sostanza non è da drammatizzare, è naturale, e corrisponde allo stesso sviluppo del sapere il fatto che una sola persona non possa raggiungere nella sua sola mente l'unità della scienza. Questa poteva essere, dal punto di vista dei problemi più propriamente scientifici, la posizione che poteva permettere di acquisire, senza scandalo alcuno, l'errore che era stato compiuto dalle due grandi « auctoritates » patristiche.

Ma la questione, come si è detto, non era così semplice: poiché anche se in Pietro Martire essa resta in ombra, rimaneva aperto il problema del collegamento all'errore scientifico della problematica di ordine teologico in merito alla genesi dell'umanità che aveva suggerito la sua adozione. È Lopez de Gomara che contribuisce a porre il problema nella forma in cui si presenterà a Bruno e anche ai successivi commentatori. Nei primi sei capitoli della sua opera, laddove affronta i temi più tipicamente filosofici connessi con il problema della scoperta delle Indie occidentali, polemizza contro la tesi di Democrito e di Epicuro intorno all'esistenza di infiniti mondi, facendo ricorso alla doppia autorità di Aristotele e della Bibbia ⁶. Egli sostiene inoltre la rotondità della terra,

⁵ *De rebus oceanicis et novo orbe, decades tres* PETRI MARTYRIS ab Angleria, mediolanensis (...), Coloniae MDLXXIIII, p. 217 (copia usata BNB, 25, 13, K, 37). Naturalmente questa è un'edizione tarda: le tre decenni furono pubblicate la prima volta nel 1516 ad Alcalá.

⁶ *Hispania victrix. Primera y secunda parte de la historia general de las Indias co todo el descubrimiento, y cosas notables* (...), In Medina del Campo per Guillermo de Millis, 1553 (copia usata BNB, OO, X, 4). Le citazioni che seguiranno sono tratte dalla traduzione it. dell'opera di AUGUSTINO CRAVALIZ, In Roma per Luigi e Valerio Dorici, l'anno MDLVI.

mostra come l'esperienza dei navigatori abbia demolito le teorie dell'antica cosmografia secondo cui solo due delle cinque parti in cui veniva divisa la terra erano da considerarsi abitabili e abitate, e finalmente, viene al tema che qui piú direttamente ci interessa, cioè quello degli antipodi e della loro negazione da parte di Lattanzio e Agostino. Lopez de Gomara scrive:

(...) dico che ci sonno anchora de Christiani che negano che ci siano Antipodi, quelli che tenevano alla terra per piana gli negarono, e Lattantio Firmiano gli contraddice gentilmente credendo che non ci erano huomini che firmassero li piedi in terra al contrario di noi altri, perché se tal cosa fusse andarrano contro natura, li piedi alti, e la testa bassa cosa al suo giudizio finta, e per ridere, e per questo burlava molto di quelli che credevano che il mondo era tondo, e esserci gli Antipodi, santo Augustino ancora nega gli Antipodi nel libro decimo sesto della città di Dio al capitolo nono, gli negò, secondo io credo, per non trouare niuna memoria de Antipodi in tutta la scrittura sacra e anchora per leuarsi di rummore secondo dicano, perche se hauesse confessato che ci erano non haueria possuto prouare che erano discesi de Adamo e Eva, come il resto di tutti gli uomini di questo nostro mezzo mondo e emisperio, alli quali faceva cittadini e uicini a quella sua citta di Dio, poi che la antica e commune opinione de Philosophi e Theologi di quel tempo era, che anchora che ci erano non si poteuano comunicare con noi altri per causa di stare nellaltro (*sic*) Hemisperio e mezza palla della terra, dove era impossibile andare, ne uenire, per stare in mezzo il grandissimo e navigabile mare, e la torrida Zona, che tagliavano la uia, e il passo, e il nostro santo Isidoro disse nelle sue Etimologie, non ci essere ragione niuna per credere che si fussero Antipodi, perche non lo comporta la terra, ne si proua per Historie, se non che Poeti, per hauere che parlare, lo fingevano⁷.

Gomara sottolinea con chiarezza il fatto che Agostino aveva negato gli antipodi essenzialmente per un motivo teologico: se avesse riconosciuto la loro esistenza avrebbe dovuto spiegare come si poteva concordare questa esistenza con il racconto biblico della monogenesi dell'umanità, e avrebbe dovuto spiegare, del resto anche contro quelle teorie scientifiche che ritenevano che la zona torrida non fosse praticabile dagli uomini, come questi improbabili discendenti di Adamo avessero potuto andarsi a stabilire dall'altra parte della terra. Poco piú avanti Gomara, quasi ad attenuare l'effetto che sul lettore dovevano aver fatto le proposizioni che abbiamo riferito, afferma che in realtà una

⁷ *Op. cit.*, pp. 5a-5b.

lettura attenta del testo biblico offre la possibilità di ritenere che quivi si faccia cenno agli antipodi. Tuttavia riconosce che non avrebbero potuto certamente essere gli indiani ad indicare il modo per raggiungere gli antipodi

poiche non hauevano li Indiani (...) nauili bastanti per cosi longa e forte navigatione, come fanno li Spagnoli per il mare Oceano (...) ⁸.

Chi avesse letto questo testo avrebbe, in definitiva, fatto queste considerazioni: gli antipodi ci sono, Agostino li aveva negati per non essere costretto a mettere in difficoltà la tradizione della monogenesi dell'umanità; rimane tuttavia aperto il problema di come mai questi eventuali discendenti d'Adamo siano andati a sbarcare in America, visto che quelle popolazioni non hanno navi che consentano traversate sulle rotte oceaniche. Tenendo presenti i risultati cui si giunge leggendo questo testo e ricordando che, oltre alla traduzione italiana di cui ci siamo serviti, esistono altre edizioni dell'opera di Gomara, e ben quattro francesi tra il 1568 e il 1580 — una delle quali fu certamente, come è stato provato da Pierre Villey, una delle fonti di Montaigne per il suo celebre capitolo sui *Cannibali dei Saggi* —, viene da pensare se non fosse proprio questo il testo che Bruno aveva in mente quando nello *Spaccio* si mise a fare della ironia sulla tesi del popolamento dell'America da parte dei discendenti di Adamo che si sarebbero recati *illo tempore* nel nuovo mondo compiendo la traversata con navi di un tipo che ancora non esisteva. Vi è un altro elemento che potrebbe far pensare a un'attenzione bruniana a questo testo. Nella *Cena delle Ceneri* vi sono citati alcuni versi della *Medea* di Seneca che potevano essere considerati come una profezia in merito alla scoperta del nuovo Mondo:

se da tempi nostri vien magnificato il Colombo, per esser colui, de chi tanto tempo prima fu pronosticato,

Venient annis
 Secula seris, quibus Oceanus
 Vincula rerum laxet, et ingens
 Pateat tellus, Tiphysque novos
 Detegat orbis, nec sit terris
 Ultima Thule;

che de' farsi di questo che ha ritrovato il modo di montare al cielo (...) ⁹.

⁸ *Ibidem*, p. 7b.

⁹ *La Cena delle Ceneri*, ed. Aquilecchia, Torino 1955, p. 95.

Gli stessi versi, ovviamente al medesimo proposito, si trovano citati nel 219° capitolo dell'opera di Lopez de Gomara; e anche il riferimento agli elogi che vengono tributati a Colombo trovano un riscontro in questa stessa opera: al navigatore genovese infatti viene dedicato un capitolo con tutte le lodi abituali¹⁰. Con questo non vogliamo affermare con certezza che Bruno avesse avuto in mano propria quest'opera; tuttavia vi sono elementi che ci consentono di ritenere possibile o probabile questa eventualità.

La questione che apre Lopez de Gomara, anche a parte i riferimenti puntuali, è di una sconcertante semplicità. Se noi rimaniamo fermi al testo biblico allora dobbiamo porci il problema di spiegare come i discendenti di Adamo siano arrivati in America, e ci si deve impegnare sulla teoria di una trasmigrazione di genti che dalla culla della storia umana hanno raggiunto queste terre per mare. In questo caso sarà d'obbligo fare ricorso ad eventuali testimonianze intorno a questa antichissima trasmigrazione. Nel caso contrario bisognerà affermare la terribile verità che gli uomini nascono dal grembo della terra allo stesso modo di tutti gli altri animali, cioè tramite una generazione naturale. Un evento come la scoperta del nuovo continente, nella reazione che provocava sulla coscienza culturale europea e sulla sua tradizione, apriva la strada per permettere che si riaffacciasse nel quadro filosofico drammaticamente e in maniera inaspettata la rinascita della antropologia lucreziana sostenuta nel quinto libro del *De Rerum natura*. Cosa di cui Gomara era perfettamente consapevole, dato che, proprio all'inizio dell'opera, si era preoccupato di criticare le concezioni democritee ed epicuree.

Se la teoria di una antichissima navigazione che avesse popolato l'America era la sola soluzione che si poteva intravedere per mantenere fedeltà al testo biblico, essa era anche la tesi contro cui Bruno lanciava le sue ironiche frecciate. Un autore che aveva fatta propria questa concezione era Gonzalo Fernando d'Oviedo il quale nel secondo libro della sua *Historia generale e naturale dell'Indie occidentali* così scrive:

(...) Egli (cioè Colombo) conobbe come era in effetto che queste terre, che egli ben ritrouava scritte, erano del tutto uscite dalla memoria de gli uomini: Et io per me non dubito, che si sapessero, e possedessero anticamente dalli Re di Spagna: e voglio dire qui quello, che Aristotele in questo caso ne scrisse. Egli dice, che i mercadanti Cartaginesi usciti per lo stretto di Gibilterra verso il mare Atlantico,

¹⁰ LOPEZ DE GOMARA, op. cit., p. 206b; cfr. l'ed. spagnola, fol. CXIXb.

ritrouarono una grande Isola, che non era anchora mai discouerta, ne habitata da persona humana, se non solamente da fiere, et da animali selvaggi: onde era tutta boscareccia, e piena di grand'alberi, e di maravigliosi fiumi, e atti a nauigarli: ma assai fertile e copiosa di tutte le cose che si possono piantare, et seminare, che in grande abbondantia e ubertà vi cresceuano: Et dice, che era assai lontana e remota dalla terra ferma dell'Africa, e per molti dì di navigazione. Ora essendo questi mercadanti cartaginesi giunti, mossi per auentura dalla fertilita del suolo, dalla bonta e teperamento dell'auree: cominciarono ad habitarui, e a farui stanze, e terre. I Cartaginesi, e il senato loro inteso questo fecero andare in bando, pena la vita, che niuno d'allhora innanze hauesse ardire di nauigare in quelli luoghi, e che quelli, che nauigato v'hauueano, come nimici loro, fossero morti tosto, che loro si desse occasione di potere farlo. Et quello, perche si mouessero a fare questo, si era, che era tanta la fama di questa Isola, e terra ritrouata che pensuano, che se altre potenti nationi ne hauessero hauuto notitia, e le hauessero soggiogate, haurebbono per questa via potuto loro gran danni fare, e loro grandi inconvenienti nascerne. Tutto questo pone nel suo repertorio Fra Theophilo de Ferrarijs Cremonese dell'ordine di predicatori seguendo quello che Aristotele ne scrisse in admirandis in natura auditis¹¹.

Oviedo prosegue la sua esposizione con una dimostrazione secondo cui da quei lontanissimi tempi, di cui si è perduta memoria, i re spagnoli erano in possesso di quelle terre: tentativo storicamente molto elementare ma comprensibile, di portare un argomento a sostegno del diritto spagnolo all'espansione nel Nuovo Mondo.

L'argomento intorno all'antichissima navigazione deriva invece dallo scritto pseudoaristotelico *De mirabilibus auscultationibus*, capitolo 84^o, che nel testo di Oviedo non è tradotto letteralmente ma solo un po' ampliato, ferma restando la struttura centrale della vicenda. Ora l'utilizzazione di questo testo « aristotelico » (la cui autenticità però già verso la fine del secolo viene messa in dubbio) come fonte per provare che nei tempi antichi si era avuto notizia di un'isola che poteva essere il nuovo

¹¹ Di GONZALO FERNANDO D'OVIEDO, *Delle generale et naturale historia del- l'Indie a tempi nostri ritrouate*, nel III vol. *Delle navigazioni e viaggi* raccolto da M. GIO. BATTISTA RAMUSIO, in Venetia, nella Stamperia de' Giunti, l'anno MDLV, p. 78b. In quanto al « repertorio » esso è l'opera *Propositiones ex omnibus libris philosophie* (sic) *Moralis Naturalis et prime nec non dialectice Rethorice et poetice* (...) che furono appunto raccolte da Theophilus de Ferrariis, per Ioannem et Gregorium de Gregoriis, Venetiis, die III Augusti, 1493 (copia usata B. M. I, I, A, 21046). Su Oviedo e le ediz. della sua opera cfr. I. B. COHEN, *La découverte du Nouveau Monde e la Transformation de l'idée de la nature*, in *La Science au Sei- zième Siècle*, Paris 1960, n. 9, p. 205 e B. PENROSE, op. cit., pp. 293-294.

continente e che questa isola era stata popolata da uomini mediterranei, e che quindi non si poneva alcun problema in merito alla genesi degli indigeni americani, non è un fatto isolato. Uno dei piú intransigenti scrittori della riforma francese, Viret, riprende la stessa tesi nel trentunesimo capitolo della *Vrai Religion*¹².

Lo scopo per cui questa testimonianza antica è recata è sempre lo stesso: darsi una spiegazione delle popolazioni americane. E certo era preferibile, sia per i cattolici che per i protestanti, ipotizzare un vuoto di memoria nella cultura europea che dover riconoscere l'assoluta novità dell'esperienza americana. La fonte pseudoaristotelica in sostanza aveva un valore molto piú rilevante di quanto noi oggi non possiamo credere: essa consentiva di riportare l'America nella dimensione europea, di non riconoscerne l'alterità, di farne un capitolo già compreso nello sviluppo della civiltà europea, riconducendo il nuovo continente ad una dimensione che, togliendone la novità, annullasse anche i problemi che la novità portava con sé, l'allargamento dell'idea di uomo che si era costretti a fare, la messa in discussione del profilo di storia del mondo che costituiva l'abitudine intellettuale dell'Europa cristiana, con il suo concetto di creazione del mondo, dell'uomo, del peccato originale, della rivelazione di Cristo, della salvezza e del fine della storia del mondo.

La teoria delle antichissime navigazioni che a noi può sembrare così poco rilevante dal punto di vista della storia della cultura, era viceversa una importante forma di difesa che un organismo culturale cercava di mettere in atto. Se delle Indie occidentali, viceversa, si fosse stati costretti ad ammettere l'assoluta indipendenza e novità, allora avrebbero avuto incremento tutte le teorie che del mondo e dell'uomo davano una interpretazione diversa e contrastante rispetto a quelle del « corpus » filosofico-teologico cristiano. Si sarebbe potuto parlare con piú ragione di una eternità del mondo, e della materia eterna, di una genesi naturale dell'uomo: i temi del naturalismo averroistico e del lucrezianesimo avrebbero potuto giovare, per così dire, di un argomento sperimentale. Questi erano infatti gli argomenti di coloro, tra cui s'intende Bruno, che erano disposti a riconoscere l'assoluta novità del nuovo continente, e a negare qualsiasi unione delle nuove terre con il vecchio continente.

¹² PIERRE VIRET, *De la vraye et fausse religion*, Genève 1560, cap. 31 (B. M., 3901, B, 40). Su Viret cfr. H. BUSSON, *Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*, Paris 1957², p. 489 ss.

Per questo quando Bruno fa dell'ironia su queste teorie e su queste testimonianze difficoltose non scrive un capitolo marginale, quasi di un umore filosofico beffardo e incontinente, ma recita soltanto un *pendant* che è libertino in quanto piú direttamente investe le tradizionali verità religiose e si compiace dell'imbarazzo in cui esse si trovano, ma che è strettamente connesso con il corpo metafisico centrale del suo pensiero.

Del resto non dimentichiamo che quando Bruno pubblica queste pagine è il 1584 ed è in Inghilterra. Un anno dopo — come abbiamo già ricordato — il matematico Thomas Hariot venne inviato in Virginia a seguito della spedizione inglese. Di Hariot noi sappiamo che il suo biografo scrisse: « Egli ebbe singolari opinioni sulla Scrittura sacra, ed ebbe sempre dei dubbi sulla storia tradizionale della creazione del mondo ». « Questi dubbi — precisa B. Cohen — erano abbastanza naturali in un uomo che aveva passato anni a studiare la flora e la fauna del Nuovo Mondo »¹³. Ma noi sappiamo anche di certo che il pensiero atomistico di Hariot tra le sue fonti, oltre a quelle classiche, aveva anche l'atomismo bruniano, come siamo certi che era copernicano¹⁴. Esperienza del Nuovo Mondo come occasione per una conferma di vedute filosofiche non cristiane, atomismo e copernicanesimo appaiono collegati anche in altri itinerari intellettuali assai prossimi a Bruno.

Tornando alla tesi dell'antichissima navigazione non era all'apparenza molto difficile far saltare quel cordone ombelicale che da parte cattolica e protestante si riteneva tenesse unito il nuovo continente all'Europa. Leggendo tutta la raccolta di scritti sul Nuovo Mondo, messa insieme a Venezia dal Ramusio, e facendo attenzione a quanto si racconta intorno alle imbarcazioni che venivano usate dai popoli americani, si trovano descrizioni di canoe, pirague, culche, galitte e chicos, tutte imbarcazioni utili per il tipo di navigazione fluviale o costiera che facevano quei popoli ma assolutamente inadatte per affrontare i rischi e le difficoltà di una navigazione oceanica. E certo non è un'ipotesi ragionevole quella di supporre che questi popoli avessero dimenticato il modo di costruire navi di efficienza maggiore dopo che se ne erano serviti per la loro trasmigrazione. Per quanto sia nota che l'evidenza dei fatti non sia decisiva quando mancano le condizioni intellettuali per il loro recepimento, appare chiaro che l'ironia di Bruno colpiva un obbiettivo

¹³ J. B. COHEN, op. cit., p. 199.

¹⁴ R. H. KARGON, *Atomism in England from Hariot to Newton*, Oxford 1966, pp. 12 e 24.

— la tesi della antichissima navigazione — che era, per sua natura, difficilmente sostenibile anche se emotivamente convincente. Ma l'opinione « libertina » al riguardo dovette lasciare tracce perché sul finire del secolo l'impiego della testimonianza pseudoaristotelica per risolvere il problema di una continuità tra il Nuovo Mondo e l'Europa andò in completo discredito, e venne sostituita con altre ipotesi maggiormente attendibili.

3. - ANCORA SUGLI ABITANTI DELL'AMERICA: DA BRUNO A VOLTAIRE.

Nella già citata *Storia naturale e morale delle Indie* Giuseppe de Acosta riprende con esemplare chiarezza tutta la questione e la riconduce essenzialmente in questi termini. Agostino aveva negato l'esistenza degli antipodi perché l'enorme estensione dell'Oceano non gli pareva navigabile e quindi, fermo restando che per Agostino (come del resto per Acosta che era un padre gesuita) tutti gli uomini derivano da Adamo, ne conseguiva la naturale e ovvia conclusione che gli antipodi non esistessero. Acosta porta avanti la discussione di questi temi con un metodo che vuole essere fondato su ipotesi ragionevoli che escludano qualsiasi ricorso al sovrannaturale:

Porq. no se trata, que es lo q. pudo hazer Dios, sine que es conforme a razon, y al orden y estilo de las cosas humanas ¹.

E, nel quadro degli avvenimenti che possono capitare nell'ambito umano e terreno, le ipotesi che si possono fare in merito alle popolazioni indigene dell'America così si configurano: gli uomini nel nuovo continente sono giunti per mare o per terra; se sono giunti per mare può essere per caso o seguendo un preciso piano di navigazione.

La tesi di una navigazione organizzata che sia giunta sino al Nuovo Mondo ad Acosta non pare impossibile, tanto più

que la diuina escritura refiere, que de los Tiro y Sido recibio Salomon Maestros y Pilotos muy deiestros en la mar, y q. con estos se hizo a quella navegacion de tres anos ²;

tuttavia questa considerazione che egli sembra trarre dall'analogia osservazione di Gomara, non lo convince per ragioni tecniche: gli antichi, che pure conoscevano il magnete come risulta chiaro da Aristotele, Teo-

¹ *Historia natural y moral de las Indias*, cit., p. 57.

² *Ibidem*, p. 59.

frasto, Dioscoride, Lucrezio e Plinio, mancavano della bussola, ritenuta uno strumento indispensabile per poter affrontare navigazioni di così grande rilevanza come una traversata oceanica. Anche la teoria secondo cui il Nuovo Mondo sarebbe stato abitato anticamente da uomini che vi sono giunti senza un piano preordinato, ma fortuitamente e gettati su quelle coste dalla furia della tempesta, sebbene sembri accordarsi con il carattere che hanno molte invenzioni, fatte più « per caso » che come risultato di un'indagine preordinata, non pare ad Acosta più verosimile dell'altra. Come avrebbero potuto pochi naufraghi riprodursi al punto di poter giungere alla formazione di intere popolazioni? E in ogni caso quale ipotesi si avrebbe dovuto fare per gli animali che popolavano il continente?

La sua tesi di fondo è che gli abitanti del Nuovo Mondo sono giunti per terra, dato che da qualche parte, anche se le nozioni geografiche di Acosta non gli permettono di essere rigoroso e preciso su questo punto, il nuovo continente e le terre già note si congiungono o per lo meno si approssimano ad una distanza estremamente più ravvicinata di quella che non sia attraverso l'immensa distesa d'acqua dell'oceano.

Si esto es verdad, como en efecto me lo parece, facil respuesta tiene la duda tan dificil, que auiamos propuesto, como passaron a las Indias los primeros pobladores dellas, porque si ha de dezir, que passaron no tanto nauegando por mar, como caminado por tierra: y esse camino lo hizieron muy fin pensar mudando sitios y tierras su poco a poco (...) ³.

Questa concezione di migrazioni che si svolsero a poco a poco e che, o per uno stretto facilmente navigabile o anche attraverso successive tappe, giunsero sino al nuovo continente, era certo un'ipotesi molto più raffinata di quanto non fosse quella che utilizzava l'antica fonte pseudoaristotelica per avvalorare la tesi dell'antichissima navigazione.

Certo è che dal punto di vista filosofico la ragione che ispira Acosta ad elaborare questa nuova concezione è la stessa che invitata a giovare della tesi più elementare: evitare in ogni modo che il concepire l'autonomia del continente americano rendesse necessario elaborare nuove concezioni generali del mondo e dell'uomo e delle vicende della storia dei popoli.

La pagina « libertina » di Bruno viene prima della divulgazione di questa nuova ipotesi di Acosta e quindi colpisce una tradizione dal pun-

³ *Ibidem*, p. 72.

to di vista della attendibilità nella formulazione dell'ipotesi della connessione Europa-America, assai piú debole e piú facilmente attaccabile. Tuttavia si deve aggiungere che per chi si trovava nella posizione di Acosta e di tutti coloro che credevano alla verità della Bibbia, era assolutamente fuori di discussione che l'America rientrava nella storia europea, cioè aveva avuto la stessa genesi. Il problema era dunque di natura tecnica: elaborare un modo idoneo a concepire la trasmigrazione delle popolazioni. Per chi si trovava nella posizione di Bruno secondo cui, come abbiamo veduto, il testo biblico altro non era che una delle tante tradizioni sapienziali dell'antichità e la nascita degli uomini e degli animali sulla terra dipende da una autogena struttura metafisica, lo stesso porsi il problema di spiegare le trasmigrazioni era assolutamente superfluo. In America, come in qualsiasi altra parte della terra gli uomini nascono per un processo spontaneo, il loro seme coesiste con gli altri semi nel grembo della materia animata che da sola e *ab aeterno* produce gli organismi viventi.

Acosta del resto non era persona priva di una notevole dose di criticità; infatti al termine della sua disamina scrive:

Pero cosa es mejor de hazer, secechar lo que es falso del orige de los Indios, que determinar la verdad ⁴.

In realtà per determinare questa verità negli anni che seguirono la pubblicazione del libro di Acosta e nel corso dei primi decenni del secolo successivo vi furono altre prese di posizione e discussioni: Lescarbot, Brerewood, Grozio e la sua importante polemica con Laët sono tutti capitoli di questa interessantissima storia che si trasmette sino al Settecento. In un'opera pubblicata proprio all'inizio del '700 a questo proposito si può leggere:

Il n'y a que les habitants de l'Amerique qui paroissent d'abord avoir une origine differente de celle des autres hommes, parch'on ignore le chemin qu'il peuvent avoir pris pour aller habiter ce grand Continent que nous appelons le Nouveau Monde. Mai qui nous empechera de recevoir la conjecture d'un Scavant, qui veut que les hommes ayent passé de Norvege dans l'Islande, qui este une isle située vers la partie setpentrionale de l'Amerique, et que de l'Islande ils ayent passé dans la Groenlande, qui est le nom de cette partie de l'Amerique qui est avoisine cette Isle? ⁵.

⁴ *Ibidem*, p. 80.

⁵ ABBADIE, *Traité de la vérité de la religion chrétienne*, première partie, dernière édition, A Rotterdam, chez Reinier Leers, à la Bourse; MDCC, p. 70.

Ora chi aveva fatto l'ipotesi del passaggio a Nord, attraverso la Norvegia, Islanda e Groenlandia, era stato Grozio, ma la sua tesi non aveva impedito a La Peyrère di sostenere la concezione dei preadamiti, riscuotendo la pagina bruniana, anche allo scopo di fornire un piú articolato sviluppo dell'umanità che avrebbe dato ragione delle diverse popolazioni esistenti sulla terra.

Come si vede, si tratta di un fascio di problemi che si prolungano nel tempo, e quando Bruno contrappone la sua concezione della genesi spontanea degli uomini alla prima e piú semplice congettura in merito ad una possibile trasmigrazione di popolazioni nel nuovo continente, teoria che avrebbe dovuto salvare il corpo dottrinale della Bibbia, inaugura una posizione filosofica che sarà destinata a un lungo itinerario e sulla quale non solo tornerà ad ingaggiarsi un'opera come quella del Le Peyrère che cade proprio nel *milieu* libertino del Seicento, ma che avrà un eco sensazionale anche nella metà del Settecento. Quando Voltaire infatti sarà chiamato a dare una risposta a questi stessi temi, la darà in forma estremamente simile a quella di Bruno.

Il padre Lafitau nella sua opera sui costumi dei selvaggi americani aveva fatto un interessante tentativo di etnologia comparata per dimostrare che i popoli americani derivavano da antiche popolazioni greche. Secondo Lafitau (e qui non è il caso di entrare nei particolari della sua indagine) nelle popolazioni del Continente scoperto da due secoli si potevano ritrovare i costumi di quelle antiche stirpi europee. Queste prove, derivate, come si diceva, da una sorta di embrionale etnologia comparata, dovevano naturalmente servire per mostrare anch'esse la veridicità della monogenesi dell'umanità secondo l'insegnamento biblico. Scrive il padre Lafitau:

Je ne doute pourtant pas que l'Amerique n'ait été peuplé peu après le Deluge. J'établis cette opinion sur la comparaison que je vais faire des Moeurs de ses habitant avec les Moeurs anciennes qui ne sont pas alterées parmi eux comme en Asie et en Europe ⁶.

Il punto di transito questa volta è fissato in Asia e precisamente dalle « terres les plus orientales de la Tartarie » ⁷. La tesi della antichissima navigazione transoceanica, dopo l'atteggiamento assunto nei suoi con-

⁶ *Moeurs des sauvages américaines, comparés au moeurs des premiers temps*, par le P. LAFITAU, de la Compagnie de Jésus, A Paris, chez Sangrain l'ainé, Charles Estienne Hocheau, MDCCXXIV, pp. 40-41.

⁷ *Ibidem*, p. 34.

fronti da Acosta che ha fatto testo per gli scrittori successivi, non trova piú credito, anche se Lafitau non vuole rinunciare a un pezzo di bravura erudita ed aggiungere nuove testimonianze di antichi scrittori su questo fantastico viaggio, cercando di rilanciare la tesi che in qualche modo l'America fosse già nota agli europei.

Le nuove testimonianze provengono l'una da Diodoro Siculo che, palesemente, è una rielaborazione del testo pseudoaristotelico che già conosciamo⁸; l'altra proviene da Pausania e, se analizzata, non solo non appare come una fonte probante, ma addirittura un riferimento un po' comico che mostra in realtà soltanto l'intento apologetico dello scrittore⁹.

In ogni caso la risposta di Voltaire non fa questioni di fonti, come del resto non fece questioni intorno alla validità delle fonti dei suoi contemporanei Bruno, e nemmeno discute la tesi etnologica del Lafitau, ma taglia tutto il problema alle radici:

(...) d'ou sont venu les hommes qui ont peuplé l'Amérique. On doit assurément faire la même question sur les nations des terres australes. Elles sont beaucoup plus éloignées du port dont partit Christophe Colomb, que ne le sont les îles Antilles. On a trouvé des hommes et

⁸ DIODORI SICULI, *Bibliothecae Historicae Libri XV de XL. Quorum quinque priores Aegypti, Asiae, Africae, Graeciae, Insularum et Europae, antiquitates continent* (...), Studio et labore Laurentii Rhodmani Cherisci, Hanoviae, typis Wecheliani, apud Caludium Marnium et haeredes, Ioannis Aubrii, MDCIII, pp. 299-300 (copia usata BNB, ee, xi, 9).

⁹ PAUSANIAE historici praeclarissimi *Commentariorum Graeciam describentium Attica et Corinthiaca* a DOMITIO CALDERINO veronensi quondam latinitate donata (...), Basileae, mense Martio, MDXLI, pp. 49-50: « Equidem de Satyris cum aliquid amplius scire cuperem, quam alij tradiderunt, unius huius rei causa cum multis locutus sum. Eupheumus Car tandem, uir non ignobilis, haec mihi recensuit: quod cum in Italiam navigaret, uenturum impetu de cursu deiectum, et in exteriore Oceanum (quo numquam quisquam navigaret) delatum. Ibi multas esse insulas desertas, quae ad hominibus agrestibus incoluntur, alijs, ut aiebat insulis nautae appellari nolebant, quoniam antea in eas appulsi, incolas experti essent: sed tunc etiam praeter eorum voluntatem uentis eo adacti sunt. Insulae a nautis Satyrides appellabantur. Incolae sunt russo corpore, caudas in imo dorso habentes, non multo equinis minores. Hi cum primum eurom aduentum sensissent, (...) ac mulieribus. quae in nauis erant manus iniecerunt. Demum nautae territi muliebrem Barbaram in insula demiserunt, in quam Satyri non tantum qua mos est, sed omni corporis parte libidinem exercuerunt » (copia usata, BNB, EE, IV, 2). Dove a parte il sadismo dello spettacolo, gli uomini con la coda non sono certo una « prova » perché, tra le altre cose, il padre Lafitau avrebbe dovuto spiegare dove fosse finita la coda nelle popolazioni americane. Tra l'altro è interessante notare come ad oltre cento anni dal famoso scritto di Casaubon, Lafitau continua ad attribuire agli scritti ermetici un'antichità maggiore rispetto a quella di Platone (p. 9).

des Animaux partout ou la terre est habitable: qui les a mis? On l'a deja dit, c'est celui qui fai croitre l'herbe des champs; et on ne devait pas être plus surpris de trouver en Amerique des hommes que des mouches. Il est assez plaisant que le jésuite Lafitau prétende, dans sa préface de l'Histoire des sauvage americains, qu'il y a des athées qui puissent dire che Dieu a creé les Americains¹⁰.

Ora è evidente che, nel loro *background* intellettuale, l'argomento bruniano e quello di Voltaire sono differenti: ciò che interessa notare è la permanenza del tema in contestazione. Ma si può notare anche qualcosa in piú, basta considerare quanto Voltaire scrive nella voce « Adamo » del suo *Dizionario filosofico*:

I Rabbini ebrei che hanno letto le opere di Adamo, sanno anche il nome del suo precettore e quello della sua seconda moglie; ma io non avendo letto questi libri del nostro antico padre, non dirò nulla neanche di questo¹¹.

Voltaire insomma si trova a rievocare una tradizione simile a quella cui Bruno faceva riferimento nel fondare la sua teoria dei preadamiti, seppure il peso filosofico di questa fonte è ormai naturalmente molto minore. E piú avanti ironicamente Voltaire afferma:

(...) e affermano (sottinteso « alcune teste vuote ») che è assai difficile che Adamo, che era bianco e rosso e chiomato come noi, riuscisse progenitore di negri che sono neri come l'inchiostro e hanno della lana nera in capo.

Anche qui vi è l'eco di temi anticristiani molto antichi, che in Bruno probabilmente provenivano fin da Giuliano l'Apostata il quale affermava l'esigenza di indicare una serie di progenitori per le stirpi umane, perché uno solo non avrebbe potuto spiegare la differenza delle diverse razze esistenti sulla terra. Ma se può essere suggestiva la permanenza storica di motivi che, al tempo di Voltaire, hanno tutto l'aspetto di « topoi » intellettuali, questa continuità di minuti argomenti può forse far apparire meno arbitraria la comparazione di grandi idee direttrici dell'uno e dell'altro pensatore.

In Bruno la polemica contro la visione giudaico-cristiana della storia umana, andava di pari passo con l'affermazione di un altro polo di

¹⁰ *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, in *Oeuvres complètes de VOLTAIRE*, t. III, Paris MDCCCLXXVII, p. 11.

¹¹ VOLTAIRE, *Dizionario filosofico*, trad. it., Torino 1955, pp. 7-8.

irradiazione della cultura umana, quello egizio, che sostituiva la primogenitura e l'elezione del popolo ebraico. In questa prospettiva, come vedremo meglio, la prisca theologia di Ermete Trismegisto non solo veniva autonomizzata rispetto al sincretismo del neoplatonismo cristiano, ma si combinava con l'elogio di Erodoto alla civiltà egizia dalla quale lo storico greco derivava non pochi elementi della vita religiosa del mondo greco, offendendo così l'etnocentrismo dei suoi compatrioti. A questo modo in Bruno la storia universale non è più storia sacra e il modello agostiniano¹² subisce una gravissima crisi. Anche in Voltaire la sua concezione policentrica della civiltà umana nasce proprio in polemica con la restaurazione agostiniana di Bossuet¹³. Sia Bruno che Voltaire si trovano a negare il mito della bontà dello stato naturale degli uomini, notando che la condizione del selvaggio è una condizione che, lungi dall'essere la migliore, è la più degradante e bestiale, ed entrambi affermano che l'uomo per l'identità e la costanza della sua natura (l'istinto di riproduzione e la capacità tecnico-lavorativa in Voltaire) risolve sempre la sua naturalità in attività e macchinazione, il che comporta una modificazione delle condizioni storiche di esistenza e quindi, in Voltaire,

¹² H. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1958*, p. 466: « Per un verso (...) la Bibbia s'inserisce all'interno della storia universale di cui essa costituisce un elemento; ma d'altra parte l'insegnamento che da essa deriva costituisce un principio che permette di pensare la totalità della storia, di comprenderla e di darle un senso ». Per il tema delle due città connesso col tema del senso della storia cfr. A. LAURAS e H. RONDET, *Le thème des deux cités dans l'oeuvre de Saint Augustin*, in « Études augustiniennes », Paris 1953; J. DE SERRARCLES, *Le mystère de l'histoire. Introduction à une conception christologique du devenir*, Genève 1949, pp. 47-48, dove si raffronta la concezione cristiana con quella greca e persiana. Sulla polemica agostiniana contro la teoria dei cicli cfr. TH. E. MOMMSEN, *Medieval and Renaissance Studies*, ed. by E. F. Rice Jr., New York 1959, p. 275. E dal punto di vista teorico le analisi di K. LÖWTH, *Significato e fine della storia*, Milano 1963, p. 185 ss.; R. BULTMANN, *Storia ed escatologia*, Milano 1962, e all'opposto K. JASPERS, *Origine e senso della storia*, Milano 1965.

¹³ Per Bossuet cfr. P. HAZARD, *La crisi della coscienza europea*, Torino 1946, pp. 209 e ss.; G. CALVEZ, *Bossuet, l'homme et l'oeuvre*, Paris 1941, che tende a sminuire il valore teorico del *Discorso sulla storia universale* sulla base della sua destinazione pedagogica, p. 137, su cui esatta l'osservazione di G. Y. CHEVALLIER, *Les grandes oeuvres politiques de Machiavel à nos jours*, Paris 1949, p. 71; C. DE COURTEN, *Bossuet e il suo « Discours sur l'Histoire universelle »*, Milano 1927, che mette bene in luce il peso che ha la discriminante teologica anche dal punto di vista metodico, p. 147; K. LÖWTH, op. cit., p. 161 ss. Per la posizione di Voltaire cfr. il fondamentale W. KÆGI, *Meditazioni storiche*, Bari 1960, pp. 216 ss.; F. DIAZ, *Voltaire storico*, Torino 1958, soprattutto pp. 151 ss.; K. LÖWTH, op. cit., p. 125 ss.

conduce ad un'idea di progresso e di miglioramento possibile nella società umana. L'antico tema bruniano e baconiano dell'*augmentum* è divenuto ora « progresso ».

Se pur bisogna indicare un epilogo storico di un fascio di idee, potremo dire che, come il nascente mito del buon selvaggio in Montaigne trova un suo esito in Rousseau, così la liberalizzazione della civiltà dalla teologia cristiana, sostenuta da Bruno, trova la sua ripresa nell'idea di progresso in Voltaire. In grande fascio di idee trovano dunque un loro senso le puntate polemiche di Bruno contro i tentativi cristiani di spiegare l'origine delle popolazioni americane. Anche se la loro valenza spirituale più diretta è da rintracciare, come abbiamo fatto cenno, in quel *milieu* libertino inglese al quale Bruno era certamente legato.

4. - L'ALTERNATIVA NATURALISTICA: LE ROY E DIODORO SICULO.

Il continuare a rilevare che i padri della Chiesa avevano sostenuto l'inesistenza degli antipodi, dei quali invece l'esperienza diretta dei viaggi dava positiva conferma, verso la metà del secolo diviene una opinione abbastanza comune. In un'opera cosmografica come quella di Hieronimo Girava sempre a proposito degli antipodi si può leggere:

Los quales al parecer tienen las cabeças baxas y los pies alto. Hasta los tiempos de Lactaucio Firmiano, y aun hasta de pocos años aca, se dudava està averiguado, y es mas que cierto que los ay ¹.

Nella posizione di un altro spagnolo, Pedro Mexia, la questione è meglio approfondita e si afferma che Agostino non aveva negato l'impossibilità materiale dell'esistenza degli antipodi, ma, tenuto conto del fatto che si riteneva scientificamente che « c'estoit chose impossible, de passer sous la ligne equinoctiale, au costé de l'autre pole » ², accettare la realtà degli antipodi voleva dire, contro la lezione della scienza, accedere alla tesi secondo cui non tutti gli uomini discendevano da Adamo, il che era certamente un'eresia, come è un'eresia — sostiene Mexia — sostenerlo oggi. La questione, come si è veduto anche precedentemente, verso la metà del secolo, diviene dunque una constatazione generalmente acquisita, anche senza grande scandalo.

Quando però nel 1576 Le Roy pubblicò la sua opera *De la vicissitude ou variété des choses humaines* questa tradizione di pensiero che nasceva in sede cosmografica con il problema degli antipodi a poco a

¹ *Libro primero de las cosmographia* de HIERONIMO GIRAVA terragonensis, MDLVI, p. 41 (copia usata BNB, A. B. 10, 85).

² *Les diverses leçons* de PIERRE MESSIE gentil-homme de Seuille, mises de castillan en François, par CL. GRUGET, Parisien: Avec sept Dialogues de l'Autheur dont le quatre derniers ont esté de nouveau traduicts en ceste quatriesme editions, A Tournon par Claude Michel, imprimeur de l'Université, MDCX, pp. 633-634. Questa del 1610 è naturalmente un'edizione molto tarda, ma esiste un'edizione francese dei primi tre dialoghi del 1567, e una traduzione italiana del 1557.

poco lasciava tracce piú rilevanti e involgeva tempi di ordine religioso e filosofico piú generale. La questione che, sotto sotto, correva era questa: se le testimonianze delle antichissime navigazioni non meritano credito, e se si deve concepire che l'America è un continente autonomo che, prima della scoperta da parte dei recenti navigatori, non aveva avuto alcun contatto con il mondo europeo, allora poteva trovare credito, con maggiori ragioni che non nel passato, la tesi del materialismo antico sulla generazione spontanea degli uomini e degli animali che sarebbero diversi secondo i climi e le latitudini pur essendo tutti figli della stessa natura madre. Sotto queste suggestioni, molto spesso non esplicitate, il testo biblico finiva coll'assumere il carattere di una tradizione religiosa alla quale alcuni popoli prestano fede ed altri no e in sostanza, al termine di questa strada, ci si sarebbe trovati né piú né meno che nella posizione bruniana e, in seguito, nella posizione libertina.

Prendere in considerazione la posizione di Le Roy dal nostro punto di vista è piuttosto interessante per una serie di ragioni. In primo luogo l'opera dello scrittore francese venne pubblicata qualche anno prima dell'arrivo di Bruno a Parigi. In secondo luogo, se pure Le Roy non è — come si è creduto — un « predecessore » della teoria del progresso, egli è certamente un sostenitore di quella che sarà la teoria baconiana intorno all'accrescimento della scienza e quindi al potenziamento della civiltà, influenzato per altro anche dalla concezione classica del declino e dalla rinascita, senza che per questo lo schema assuma l'aspetto della ferrea legge dell'eterno ritorno ³.

Egli è anche un uomo di primo piano coinvolto nelle vicende politiche, partecipe attivo degli eventi che si verificarono in Francia nel periodo antecedente a quello dell'arrivo di Bruno ⁴. L'influenza delle sue idee non poteva non manifestarsi in quel *milieu* intellettuale con cui Bruno fu certamente in contatto nel suo primo soggiorno a Parigi, quando Enrico III di Francia fu favorevolmente colpito dalla sua capa-

³ Per la concezione di Le Roy come teorico del « progresso » cfr. J. BURY, *Storia dell'idea di progresso*, Milano 1964, pp. 43 ss.; recentemente la posizione è stata riveduta da W. L. GUNDERHEIMER, *Louis Le Roy's Humanistic Optimism*, in « Journal of History of Ideas », 1962, vol. XXIII, n. 3, p. 324 ss. e le chiarificanti messe a punto di E. LEE TUVESON, *Millennium and Utopia, A Study in the Background of the Idea of Progress*, New York, Evanston and London 1964, pp. 59-74 e *passim*.

⁴ V. DE CAPRARIIS, *Propaganda e pensiero politico in Francia durante le guerre di religione*, Napoli 1959, *passim*, ma soprattutto p. 245 ss. Il giudizio complessivo ci pare tuttavia eccessivamente negativo.

cità di destreggiarsi nell'arte della memoria. Nella sua opera *Le Roy*, a proposito della vexata quaestio degli antipodi, scrive:

Le Iuifs, Chrestiens, et Serracins suyans le diuin Prophete et legisla-
teur Moyse croyent que Dieu ayt faict le monde de rien, et crée à
sa semblance Adam le premier homme, de la poudre de la terre, et
inspiré en la face d'iceluy spiration de vie et qu'il fut faict en ame
vivant: puis luy voulant donner ayde et compagnie fait tomber un
somme profond sur luy, et estant endormy prit une de ses costes, et
d'icelle forma Eve la premiere femme. Qu'ils furent colloquez en
Pardis terrestre, ou affluoierent tous biens sans peine, et de là
chassez par leur désobeissance: et que d'eux deux ioincts par mariage
sont procedéz tout les hommes epars sur toute la terre habitable. Or
condiderant saint Augustin que des cinq zones mises par les Anciens
Astrologiciens et Cosmographes n'y en auoit que deux estimées tem-
perées, et que de l'une ne pouoit passer à l'autre par l'ardeur de la
torride moyaenne: que si ainsi estoit, necessairement ensuyuoit que
les Antipodes ne fussent precedez d'Adam: il ayma mieux nyer qu'il
y eust des antipodes, que de tomber en quelque impieté absurde, ou
de contredir en ce faict à la docte antiquité. Mais il est certain par
les nauigations anciennes et modernes auoir les Antipodes (...) ⁵.

Fino a questo punto non pare proprio vi siano novità rispetto a ciò che al riguardo potevano aver detto i suoi predecessori Mexia o Gomara. Tuttavia *Le Roy* procede con grande coerenza: egli infatti nota che il rifiuto a credere all'esistenza degli antipodi certamente dipendeva dalla credenza che vi fossero zone del mondo intransitabili per gli uomini, ma questa considerazione si inseriva in tutto un « corpus » organico di dottrine che va dalla creazione del mondo in un dato tempo, alla credenza intorno alla genesi adamitica dell'umanità, al modello di storia universale che vi è connessa.

Ma ciò che maggiormente interessa è notare in quale contesto lo scrittore francese situa l'osservazione intorno alle ragioni religiose che avevano suggerito ad Agostino di negare l'esistenza degli antipodi. Il capitolo dell'opera in cui infatti compare questo tema tratta del problema delle antiche civiltà, e del problema di quale fosse il primo popolo che abitò il mondo. Dopo aver discusso dei caratteri della civiltà indiana, *Le Roy* passa a trattare della questione se la priorità in ordine all'antichità spetti agli Egizi o agli Sciti, gli uni sostenendo che solo una

⁵ *De la vicissitude ou variété des choses en l'univers (...)* par LOYS LE ROY dit REGIUS, A Paris, A l'Oliuier de Pierre l'Huillier, MDLXXIX, f. 32 (copia usata BNB, VV, XIII, 29).

zona temperata come quella del Nilo avrebbe consentito ai primi uomini di sopravvivere e i secondi affermando che la regolata temperie nulla prova in merito all'antichità, dato che gli uomini nascono con caratteristiche biologiche diverse in relazione al clima che li circonda. L'autore di fronte a questa disputa assume questa posizione:

(...) il est plus conforme à la verité de dire la moyenne region entre les deux, ou est le territoire de Damas, auoir porté les premiers hommes: come l'atteste l'écriture sainte.

Questa affermazione non deve ingannare perché subito dopo l'autore aggiunge:

Autrement il est difficile par scavoir humain cognaistre en quel lieu, quelle gent, ou quelle nation ayt esté première des autres.

Vale a dire che se ci si pone il problema di stabilire una monogenesi dell'umanità si va a finire in un problema che, dal punto di vista della conoscenza dei fatti, diviene insolubile: in queste condizioni l'assunzione del modello di sviluppo dell'umanità che si trova nella Bibbia può essere tranquillamente assunto come un modello soddisfacente, anche se non bisogna dimenticare come era iniziato tutto il discorso attribuendo ai Cristiani, agli Ebrei e ai Maomettani la credenza in un Dio personale che ha creato il mondo e il primo uomo. In effetti non avevano torto i protestanti nel lanciare brucianti accuse di irreligiosità a queste posizioni che assumevano la propria fede religiosa come oggetto di studio in un quadro di civiltà comparate, piuttosto che assumerla in una dimensione apologetica.

A questo sistema di credenze si contrappone una concezione tutt'affatto diversa che non apre il problema di stabilire in quale zona della terra cominciò la vita degli uomini, proprio perché offre un quadro di sviluppo cosmologico, biologico e della civiltà completamente differente:

Si fut jadis l'opinion telle l'origine des peuples; qu'au commencement de toutes choses, le ciel et la terre auoient une seule essence et forme, mais depuis les elements separez l'un de l'autre, le monde prit lordre (*sic*) en quoy nous le voyons maintenant. Entre lesquels elements eschent à l'air le continuel mouuement qu'il a: et au feu pour sa legereté le lieu qui au dessus de l'air et à certe mesme raison au soleil et aux astres le cours qu'il ont naturellement. Ce qui fut meslé avec l'humidité pour sa pesateur demoura en mesme masse: dout furent procrez du plus humide la mer, et du plus dur la terre en soy molle et boueufe. La quelle comme elle eust esté première sechec et faicte plus espoisse par l'ardeur du soleil, puis par la force

du Chauld eulenee et engrossie par dessus se concreerent en elle par plusierus et diuers endroits certaines humeurs engea des pourritures, couuertes et cachees de petites peaux tendres. Comme donc la generation se face és choses humides, en y adioutant la chaleur: et que par nuict l'air esandue y donne l'humeur, qui se fortifie sur le jour par la vertu du soleil finablement telles pourritures conduites iusque à leur extremité procreerent, comme si le temps de leur enfantement estoit venu, les figures de toutes sortes de creatures, et animaux, apres auoir rompu icelle petites peaux. Desquelles animaux ceux qui auoient receu plus de chaleur furent faits vollaus et aiseaux, et monterent en la region plus Haulte: ceux qui auoient plus de terre demourerent serpeus, et autres bestes semblables. Ceux qui retindrent la nature de l'eau furent en l'element de leur complexion, et appelez poissons. Donc la terre faite de là en auant plus seche tant par l'ardeur au soleil que par le ves, desista de plus procreer tels animaux. Mais ceux qui estoient ia faits, en engendrerent d'autres par continuele commixtion. Les hommes ainsi formez chechoient leur manger par les champs, menants vie sauvage sans reigles: ausquels les herbes et arbres apportoient l'eux mesme ce qui leur estoit necessaire pour viure. Mais les bestes sauuaiges leur deuiudrent contraires et ennemies: tellement que pour y resister, et pour leur commune utilité il commencerent par craint d'elle, à s'essembler, donnans secours les unes aux autres, et chechans deca et delà lieux seurs pour leur habitation. Et furent le vray commencement de chacun peuple et nation ⁶.

Questa ovviamente è una teoria cosmologica, biologica e di sviluppo della storia umana di carattere nettamente naturalistico. Se non si accetta dunque la concezione biblica si cade nel modello naturalistico. Il contrasto era posto in un modo allarmante. Ma da dove viene la pagina che abbiamo così lungamente citato? L'Atkinson parla di una notevole fantasia dell'autore nel proporre questo disegno ⁷: in realtà, almeno in questo caso, Le Roy non fece affatto sfoggio di fantasia, ma piuttosto utilizzò le sue conoscenze di grecista professionale, poiché quella pagina riproduce in forma diretta, e qualche volta testuale, un passo del primo libro della *Biblioteca* di Diodoro Siculo laddove viene esposta la concezione naturalistica dell'origine del mondo e della storia. Un semplice confronto dei testi può suffragare questo riferimento ⁸. Ora questo pas-

⁶ *Ibidem*, fol. 31 b.

⁷ G. ATKINSON, op. cit., p. 372.

⁸ DIODORI SICULI, *Bibliothecae* ecc., op. cit., pp. 6, 7, 8: « De primo igitur hominum ortu, duae apud summae auctoritatis Physiologos et historicos sententiae habentur. Alii enim horum, qui et ortus et interitus expertem esse mundum statuunt, hominum etiam genus ab aeterno sine ullo generationis principio exstitisse

so di Diodoro Siculo, che in Le Roy serve per contrapporre alla concezione biblica una concezione naturalistica dello sviluppo della civiltà, è esattamente lo stesso che il grande Dionisio Lambino richiama in nota per commentare la concezione lucreziana della generazione spontanea esposta nel quinto libro del *De Rerum natura*⁹. Teniamo poi presente che, subito dopo questa « copiatura », Le Roy richiama anche la teoria dei Caldei e di Aristotele secondo cui il mondo è sempre esistito e non si può ipotizzare un tempo per la creazione. Nel quadro dei problemi che poneva la provata esistenza degli antipodi venivano richiamate — come ci si poteva aspettare — sia la concezione aristotelico-averroistica sull'eternità del mondo (che del resto in Francia in quel periodo aveva una ben ampia diffusione), sia la concezione della generazione spontanea degli animali e degli uomini che si trovava accomunata nelle opere di Lucrezio e di Diodoro.

In nessuno dei testi che sinora abbiamo veduto si ha, come in Le Roy, un accostamento così netto, tra il fallimento della teoria che negava gli antipodi per ragioni di carattere religioso sulla base della fe-

affirmant. Alii contra, qui et genitum tunc mundum et corruptioni obnoxium esse censent, perinde atque illum homines quoque certo tempore ortum consecutos, asseuerant. Cum enim initio rerum uniuersitas coagmentaretur, coelum et terram, naturis horum commixtis, unam habuisse formam. Sed post mutuam (aiunt) corporum secessionem, mundus totum hunc ordinem in se spectabilem demum est complexus, aequae perpetuam obtinuit agitationem; cuius pars ignea ad sublimissima concurrat, cum natura eiusmodi propter leuitatem sursum tendat. Quam ob causam et sol, cum coetera stellarum frequentia, vertigine ista comprehensus est. Coenosa et turbida materies, cum humidis concreta, propter grauitatem in uno simul loco subsedit, Dumque continua in se volutatione conuertitur, ex humidis mare, ex solidioribus terra lutosa et perquam mollis adhuc, effecta est; quae igne Solis primum erradiante coaluit, et post inflatam et quasi fermentatam a calore superficiem, humidorum nonnulla deinceps compluribus in locis intumuerunt, et velut pustulae subtilibus pelliculis circumdate extiterunt. Quod etiam num in stagnis et palustribus locis accidere videtur, quando post soli refrigerationem aer subito ignescit, nec paulatim mutationem sentit. Cumque humida ex calore, ceu genitale semine, ita foetificarent, noctu quidem foetus a circumfusa aeris nebula, incrementum accipiebant, interdiu vero ab aestu Solis consolidabantur, tandem vero cum inclusi foetus maturum accepissent incrementum, perustis et disruptis membraculis enatae apparuerunt omnis generis animalium formae (...). Ceterum homines primitus natos vitam inconditam et beluinam egisse, memorat; ut qui sparsim ad pasqua exierint et sapidissimam quamquam herbam, ac sponte natos arborum fructus, comederint. Cumque a feris infestarentur, mutuo sibi usu edocti, et metu ad societatem adacti, paulatim inter se formas agnouerunt ».

⁹ T. LUCRETII CARI, *De rerum natura*, libri X, a DION. LAMBINO (...) in suam pristinum integritatem restituti, Lutetiae 1570, p. 474 (copia usata, B. M., C, 79, b. 7).

deltà al testo biblico intorno alla creazione dell'uomo da parte di Dio, e la teoria naturalistica che non aveva alcun problema intorno alla scoperta degli antipodi, poiché per essa era del tutto naturale che dovunque vi fosse vita potessero esservi animali e uomini diversi fra loro per le contingenze del clima e dell'ambiente.

Il passo successivo rispetto al modo come si presentava il problema da Apiano a Mexia, a Gomara e infine a Le Roy che da « cattolico politico », ma non certo da libertino, accostava i termini del terribile contrasto senza provarli alle loro naturali conseguenze, era proprio quello di Bruno, il quale per spiegare l'esistenza di uomini nel Nuovo Mondo trovava molto semplice fare ricorso alla concezione della generazione dal materno grembo della natura. La distanza tra Bruno e Le Roy può forse gettare una certa luce sulla distanza che probabilmente correva tra l'ambiguo cattolicesimo dei « politici » francesi e l'averroismo religioso apertamente professato da Bruno. L'America per Bruno era popolata così come l'Europa, l'Africa, l'Asia da uomini che sono nati in quei climi e che hanno determinate caratteristiche, ma che certamente hanno in comune di partecipare all'unità del genere umano, seme tra i semi che giacciono nel seno della materia animata e che si producono come organismi viventi. Ma Le Roy, come Bodin, nega qualsiasi valore alla mitica età dell'oro, si batte per la linea politica della monarchia francese, ammira gli ordinamenti civili di Venezia: sono tutti temi che noi ritroveremo anche in Bruno.

Ma sui temi che coinvolgono questioni di ortodossia religiosa Le Roy è molto più cauto ed è nella natura del suo pensiero non varcare i limiti di una elegante storia comparata delle civiltà. Bruno è ironico, beffardo, aggressivo, libertino nel suo stile. Sarebbe tuttavia parziale attribuire queste qualità a Bruno solo sulla base di una valutazione della sua psicologia. L'assumere atteggiamenti ironici nei confronti di chi, fedele al testo biblico, si introduce in clamorose difficoltà esegetiche per risolvere il problema degli abitanti dell'America non è solo un gusto provocatorio, anche se non manca questo atteggiamento. È la controparte polemica di chi ritiene di conoscere la verità filosofica, una verità che, Bruno dirà più volte, l'ignoranza, la pigrizia mentale, la tradizione libresca, l'abitudine delle scuole, l'omaggio ai potenti, la vanagloria personale impediscono che venga riconosciuta e che risplenda di piena luce. La visione filosofica di una natura animata, nel cui seno sono i semi di ogni forma vivente, è la grande certezza di Bruno. La presenza della vita come manifestazione vicissitudinale dell'Essere non solo sulla terra

ma in ogni luogo dell'infinita estensione cosmica, l'uguaglianza di radice metafisica tra i vegetali, gli animali e l'uomo, sono questi i motivi filosofici su cui Bruno poggia il proprio pensiero. Ed è questa la dimensione intellettuale che unita ad una indubbia aggressività nei confronti della tradizione cristiana, soprattutto nella rinascita che essa trovava nell'ambiente calvinista, può spiegare come il tema filosofico della genesi delle popolazioni americane per Bruno si trasformi in una occasione per mostrare il suo volto libertino.

Ciò che se mai Bruno ha violato è la convenzione averroistica, alla quale egli, in altre occasioni, mostra di credere, secondo cui la verità filosofica non va divulgata. Ciò che qui gli si spezza tra le mani è il riconoscimento del valore educativo delle credenze religiose. La sua filosofia vuol divenire essa stessa educazione e la confidenza libertina propria di un « club » di dotti si trasforma in parola scritta. E questo spiega la fama storica che lo *Spaccio* porta con sé di opera terribile e pericolosa ¹⁰.

¹⁰ CHR. BARTHOLMESS, *Jordano Bruno*, Paris 1846, t. II, che resta ancora fondamentale per un'eventuale storia della « fortuna » dello *Spaccio*.

5. - LA CRISI DELLA CRONOLOGIA BIBLICA DEL MONDO.

Un altro punto su cui Bruno aggredisce i contenuti dottrinali della fede cristiana è la cronologia biblica del mondo. Egli sostiene che la scoperta del Nuovo Mondo mette in crisi questa credenza. Il Nuovo Mondo si allea nel pensiero del Nolano al mito della civiltà egizia per contestare lo schema di sviluppo della civiltà così come è prospettato dalla tradizione ebraico-cristiana.

Perché — scrive Bruno — (lascio altre maledette ragioni da canto, quanto a gli Greci, Druidi e tavole di Mercurio, che contano piú di vinti mila anni non dico de lunari, come dicono certi magri glosatori, ma di quei rotondi simili all'anello, che si computano da un inverno a l'altro, da una primavera a l'altra, da un'autunno a l'altro, da una stagione a l'altra medesima) è frescamente scuoperta una nuova parte de la terra che chiamano Nuovo Mondo, dove hanno memoriali di diece e mila anni e piú, gli quali sono integri e rotondi, perché gli lor quattro mesi son le quattro stagioni, e perché, quando gli anni eran divisi in piú pochi, erano anco divisi in piú grandi mesi ¹.

L'obbiettivo polemico era non solo la Bibbia, ma anche S. Agostino. Bruno parla infatti in un primo tempo di popoli che sarebbero vissuti e avrebbero prosperato in tempi assai piú remoti di quanto non fossero i seimila anni di storia del mondo che Agostino ricavava dalla Bibbia seguendo la cronologia di Eusebio, come avverte Vives nel suo celebre commento al *De civitate Dei* agostiniano ². Ora Agostino nella sua opera in due punti entra direttamente e distesamente in discussione sul tema della antichità dei popoli: nel dodicesimo libro (capitolo decimo) e nei

¹ *Dialoghi italiani*, cit., p. 797.

² D. AURELII AUGUSTINI HIPONENSIS episcopi, *De Civitate Dei*, libri XXII, [...] LUDOVICI VIVES, *Commentariis illustrati*, excudebat Iacobus Stoer, MDXCVI, vol. I, p. 707 (copia usata BNB, F, II, 98, 1-2). La prima edizione — come è noto — è del 1522 con prefazione di Erasmo.

diciottesimo libro (quarantesimo capitolo)³. Senza entrare in troppi particolari la posizione di Agostino non è difficile a riferirsi: dopo aver scartata l'ipotesi della eternità del mondo e degli uomini (la polemica è rivolta contro Apuleio), dato che tesi di questo genere nascono da coloro che « dicunt autem quod putant non quod sciunt », Agostino critica la concezione di coloro che sostengono che l'impero degli Assiri « quinque milia excedit annorum » e ricorda che c'è una teoria che sostiene che « perhibentur Aegypti quondam tam breves annos habuisse, ut quaternis mensibus finirentur ». Nel libro diciottesimo si parla della « mendacissima vanitas » degli Egizi e di coloro che sostengono, contro il parere delle Sacre Scritture « Aegyptis amplius quam centum annorum mila numerari » e si riafferma, naturalmente, la fede nella cronologia biblica.

Va detto che l'obbiezione tecnica — gli anni di quattro mesi soltanto — contro l'antichità di popoli al di là del periodo segnalato dalla cronologia biblica, in verità non è decisiva per Agostino, il quale ritiene quelle narrazioni favole incontrollate, degne di nessuna fiducia; essa tuttavia viene riportata come argomento supplementare. In un altro punto del *De civitate Dei* si entra di nuovo in merito alla durata temporale degli anni secondo diverse consuetudini, ed è nel capitolo dodicesimo del quindicesimo libro laddove Agostino riferisce la tesi degli anni lunari, ma in questo caso non si mostra d'accordo perché ciò che preme è di non smentire le lunghe vite dei primi uomini così come sono ricordate dalla Bibbia.

Quale che sia l'uso puramente esterno e strumentale che Agostino fa di queste informazioni intorno a popoli che avevano anni « stagionali » o anni « lunari », la sua fonte con ogni probabilità è Plinio; nella sua *Storia naturale* infatti si legge:

Percioché alcuni contavano uno anno il verno, e un altro la state, alcuni secondo i quattro tempi facevano quattro anni come gli Arcadi, che fanno l'anno di tre mesi, certi altri come gli Egittij, finiscono l'anno quando la luna è vecchia, e perciò appresso di loro si troua, che alcuni sono uissuti fino a mille anni⁴.

³ Quintus tomus operum D. AURELII AUGUSTINI HIPONENSIS episcopi, complectens XXII libros, *de ciuitate dei*, diligenter recognitos per eruditissimum virum LUDOUICUM VIUEM, non paucis adiectis per DES. ERASMUM ROTERODAMUM, Basileae in officina Froebeniana, anno MDXXIX, Mense dec., pp. 216 e 366.

⁴ *Historia naturale* di G. PLINIO SECONDO, tradotta per M. Lodovico Demenichi (...) in Venetia, appresso Alessandro Griffio, MDLXXX, p. 210 (copia usata BNB, 25, 16, I, 14).

Ora non crediamo vi siano dubbi che nel momento in cui Bruno rievocava palesemente a memoria e senza precisi riferimenti, le tradizioni che, in alcuni autori classici, attribuivano ad alcuni popoli antichità superiori a quelle che sarebbero possibili rimanendo all'interno della cronologia biblica, aveva in mente, se pure anche qui con non grande chiarezza, l'utilizzazione che Agostino aveva fatto della fonte pliniana al fine di contestare l'antichità di alcuni popoli. Il « magri glosatori » di Bruno non è quindi certamente da riferire a Plinio, ma assai più ragionevolmente all'utilizzazione che di Plinio aveva fatto Agostino, lo stesso Agostino che tutta una tradizione aveva tramandato come un negatore della esistenza degli antipodi.

In sostanza, come i fatti avevano smentito Agostino che aveva negato gli antipodi perché altrimenti non avrebbe potuto dare valore di verità assoluta alla narrazione biblica intorno alla genesi dell'umanità, così Agostino, che aveva utilizzato Plinio per negare quanto si trova in una tradizione classica (Platone, Aristotele, Plinio, Cicerone, Mela, Diodoro Siculo, Diogene Laertio, Pompeo Trogo) in merito all'antichità dei popoli, sarebbe oggi smentito dal fatto che nel Nuovo Mondo sono stati ritrovati « memoriali di dieci mila anni e più ». Anni ai quali non si può, aggiunge Bruno, applicare alcuna riduzione del tipo di quelle che si possono derivare dai computi riferiti da Plinio, perché se il loro anno è di quattro mesi, non di meno i mesi corrispondono alle stagioni e quindi il conto finale della durata dell'anno è identico a quello europeo.

Da dove Bruno avesse tratta l'informazione di questa suddivisione dell'anno presso i popoli del Nuovo Continente non sapremmo dire, perché anzi risultano testimonianze del tutto diverse:

l'anno di questi Mexicani è di trecento sessanta giorni, perche hanno decedotto mesi di uinti di l'uno, li quali fanno trecentosessanta, hanno poi altri cinque giorni, che hanno sciolti, e appartati a modo di intercalari (...) ⁵.

Ma la cosa più strepitosa è che Bruno parlasse dell'esistenza di storie di quei popoli che risalissero a diecimila anni avanti. È forse possibile che Bruno ricordasse della seconda relazione di Cortes il celebre discorso di Montezuma laddove dice:

⁵ *Historia di Don Fernando Cortes, Marchese della Valle*, parte terza (...), composta da FRANCESCO LOPEZ DI GOMARA, in lingua spagnola, tradotta nello italiano da Agostino di Cravaliz, in Venetia, per Giouanni Bonadio, 1564, p. 300 (copia usata BNB, OO, VI, 81).

È gran tempo, che per l'Historie e scritture de nostri antichi, habbiamo per certo, che io e tutti quegli che abitiamo in questa provincia non semo discesi di qui, e venimo qua da lontani paesi nel mondo (...) ⁶

e che gli fosse contemporaneamente pervenuta, ingenerando l'equivoco, quella concezione intorno all'antichità delle Indie orientali che troviamo riecheggiata nel *Theatrum naturae* di Bodin senza alcun particolare rilievo, e che sintetizza le notizie che si cominciano a raccogliere intorno alle credenze dei popoli orientali in merito alla loro antichità ⁷. O, più probabilmente, si trattava ancora di una trasposizione di una notizia del mai dimenticato *Timeo* platonico ⁸.

Ciò che comunque interessa notare è che Bruno non sembra fermare affatto la propria attenzione sui selvaggi brasiliani, ma sulle civiltà americane che egli considera, per le poche e confuse notizie che egli ha, al pari di altre civiltà antiche che non sono affatto assimilabili alla civiltà cristiana. E diversamente da Montaigne che nelle virtù naturali del primitivo ritrovava i tratti caratteristici delle virtù degli antichi, secondo un modello che giungerà sino al Settecento ⁹, Bruno sottolinea nel Nuovo Mondo l'esistenza di un'altra civiltà anch'essa con antichissime radici che smentiva l'etnocentrismo ebraico-cristiano e che collocandosi parallelamente alla ben più robusta rivalutazione della civiltà egizia, costituiva un elemento fondamentale di contestazione sia del modello storico di sviluppo della civiltà ebraico-cristiano, sia della scienza teologica che ad esso si accompagnava.

Che fosse una filosofia naturalistica come quella bruniana a mettere le condizioni per uscire della « filosofia della storia » di tipo cristiano, pare più che naturale se si considera che, inglobando totalmente la struttura antropologica nella natura, si ritrova così un'unità di senso del genere umano nel fatto che questa struttura, per esistere, deve trasfor-

⁶ Di FERNANDO CORTESE, *La seconda relazione della Nuova Spagna*, in RAMUSIO, op. cit., vol. III, p. 234.

⁷ *Universae naturae theatrum in quo rerum omnium effectrices causae, et fines contemplantur, et continue series quinque libris discutuntur*, autore IO. BODINO, Lugduni, apud Iacobum Roussin, MDXCVI, p. 565 (copia usata BNB, XIX, 6).

⁸ *Timeo*, 24.

⁹ Cfr. G. CHINARD, *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII^e et XVIII^e siècle*, Paris 1934, p. 454, dove si afferma che il tema, scomparso nella grande letteratura del Seicento, trova il suo canale attraverso cui giunge sino ai « philosophes » nella letteratura dei missionari, soprattutto gesuiti, e dei viaggiatori.

marsi da natura a cultura (secondo la tradizione materialistica lucreziana). Nello stesso tempo, era possibile riconoscere uno sviluppo piú articolato e complesso della storia universale rispetto a quello cristiano. Togliendo la struttura antropologica dal destino escatologico che gli conferiva la tradizione cristiana e che la cultura protestante riportava alla ribalta della storia, cioè abolendo una connotazione dell'essenza dell'uomo secondo una gamma di valori spirituali, era possibile raggiungere una visione piú complessa dei processi di incivilimento.

Sono temi che avremo occasione di riprendere analizzando partitamente la concezione bruniana della civiltà e l'atteggiamento che assume Bruno in merito alla colonizzazione spagnola in America: per ora basterà aggiungere che se questa visione delle civiltà è il parallelo terrestre alla coesistenza di mondi infiniti nell'infinità dello spazio, non bisogna assolutamente credere che Bruno metta minimamente in dubbio che il modello migliore di civiltà, anzi il solo modello possibile, sia quello che egli vedeva realizzato nei grandi stati nazionali europei come la Francia e l'Inghilterra.

Certamente il Bruno di questa cruciale pagina dello *Spaccio* conferma quel Bruno libertino che spesso era già stato notato a proposito della violenta satira della figura di Orione in cui è impersonato il Cristo della tradizione « paradossale » del cristianesimo secondo cui

la natura e la divinità non possono concorrere in uno medesimo fine e che la giustizia de l'una non è subordinata alla giustizia de l'altra, ma son cose contrarie come la tenebra e la luce,

che

la filosofia, ogni contemplazione ed ogni magia che possa fargli simili a noi (*fare gli uomini simili agli dei*, n.d.r.), non son altro che pazzie, che ogni atto eroico non è altro che vegliaccaria; e che la ignoranza è la piú bella scienza del mondo (...) ¹⁰.

La scoperta del Nuovo Mondo porta nuovi elementi alla sua feroce polemica anticristiana, e Bruno, certo, non cercava in quello che si poteva sapere intorno ai popoli d'America, nozioni che, in qualche modo, concordassero con quelle della tradizione religiosa europea: non raccoglie per esempio la notizia che pure poteva trovare nello stesso Gomara, che forse aveva letto, intorno al fatto che essi avevano nozione

¹⁰ *Dialoghi italiani*, cit., p. 804.

del diluvio in termini simili a quelli ebraico-cristiani¹¹. Ma per comprendere bene la dimensione spirituale dell'aggressione che opera Bruno al testo biblico forse vale la pena di fare ancora un cenno sul problema della cronologia del mondo.

In un autore come Mexia che pure abbiamo veduto che, in merito al problema degli antipodi, non ha difficoltà a riconoscere apertamente gli errori dei grandi padri della Chiesa, la cronologia biblica è rigorosamente tenuta ferma, anzi riprende il famoso tema agostiniano dell'eccezionale età dei primi uomini e cerca di portarvi giustificazioni di ordine naturale¹². Ma piú che questo autore, in fondo marginale, gioverà ricordare un esempio ben piú importante: quello del grande Bodin — con cui Bruno si trova non poco a convenire in merito a idee politiche — il quale nella sua *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, attraverso una eccezionale disamina e comparazione di fonti e di testimonianze, si trova a riconoscere verisimiglianza, nelle linee generali, alla cronologia biblica¹³. L'apparato storico di Bodin è senza la minima possibilità di paragone rispetto a Bruno per quanto riguarda completezza d'indagine e severità di metodo¹⁴: questo proprio sottolinea la *vis* polemica del Nolano, la sua certezza, per ragioni filosofiche, di avere colto la verità.

¹¹ *Historia delle Nuove Indie Occidentali* (...), parte seconda, composta da FRANCESCO LOPEZ DI GOMARA (...) in Venetia 1564, p. 170 b; la stessa testimonianza in LERY, op. cit., p. 142; THEVET, op. cit., p. 98 b.

¹² *Selva di varia lettione* di PIETRO MESSIA, divisa in cinque parti (...) ampliate e di nuovo rivedute per Francesco Sansovino, in Venetia, appresso Gio Griffio, MDLXXXVII, p. 61 (copia usata BNB, VV, 18).

¹³ G. BODIN, *Methodus ecc.*, cit., cap. VIII. Cfr. J. L. BROWN, *The Methodus (...) of Jean Bodin: a Critical Study*, Washington 1939.

¹⁴ J. H. FRANKLIN, *Jean Bodin and the Sixteenth-Century Revolution in the Methodology of Law and History*, New York-London 1966², p. 137 e ss.; N. WARD GILBERT, *Renaissance Concepts of Method*, New York-London 1963², pp. 79-81.

CAPITOLO VI

LAVORO, VIRTÚ E PRODIGIO

1. - LA MANO ANASSAGOREA.

La possibilità di essere dell'uomo è quella di ogni altro essere vivente. Il suo seme è nel grembo della materia, e l'anima, con la sua presenza, presiede alla sua generazione. Se tutti gli uomini si estinguessero per una catastrofe naturale, essi tornerebbero a popolare la terra per la sola azione dell'anima e della materia. Lo statuto ontologico primario dell'uomo non è un'essenza specifica, ma un'eguaglianza naturale con tutti gli altri esseri. Esso non può essere definito, dal punto di vista ontologico, in ordine ad alcun principio spirituale che ne stabilisca l'essenza distintiva — l'anima, il linguaggio, il pensiero, la socialità — nei confronti degli altri viventi, e non è attore di alcuna teleologia della totalità che sia già scritta in una mente divina. È « gettato » nel contesto naturale perché questa è la condizione di ogni vivente: non ha nemmeno un luogo nel cosmo che sia tipicamente suo, e nemmeno nel pianeta vi sono luoghi che gli siano preclusi. Dovunque può nascere, come dovunque può perire: ciò non dipende da fattori che gli siano estranei, ma da una natura sulla quale può prevalere o dalla quale può riuscire sconfitto. Eppure egli non è uguale agli animali e nemmeno ontologicamente più debole come notava Lucrezio e come ripeteva Montaigne in polemica con un umanesimo enfaticamente antropocentrico, e nemmeno ha da invidiare la « bestia felice » che non conosce la coscienza del dolore, il pensiero terribile della morte, la fatica della quotidiana esistenza, la tempesta dei sentimenti e il rigore del vivere sociale. La sua natura è tale che non solo è, ma può essere. Il suo poter essere è del resto il modo specifico del suo essere uomo naturale.

Abbiamo già veduto come l'anima dell'uomo non differisca dall'anima degli altri viventi e che gli effetti che essa provoca in questa particolare concrezione corporea sono relativi agli organi che si trova a vivificare. Vi è una celebre pagina della *Cabala del Cavallo Pegaseo* in cui tutta questa problematica viene felicemente ripresa. L'anima dell'uomo, scrive Bruno,

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 provvidenza, ordine o fortuna, viene a giungersi 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 di perfezioni d'ingegno e operazioni. La 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 della proliferazione umana acquista altra intelligenza, altri instrumenti, attitudini ed atti ¹.

È quindi la struttura della corporeità che pone le condizioni di ciò che può divenire la stessa anima universale unita in una qualsiasi fisica complessione. L'anima universale dà vita ad ogni organismo, ma quale vita sia dipende dal seme che si trova a vivificare e dalla relazione della materia e della forma derivano i caratteri che assumerà l'animazione medesima. Ne deriva un punto di riferimento per qualificare la struttura antropologica: la differenza dell'uomo rispetto agli altri viventi avviene in ordine a qualità naturali. Sarà l'esercizio di queste qualità naturali diverse a offrire il contenuto dell'essenza umana; dal punto di vista metafisico, cioè secondo i principi naturali che presiedono alla costituzione degli organismi, tutti i viventi sono uguali. Ciò vuol dire, come Bruno spiega, che uomo e serpente sono interscambiabili: se il serpente assumesse una corporeità umana non sarebbe un serpente in sembianze umane ma si trasformerebbe in un uomo; lo stesso, nel caso opposto, avverrebbe dell'uomo. « Quindi possete capire — prosegue Bruno — esser possibile che molti animali possono aver piú ingegno e molto maggiore lume d'intelletto che l'uomo (come non è burla quel che profferí Mosé del serpente, che nominò sapientissimo tra l'altre bestie de la terra); ma per penuria d'instrumenti gli viene ad essere inferiore, come quello per ricchezza e dono de medesimi gli è tanto superiore ». Superiorità e inferiorità tra i vari esseri viventi quindi vengono stabilite in ordine alla possibilità che ciascuna costituzione corporea ha di trasformarsi in strumento. Quanto piú largo è l'uso strumentale che un essere vivente può fare della propria corporeità, tanto piú diverse, impreviste, miracolose possono essere le operazioni che questo organismo vivente può compiere.

Nella relazione con l'ambiente naturale ogni vivente usa della pro-

¹ *Dial. it.*, cit., p. 885.

pria corporeità, anzi propriamente la relazione con il resto della natura non è altro che l'uso che un corpo può fare di se stesso e l'uso, naturalmente, corrisponde sempre ad una condizione fondamentale tipica del vivente, quella di mantenersi nella condizione di essere vivente. Non esiste quindi una gerarchia nella natura: dal punto di vista dell'essere naturale tutti i viventi sono esattamente la stessa cosa. La differenza comincia quando si esercita la vita concreta dei viventi, quando essi compiono delle operazioni che sono rese possibili dalla loro corporeità.

E che ciò sia la verità — prosegue la pagina bruniana —, considera un poco al sottile, ed esamina entro 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 splende, e con tutto ciò le mani gli venesser trasformate in forma de doi piedi, rimanendogli tutto l'altro nel suo ordinario intiero; dimmi, dove potrebbe impune esser la conversazion de gli uomini? Come potrebbero instituirsi e durar le fameglie ed unioni di costoro parimente, o più che de cavalli, cervii, porci, senza esserno devorati da innumerabili specie de bestie, per essere in tal maniera soggetti a maggiore e più certa ruina? E per conseguenza dove sarebbero 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 riferisce non tanto principalmente al dettato de l'ingegno, quanto a quello della mano, organo degli organi ².

Questa pagina è estremamente importante perché in un'unica prospettiva convergono tre motivi filosofici: l'uno la concezione tipica del naturalismo bruniano, il secondo è la ripresa in questo contesto della concezione anassagorea della mano, in terzo luogo la teoria lucreziana della civiltà la quale nasce come un processo che ha le sue origini nell'antagonismo degli uomini con gli altri viventi, nello sfruttamento ai propri fini dei beni della natura, nella ricerca di sempre più garantite condizioni di sicurezza.

La superiorità dell'uomo sulle altre specie che oggi ci appare naturale è viceversa un farsi, un processo: l'immagine d'uomo di cui oggi celebriamo la grandezza, l'eccellenza, la dignità e l'inventiva è qualcosa che si è costruito. Tra tutti gli esseri naturali la specie umana è la sola che non è rimasta sempre uguale a se stessa: il problema della complessione corporea umana era quello di diventare « uomo », ma questo non

² *Ibidem*, p. 887.

era un destino spirituale, ma una necessità naturale. La superiorità di un vivente rispetto agli altri, che oggi possiamo facilmente descrivere ritenendo lo stato ferino una decadenza della condizione umana, all'origine si può decidere solo in base al tipo di operazioni che ogni corporeità — unione di materia e anima — è in grado di compiere. La struttura corporea dell'uomo, spinta all'agire dalla medesima *philautia* che anima tutti i viventi, ha compiuto operazioni che di specifico avevano la possibilità di essere tesaurizzate e di costituire sedimento e accumulo.

Vi è stato quindi un passaggio obbligato tra la corporeità umana e la culturalità umana. Il corpo umano, fra tutti gli esseri viventi, è stato il solo che in virtù della sua strutturazione, in virtù del fatto che nella sua relazione con la natura ha dovuto e potuto compiere una determinata strutturazione di se stesso, è quello che ha consentito la frattura della ciclicità naturale, che ha spezzato il ritmo della vicissitudine cosmica.

La superiorità dell'uomo risiede quindi in ciò che esso è divenuto nel passaggio dalla natura alla cultura. Esiste dunque una continuità tra natura e civiltà: non nel senso che l'uomo sia naturalmente civile, ma nel senso che la sua complessione corporea consente comportamenti che danno luogo a fenomeni non previsti nel ciclo naturalistico. Si può parlare anche di un destino umano alla civiltà poiché le operazioni che egli compie, in ordine alle possibilità intrinseche al suo organismo, sono operazioni che gli garantiscono la continuità, proprio come essere naturale. Vedremo più avanti come sia proprio la necessità di questa relazione a costituire il punto di partenza per Bruno del rifiuto del nascente mito del buon selvaggio. In ordine alla costruzione della civiltà, di tutti gli strumenti corporei di cui può disporre l'uomo, quello che Bruno privilegia in maniera assoluta, è la mano che viene aristotelicamente definita « strumento di strumenti », vale a dire organo capace di adoperare utensili in ordine a determinate finalità.

Aristotele aveva osservato che mentre tutti gli animali per la propria difesa hanno a disposizione soltanto un'arma naturale, « l'uomo, al contrario, possiede numerosi mezzi di difesa, ed è sempre in condizione di poterli mutare e di avere l'arma che vuole e nel momento che la vuole »³. È certamente ad Aristotele che Bruno pensava nel suo « elogio della mano » anche se la posizione complessiva non è aristotelica. La mano per Aristotele ha una morfologia che si adatta alle funzioni che l'intelligenza umana le assegna e la stessa « organizzazione di

³ *De Partibus animalium*, IV, 10, 687, a 24.

un tale organo non può dunque essere compresa se non si fanno intervenire le cause finali per spiegarla »⁴. Il modello esplicativo di natura scientifica è finalistico perché è finalistica la struttura stessa della mano: essa obbedisce ad una teleologia che deriva dall'azione dell'anima sulla mano⁵.

Per chiarire la posizione di Bruno è utile riferire direttamente un punto del *De partibus animalium*, e vedere poi la ripresa di questa posizione in Galeno. « Anaxagoras igitur hominem prudentissimum omnium animalium esse, ait quoniam manus obtinet » — scrive Aristotele, e, commentando questa posizione anassagorea, lo Stagirita la rovescia completamente correggendola a questo modo: proprio perché l'uomo è uomo, e, in quanto ha qualcosa di privilegiato rispetto al contesto naturale — l'uso dell'intelligenza — esso è dotato di mani⁶. Le mani sono un necessario attributo di un'essenza finalisticamente concepita. È una posizione che noi ritroveremo anche in Galeno, laddove scrive:

Homo autem, sicut corpus armis nudum, ita et animam artibus destitutam habet. Proinde pro corporis nuditate manus accepit, pro animae inscitia rationem accepit: quorum usu corpus quidem armat et modis omnibus custodit, animam autem omnibus ornat artibus. Sicut enim, si innata haberet arma, illa ei sola semper adessent: ita est, si artem aliquam natura sortitus esset, reliquas sane non haberet. Quia vero ei melius erat omnibus armis omnibusque artibus uti, neutrum eorum innatum ipsi propterea datum est. Pulchre igitur Aristoteles manum velut organum quoddam ante organa dixit (...) ⁷.

Anche qui la mano viene considerata nel quadro di una prospettiva finalistica: per il destino che attende l'uomo nel mondo era meglio che egli possedesse la mano piuttosto che innate determinate capacità strumentali. Avendo la mano l'uomo poteva già disporre di un attributo che gli avrebbe consentito un più ampio e indefinito processo tecnico.

In Bruno vi è certamente tra mano e acquisizione di indefinite capacità tecniche lo stesso rapporto che vi è in Galeno e che vi era in Aristotele, tuttavia ciò che muta radicalmente è il rapporto che lo Stagirita stabiliva tra uomo e mano. In Bruno la mano non è un attributo teleologico dell'essenza uomo, ma la concrezione corporea umana diviene ciò

⁴ J. BRUN, *La main et l'esprit*, Paris 1963, p. 9.

⁵ *De Anima*, III, 8, 432, a 1.

⁶ *De Partibus animalium*, IV, 10, 687, a 10.

⁷ *De usu partium corporis humani*, in *Medicorum graecorum Opera quae extant*, editionem curavit D. C. GOTTLÖB KÜHN, vol. III, Lipsiae 1822, p. 8.

che culturalmente chiamiamo uomo, perché essa è dotata di un tale organo. È il possesso di questo meta-strumento che può provocare comportamenti naturali che stabiliscono il passaggio tra natura e cultura, e in questo passaggio la corporeità umana, trasformando la relazione che essa ha con l'ambiente, determina i fenomeni tipici che caratterizzano la civiltà nei confronti della condizione naturale.

Se noi ricordiamo quello che Aristotele dice a proposito di Anassagora secondo il quale l'uomo è « prudentissimum omnium animalium » perché ha la mano, potremmo dire che in Bruno vi è una restaurazione della posizione anassagorea: poiché esiste un organismo naturale dotato di mani, questo organismo ha comportamenti naturali che lo rendono il più abile tra tutti gli esseri viventi. La mano quindi è la continuità tra natura e civiltà, nel senso che essa, essendo capace di adoperare una pluralità di strumenti, il che non avviene per gli organi degli altri viventi, stabilisce un rapporto naturale che altera la condizione di partenza, che consente la moltiplicazione delle tecniche, che consente di continuare a lavorare il già lavorato: quindi di stabilire una linea ascensionale dell'esperienza umana la quale conduce, come dice Bruno, dalla condizione bestiale alla condizione divina. L'uomo se è diventato « dominatore invitto dell'altre specie » non lo deve ad un disegno teleologico che regola il ritmo dell'universo, ma lo deve al fatto che il suo stesso comportamento naturale, la strumentalizzazione della sua propria corporeità, che è un evento comune a tutti i viventi che devono sopravvivere, lo conduce fuori dal ciclo naturalistico. È quindi il tipo di strumento corporeo primario che possiede la complessione umana a determinare la rottura dell'equilibrio naturalistico e a introdurre nel mondo la dimensione della civiltà. L'uomo per continuare ad essere natura diviene civiltà.

Tuttavia non dobbiamo dimenticare che questa restaurazione della concezione anassagorea della mano era resa possibile da una mediazione fondamentale, vale a dire dalla critica lucreziana alla concezione finalistica degli organi corporei⁸. Era proprio questa critica che consentiva a Bruno di assumere la problematica aristotelica della mano, di rovesciarne la valenza filosofica, riprendendo così il significato che aveva nella sua origine anassagorea, e di trasporla infine nel contesto di una visione lucreziana del processo della civiltà. Questo ci pare il « senso » del discorso sulla mano di Bruno, e, se il finalismo aristotelico poteva

⁸ *De Rerum Natura*, IV, v. 820 e ss.

essere riassunto senza difficoltà in un provvidenzialismo cristiano, l'avversario, per queste posizioni, era proprio il materialismo lucreziano che il naturalismo bruniano inseriva, sincretisticamente, nella propria prospettiva.

Vi è un altro passo dello *Spaccio* in cui Bruno parla delle mani:

gli dei avevano donato a l'uomo l'intelletto e le mani, e l'avevano fatto simile a loro, donandogli facultà sopra gli altri animali; la qual consiste non solo poter operar, secondo la natura ed ordinario, ma ed oltre, fuor le leggi di quella; acciò, formando o possendo formar altre nature, altri corsi, altri ordini con l'ingegno, con quella libertade, senza la quale non arrebbe detta similitudine, venesse ad serbarsi dio de la terra ⁹.

È merito di Rodolfo Mondolfo aver notato che in questo passo richiama la definizione aristotelica dell'uomo come « dio mortale » e che in esso risuona anche l'eco di Cicerone: « Nostris denique manibus in rerum natura quasi alteram naturam efficere conamur » ¹⁰. Tuttavia il passo così isolato dice poco, perché esso acquista totalmente il suo senso quando venga riletto nel quadro della polemica non contro il mito dell'età dell'oro, ma — come vedremo — contro l'incipiente nascita del mito del buon selvaggio.

Abbiamo citato una serie di fonti classiche, Aristotele, Cicerone, Anassagora, Lucrezio. Il problema però non è tanto quello di vedere come in Bruno potessero rinascere i motivi che, prima della cultura cristiana, permettevano di concepire il progresso della civiltà e la sua genesi, quanto di notare che il Nolano stava rivalutando a pieno la concezione antropologica lucreziana nel mentre la civiltà per lui si identificava spontaneamente con l'ambiente storico nel quale si trovava a vivere. Le nuove scoperte geografiche, la nascita di nuove ricchezze, le invenzioni tecniche, l'intensificazione dello sfruttamento della natura, l'organizzazione della macchina dello stato: questa era la sua immagine della civiltà, e l'uomo lucreziano in questo contesto trovava la sua decisiva affermazione. Antropologia naturalistica e concezione della civiltà spontaneamente eurocentrica divenivano così il termine iniziale e quello finale di una linea di sviluppo che assumeva i caratteri coesistenti della

⁹ *Dial. it.*, p. 732.

¹⁰ R. MONDOLFO, *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, Firenze 1958, p. 712; lo stesso tema in P. M. SCHUHL, *Perché l'antichità classica non ha conosciuto il macchinismo*, in *Appendice a A. KOYRÉ, Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, Torino 1967, p. 132.

necessità e del bene. Per questa via Bruno si trovava ad essere alle origini di un'idea di progresso il cui significato spirituale va assai al di là di un ottocentesco ottimismo o dell'ingenua rilevazione della strada maestra della storia.

Poiché dal punto di vista strettamente culturale il modello materialistico antico aveva avuto una clamorosa rinascita già quando Boccaccio nella sua *De Genealogia Deorum* aveva definito Vulcano come fondatore della civiltà e aveva fatto ricorso ad alcune celebri pagine del primo capitolo del secondo libro del *De Architectura* di Vitruvio¹¹, nelle quali vi è « una fusione delle idee esposte da Lucrezio con altre di varia provenienza, relative al progresso umano, derivante da Anassagora e Democrito, da Aristotele, Panezio, Posidonio e Cicerone »¹². Sarebbe in ogni caso una interpretazione unilaterale vedere una linea di continuità di questa tradizione da Boccaccio a Bruno nel motivo anti-cristiano. Questo stesso motivo, come finora abbiamo cercato di far vedere, ha un senso nuovo nell'esperienza filosofica del Nolano. E la rinascita della « mano anassagorea » come del modello lucreziano della civiltà hanno un senso storicamente definito.

Del resto dal punto di vista storico questa rinascita del tema delle « mani » non interessava soltanto Bruno. Nella terza edizione delle opere di Ronsard che usciva a Parigi nel 1571 si trovava infatti uno scritto poetico, dedicato al re Carlo IX, dal titolo *Paradoxe*, in cui questo tema viene sviluppato e quasi si sostiene la supremazia di quest'organo corporeo rispetto alla celebratissima ragione:

Bien peu nous sert la race Titanique
 De Prométhée et son argile antique,
 Et le feu pris en la haute maison
 Contre un lion qui n'a point de raison.
 Les seules Mains qui en dix doigts s'allient,
 Comme il nous plaist qui s'ouvrent et se plient,
 Nous font seigneurs des animaux, et non
 Une raison qui n'a rien que le nom
 Bien qu'arrogante et venteuse se fie
 Aux sots discours de la philosophie,
 Laquelle en vain au ciel veut faire aller
 Nos corps bourbeux qui ne peuvent voller...
 Si les sangliers, le tigres et les loups

¹¹ E. PANOFKY, *Essais d'Iconologie. Les Thèmes humanistes dans l'art de la Renaissance*, Paris 1967, p. 52 ss.

¹² R. MONDOLFO, op. cit., p. 715.

Avoient des mains et des doigts comme nous,
 Ils seroient Rois des terres où nous sommes,
 Et donneroient commandement aux hommes;
 Mais bien peu sert un coeur superbe et haut
 A l'ennemy quand la main luy défaut...
 La Main, bien jointe en cinq souples rameaux,
 Commence tout, parfait tout, et ne cesse
 De travailler, des mestiers la princesse
 Qui peut son oeuvre aux estoiles pousser,
 Royne des arts, ministre du penser.
 Les Mains font l'homme, et le font de la beste
 Estre veincueur, non les pieds, ny la teste.....¹³.

L'influenza di Ronsard su Bruno per quanto riguarda l'atteggiamento negativo di Bruno nei confronti della riforma protestante era già stata rilevata da F. A. Yates¹⁴, non è quindi di per sé curioso poter notare anche questo riscontro. Del resto, a nostro avviso, Ronsard giocherà un ruolo rilevante nella stessa concezione bruniana della civiltà. I motivi di rapporto con Bruno sono molto rilevanti: l'affermazione « le mani fanno l'uomo » riproduce sinteticamente ed esattamente quanto Bruno afferma a proposito delle mani come tramite tra la natura e la civiltà; l'affermazione secondo cui se gli animali avessero le mani sarebbero *tout court* uomini è estremamente simile a quanto afferma Bruno con l'esempio del serpente; se la complessione del serpente si « umanizzasse » esso sarebbe senz'altro un uomo, cioè anche la sua « animazione » agirebbe secondo i comportamenti che ha l'anima del mondo in una complessione corporea dotata degli organi che caratterizzano l'uomo. Sono riscontri che possono far pensare che, come nel passo dello *Spaccio* che abbiamo citato, Bruno aveva presente una reminiscenza ciceroniana, in quello della *Cabala* — che è al centro della nostra ricerca — sia presente l'eco ronsardiano.

Per mostrare la valenza filosofica che la fonte lucreziana assumeva in Bruno, in un altro capitolo ci siamo soffermati su quelle che potevano essere le « *opiniones communes* » intorno a Lucrezio. Anche per cogliere bene il significato filosofico dell'elogio bruniano della mano il confronto con un'opera di medio livello dell'epoca potrà essere utile. Il Sansovino nel suo *Edificio del corpo umano* scrive:

¹³ RONSARD, *Oeuvres complètes*, ed. La Pléyade, Paris 1954, vol. II, pp. 470-1.

¹⁴ F. A. YATES, *The Religious Policy ecc.*, cit., p. 198.

Ma che parte merita piú considerazione, e piú lode della mano? Consideriamo di grazia quanto sia infinita la provvidenza di Dio. Egli non ha creato parte alcuna nel corpo la quale a piú cose non serva (...),

e dopo aver richiamato Aristotele e Anassagora, ma non Galeno, così prosegue:

Et era conveniente che essendo lo huomo di sostanza divina, hauesse instrumento per mezzo del quale potesse mettere in opra quelle cose che procedono dall'intelletto dello huomo (...) ¹⁵.

Non c'è forse esempio piú chiaro per poter vedere come l'anatomia finalistica di tipo aristotelico si possa fondere totalmente con il provvidenzialismo cristiano. Sarebbe difficile dire che questo non sia un sentire umanistico, ma quale sia la profondità della differenza rispetto alla prospettiva filosofica in cui è inserito l'elogio bruniano della mano, è evidente. Per Bruno il divino è la totalità, e, dal punto di vista dell'essere, non vi è alcuna diversità tra i viventi. Sono le mani, struttura corporea, a consentire la « divinizzazione » dell'uomo, ma, piú correttamente, si dovrebbe dire la umanizzazione dell'uomo, vale a dire la sua possibilità di stabilire una differenza tra sé e gli altri, l'uomo cioè diventa differenza nella natura. Ma come questa « differenza » è dovuta non a una sua statica essenza, ma all'esercizio di una qualità naturale, così la civiltà, che deriva dalla mano, non è di per se stessa certamente buona e positiva, ma ha il suo metro di valore nella capacità che hanno le sue strutture di interpretare e di equilibrare equamente nel mondo sociale le esigenze della naturalità. Non un ipotetico stato di natura, che per Bruno è impossibile, è la pietra di paragone di una civiltà, ma la sua possibilità di organizzare le esigenze naturali e di adempiere agli scopi che queste esigenze naturali, sempre risorgenti, pongono anche all'uomo civile. Per questa strada il lucrezianesimo e la mano anassagorea si incontrano con la teoria etico-politica di Aristotele. L'elemento naturale che è il problema da cui nasce il processo della civiltà, ritorna sempre come problema della buona civiltà, cioè delle buone leggi e dei buoni ordinamenti. Vi è in Bruno dallo *Spaccio* in poi un tema ricorrente che è quello della « riforma » o della restaurazione di quelli che sono i valori naturali che devono reggere lo sviluppo civile.

Abbiamo già veduto come il tema dell'elogio delle mani sia un elemento comune alla cultura cinquecentesca: non abbiamo anzi alcuna

¹⁵ *L'edificio del corpo umano* di M. FRANCESCO SANSOVINO, in Venetia MDL, pp. 37-37 b (copia usata BNB, B, XI, 5065).

difficoltà a dire che probabilmente era addirittura un *topos* letterario che era disponibile per differenti o addirittura opposte rinascite. Di per se stesso esso non qualifica una posizione filosofica se non ne viene esplicitato il contesto. Come del resto aveva già notato lo Schmidt¹⁶ il tema ronsardiano passa addirittura in una posizione che è la diretta antagonista storica del pensiero di Bruno, quella del protestantesimo calvinista. Nell'opera *La Sepmaine on creation du Monde* di Du Bartas noi ritroviamo un elogio della mano simile a quello di Ronsard¹⁷. Solo che qui il motivo è inquadrato in una prospettiva rigidamente protestante e la storia dell'umanità è concepita all'interno di un disegno agostiniano. L'inizio della civiltà è da mettere in connessione con la caduta di Adamo, la fede religiosa cristiana è il valore spirituale che domina ogni altro significato, il lavoro umano è connesso con un programma divino che offre all'uomo la possibilità di un riscatto, la vera morale può essere esercitata in una vita, lontana dalle città, e gli animali sono maestri di virtù¹⁸. In questo quadro l'elogio delle mani acquista quindi tutt'altro significato da quello di Bruno: la mano non è la gloria naturale dell'uomo, ma l'organo del riscatto dalla sua colpa tramite un lavoro che lo tenga lontano dalla vita associata, dalla ricchezza e dagli apprezzamenti mondani. È l'umiliazione calvinista ad elogiare la mano.

Ciò prova, se non altro, che il ritrovamento di temi culturali dell'epoca classica non significa mai di per se stesso la « rinascita » di un *etos*. Le « mani » di Bruno trovano infatti il loro significato se vengono accostate alla concezione della *philautia*, dell'eros, dell'animazione universale e della naturalizzazione dell'uomo. Le mani dell'*anthropos* bruniano sono nello stesso corpo in cui abita uno « spirito » che lo collega a tutti i viventi, la sua idea di lavoro si appaia a quella della magia, come Lucrezio convive con il mito dell'antichissima civiltà egizia, modello di ogni valida forma di convivenza civile.

¹⁶ A. B. SCHMIDT, *La poésie scientifique en France au seizième siècle*, Paris 1938, pp. 259-60.

¹⁷ *La Sepmaine ou Creation du Monde*, Paris 1585, p. 594. Cfr. la trad. it. *La divina settimana*, in Venetia, 1599.

¹⁸ Cfr. U. TIGNER HOLMES JR., *Guillome De Salluste Sieur Du Bartas, a Biographical and Critical Study*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, vol. I di *The Works of Guillome ecc.*, 1935.

2. - « VOLUPTAS VINCULUM VINCULORUM ».

Al termine della sua lunga disamina degli *Eroici Furori* molto giustamente J. Ch. Nelson osserva che quando la problematica sull'amore, alla fine del Cinquecento, ha ormai perduto qualsiasi valenza filosofica per trasformarsi in una topica della conversazione elegante, « Giordano Bruno brings the Platonic love doctrines back to their original area of importance in epistemology and ontology, which they enjoyed in Leone Ebreo »¹. È certo che in Bruno vi è una teoria dell'amore cosmico che richiama quella universalizzazione dell'amore che rendeva consapevole Leone Ebreo di aver superato i limiti della concezione antropologica dell'eros platonico². Tuttavia più che fare riferimento ad una fonte, del resto problematica, le ragioni che fanno sì che in Bruno la teoria dell'amore acquisti una decisiva funzione gnoseologica sono da rintracciare nel suo stesso pensiero: la concezione bruniana dell'anima come amore che fonda ogni generazione, il senso e l'intelletto; la immagine dell'oggetto assoluto, l'infinità della natura che richiede l'esplicitazione di un metodo conoscitivo particolare, la concezione della divisione qualitativa degli uomini come regola del Bene universale. Nelson, nel suo studio già citato, afferma che gli *Eroici Furori* non possono essere compresi se non nel quadro della tradizione dei trattati sulla concezione platonica dell'amore³. Tuttavia se noi stiamo alla sola tradizione neoplatonica dell'amore riescono scarsamente comprensibili alcuni punti fondamentali della concezione bruniana dell'eros. È certo che negli *Eroici Furori* il protagonista è interprete dell'amore intelligibile, all'origine figlio di Venere Urania, che si dirige ad un oggetto assoluto e, in questo, differisce certamente dalla concezione della divina follia dell'amore nel *Fedro* e della divina follia poetica del *Fedro* e dello *Jone*; tuttavia un'altra

¹ J. CH. NELSON, *Renaissance Theory of Love, The Context of Giordano Bruno's Eroici Furori*, New York and London 1963², p. 261.

² *Ibidem*, p. 87.

³ *Ibidem*, p. 168.

struttura tipicamente platonica ci pare permanga in Bruno: la condizione dell'eros di essere « cacciatore » (che richiama il mito di Atteone come « cacciatore ») e di essere « qualcosa di mezzo » tra l'ignoranza e la sapienza, uno stato di instabilità e un desiderio di impossessamento. Questa è la condizione iniziale della conoscenza che caratterizza la figura del filosofo per Platone come per Bruno. Questa è la condizione iniziale sulla quale, com'è nella tradizione, s'innesta la frattura tra amore sensibile e intelligibile, anzi l'opposizione tra i due e la considerazione dell'amore intelligibile come il solo nobile e valido per il conoscere.

Ma per Bruno la condizione di « cacciatore » è la condizione universale di tutti gli esseri e il principio dell'animazione universale è la stessa cosa che l'amore cosmico: di ogni essere è l'instabilità, il movimento, la mutazione. La frattura tra i due amori avviene in ordine all'oggetto che il filosofo deve conseguire, e quindi al suo modo di desiderare, alla sua individuale attitudine all'esperienza erotica. L'oggetto è la totalità, l'infinito e il bello assoluto, e il bello che riluce in tutte le cose, come riflesso della divina bellezza dell'Uno, diviene il primo momento di un'innamoramento che conduce alla conoscenza del Tutto. Ma questa non è un'esperienza comune e non è una norma etica: si tratta invece di un itinerario eccezionale, di un'avventura non ripetibile. Quando invece Bruno nel *De vinculis in genere* analizza la struttura dell'eros come vincolo naturale tra i viventi, la concezione platonica dell'amore filosofico come mancanza sarà destinata a riemergere come condizione ontologica di ogni vivente, e in questo caso entrerà in relazione diretta con la concezione epicureo-lucreziana dell'amore come desiderio del piacere, e con la teoria, di origine aristotelica, della *philautia*.

In questo quadro vi sarà una ripresa della concezione del bello che da rispecchiamento nel molteplice della divina bellezza diverrà « ciò che piace », ciò che soddisfa nella assoluta relatività delle passioni. Ed emergerà così la figura del « furioso » come persona mancante di un oggetto cui naturalmente egli tende, la verità, come oggetto nella cui appropriazione consiste il suo solo modo di essere. Se non teniamo presente questa pluralità di componenti della concezione dell'eros in Bruno, veramente rischiamo di non capire nemmeno bene gli *Eroici Furori* e la pluralità di motivi, ontologici e gnoseologici, che distinguono quest'opera dai temi piú ovvi della trattatistica d'amore.

Edgar Wind ha osservato che nei dipinti di Tiziano la concezione del piacere epicureo è connessa con un'eco della concezione platonica

dell'amore che ha la funzione di un « accompanying theme »⁴. Per quanto riguarda Bruno diremmo che l'animismo cosmico interviene a dare il carattere di « valore » all'esperienza dell'amore naturale che è disprezzato solo in quanto elemento che può contrastare l'avventura intellettuale dell'eroe della conoscenza. Il Tocco, nel suo vecchio ma sempre valido studio, tendeva a far risaltare la tesi del *De Vinculis* secondo cui « la molla piú potente dell'amore è l'istinto di generazione »⁵. Questo amore, oltre Aristippo citato da Bruno, ci richiama le celebri pagine del IV libro del *De Rerum Natura* dove Lucrezio sviluppa questo tema: l'innamoramento è un desiderio sensibile e irrazionale di unirsi all'oggetto amato, di confondersi con esso, desiderio che diviene totale e relativo conferimento di bellezza, nel quale si celebra l'evento della generazione. Ma il pessimismo lucreziano, che nell'abbandono al desiderio amoroso vede un oblio della coscienza e una perdita della saggezza, non trapassa esattamente negli stessi termini in Bruno; è proprio qui che interviene la dimensione metafisica e animistica che nei « vincoli d'amore » vede la realizzazione di una legge dell'essere che può esplicarsi solo in questa modalità.

Sotto questo profilo la mediazione platonico-ficiniana trasforma in un bene metafisico la vicenda dell'amore che pure conserva la sua origine epicurea e lucreziana, e la *voluptas* diviene una *divina voluptas* che presiede alla generazione dei mondi e di tutti i viventi. « Cupidinis vincula, quae ante coitum intensa erant, modico seminis iactu sunt remissa, et ignes temperati, obiecto pulchro nihilominus eodem permanente »: scrive Bruno⁶. E qui s'incontrano certamente Lucrezio e la sua « ferina » concezione del rapporto amoroso e la visione neoplatonica di una bellezza che permane perché essa corrisponde all'espandersi nei viventi della luce divina.

L'analisi dell'eros del *De Vinculis in genere* non è affatto risolta solo su questo piano — ché anzi verrà subito contraddetto — ma vi è una serie di equilibri filosofici e culturali nei quali una volta di piú è dato cogliere la violenza sincretistica del pensiero bruniano. Un modo

⁴ E. WIND, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, Penguin Books, 1967, p. 142.

⁵ F. TOCCO, *Le opere inedite di Giordano Bruno*, in « Atti della R. Accademia di scienze morali e politiche », vol. XXV, Napoli 1892, p. 266.

⁶ *Op. lat.*, cit., II, p. 663.

per avvicinarsi alla problematica bruniana è la critica che egli muove alla tradizione platonico-ficiniana del bello.

Putant nonnulli parum distinguentes ut Platonici — scrive Bruno — illud quod vincit esse rei speciem, quae a re ad animam proficiscitur, a re subiecta tamen non recedit, sicut ignis qui communicans suam speciem non attenuatur (...) ⁷.

Questa concezione — nota il Bruno in altro passo ⁸ — secondo cui la folgorazione dell'animo avviene a contatto con un oggetto bello in sé e come tale idoneo, in ogni circostanza e senza nessuna possibilità che non avvenga così, a legare l'animo, si connette con la teoria della *recordatio*, la teoria secondo cui l'idea della bellezza divina viene intuita e avvicinata prima che l'anima sia imprigionata nel ricettacolo del corpo. Questa critica alla « recordatio » noi la troviamo anche in Nifo:

Est insuper commentitium dicere, nos hac ratione puellas amare, quoniam anima intuitu ac aspectu pulchrae puellae recordatur eius divinae pulchritudinis, quam viderat, dum creata est in coelo ⁹.

L'amore, viceversa, nasce come un desiderio naturale pari a quello che ci fa appetire « cibos ac potus ».

Un'influenza in Bruno dell'oppositore del Pomponazzi o, piuttosto, una comune derivazione da Lucrezio come potrebbe far pensare il riferimento di Nifo al cibo e alla bevanda di cui discorre Lucrezio proprio nel libro del *De Rerum Natura* dove al centro è l'analisi dell'amore? Difficile a dirsi, certo è che in entrambi — Nifo e Bruno — la polemica è contro Platone. Infatti Bruno prosegue: « Platoniorum quidam vinculum a certa membrorum proportione proficisci definiunt cum colore quadam suavitate concurrente » ¹⁰: qui il Nolano sembra fare riferimento alla prima definizione della bellezza che troviamo nel commento di Ficino al *Convito* platonico ¹¹. In questa prospettiva il manifestarsi dell'amore deriva dal rapporto con la bellezza intesa come un attributo statico dell'oggetto. Nei confronti di questa teoria Bruno fa valere una serie di critiche che hanno la loro ultima radice in un rovesciamento dei termini tradizionali della concezione del bello nel neoplatonismo. Il rap-

⁷ *Ibidem*, p. 682.

⁸ *Ibidem*, p. 680.

⁹ A. NIPHI, *De Pulchro, De Amore*, Lugduni 1549, p. 193, e cfr. L. TONELLI, op. cit., p. 256.

¹⁰ *Op. lat.*, III, p. 685.

¹¹ M. FICINI, *Opera*, cit., t. II, p. 1322.

porto d'amore non nasce nell'anima dal manifestarsi del Bello, ma si afferma come una relazione vitale dell'esperienza: il bello è ciò che piace, ciò verso cui l'uomo tende per l'affermazione di se stesso e, in questa prospettiva, noi assistiamo ad una costituzione dell'estetico, come un rapporto originario e vitale che non può essere ricondotto ad una definizione intellettuale, ma che, di volta in volta, nei casi particolari in cui questo rapporto si determina, può essere descritto e se ne possono dare le caratteristiche fondamentali. Non bisogna quindi ritenere che l'amore nasca da una sollecitazione che un oggetto esercita sul soggetto in maniera unilaterale, anzi questa azione è resa proprio possibile dalla condizione del soggetto; la costituzione dell'estetico nasce sempre da una relazione: « non tota vinculi ratio in re subiecta perspicienda est, sed etiam, secundum alteram non minus praecipuam partem, in eo quod vincitur »¹². L'amore si presenta come un rapporto che nasce dalla tensione del soggetto verso il compiere una nuova esperienza.

L'oggetto come *vinciens* nei confronti del soggetto come *vincibile*, non ha per nulla una valenza statica. Ogni vincolo d'amore si presenta con un rapporto specifico di intensità, con caratteristiche sue proprie e in quanto esso diviene concreto, cioè provoca un'azione, un movimento — poiché è infatti nel moto, nella variazione di stato che si ha la realtà del vincolo stesso — esso tende a individualizzarsi e quindi a divenire un rapporto e un problema specifico. Ciò vuol dire che l'amore si presenta come un sentimento e come un vincolo che pervade tutta la natura e che la spinge a un movimento incessante, ma la universalità del sentimento ha una pluralità assoluta di aspetti nel suo manifestarsi. Anzi la relatività di ogni rapporto d'amore, il fatto che esso sia condizionato sia dallo stato in cui si trova il soggetto, sia dalla condizione in cui è l'oggetto, sia dalle particolari condizioni, che non sono ripetibili, in cui si determina la relazione tra i due, dimostra la concretezza vitale del vincolo, la forza naturale che lo pervade. La relatività dei vincoli è la suprema relativizzazione del bello che non è — in questo caso — un'idea definibile in termini intellettuali ma un *passio* concreta, è la prova dell'universalità di questo sentimento d'amore che condiziona tutte le esistenze naturali. Ecco come Bruno delinea questo rapporto tra l'universalità dell'amore e la relatività del suo manifestarsi:

Cum ergo nullum particolare atque absolute pulchrum, bonum, verum, etc., non solum supra genus, sed neque in genere, neque in specie aliqua nihil est quod simpliciter vincere per eosdem gradus

¹² *Op. lat.*, III, p. 663.

possit, nihilominus tamen appetitus pulchri, boni etc. est in omnibus; omnia enim appetunt esse absolute et ex omni parte pulchra, iuxta propriae speciei et generis conditionem saltem. Alia enim pulchritudo et bonitas est unius speciei, alia alterius; in alia quidem unum contrariorum, in alia alterum dominatur. Totam quoque pulchritudinem et bonitatem speciei unius non nisi in tota specie et per totam aeternitatem per omnia individua atque sigillatim est petendum (...). Diversa igitur individua a diversis vincuntur obiectis; etsi quippe idem est quod vinciat Socratem atque Platonem, aliter hunc vinciet atque illum; alia multitudinem, alia paucos movent; alia mares et viriles, alia foeminas et muliebres¹³.

Concezione, del resto, che non doveva essere priva di generiche risonanze se Equicola scriveva che l'amore è « cupidità (...) di conseguire il desiderato e fruire la opinata bellezza di quello »¹⁴. Ed è molto probabile che alle spalle di tutto ciò vi sia l'analisi aristotelica nell'*Etica Nicomachea* della relatività dei piaceri.

Ogni volta tuttavia che il rapporto d'amore — nel quale consiste la realtà della stimolazione secondo il bello — si dà alla nostra esperienza, esso è un rapporto vitale, sicché l'essere vincolati diviene la ragione fondamentale dell'esistere. Bruno scrive: « Crates tebanus dixit: remedium amoris fames, si hoc non sufficit tempus, si hoc non sufficit laqueus »¹⁵. La forza dell'amore è dunque occulta e determinata¹⁶. Determinata perché essa corrisponde sempre a una ragione specifica che, caso per caso, può essere messa in luce e, nello stesso tempo, occulta perché essa ha una sua sorgività irriducibile. Nel *De Vinculis* in genere si ritrova anche una valutazione morale di questo fenomeno centrale nell'esperienza: le buone leggi non proibiscono l'amore, « sed praeter rationem amare »¹⁷, sono le leggi degli stolti che « naturae legem damnant ».

Nei confronti dell'amore ritorna qui la classica etica naturalistica aristotelica: non opporsi alle passioni, ma moderare le passioni. Ed è interessante notare che proprio qui noi ritroviamo ancora una volta quella contrapposizione tra eroi e asini che è al centro della relazione che abbiamo veduto tra gli *Eroici Furori* e la *Cabala*: coloro che fanno consistere la morale nell'opporli alla legge della natura sono gli stessi

¹³ *Ibidem*, pp. 659-661.

¹⁴ J. CH. NELSON, op. cit., p. 115.

¹⁵ *Op. lat.*, III, p. 652, ma cfr. p. 681 dove si mettono in risalto alcune tecniche anti-erotiche che però hanno solo un valore di rimedio contingente.

¹⁶ *Ibidem*, p. 680.

¹⁷ *Ibidem*, p. 697.

che considerano che gli « eroi » non sono coloro che superano la condizione naturale, ma coloro che vi si oppongono. Anche nel *De Vinculis* ritorna con evidenza la stretta relazione che c'è in Bruno tra amore e voluptas, tra amore intelligibile e conoscenza, tra etica sociale di tipo aristotelico e polemica anti-cristiana. Epicureismo, neoplatonismo ed aristotelismo si trovano fusi in un nuovo organismo di pensiero, e nessuna di queste fonti da sola spiega *in toto* la concezione bruniana dell'amore. L'eros come « onnis affectus valde practica est cognitio »¹⁸. Probabilmente alle spalle di questa concezione vi è la problematica ficiniana sul rapporto tra intelletto e volontà¹⁹, ma ciò che Bruno vuole intendere con *practica cognitio* è molto chiaro: un rapporto immediato, una situazione in cui l'oggetto conosciuto è conosciuto in una situazione « affettiva », un conoscere che è un sentire, un riconoscimento che si origina su una matrice vitale. All'origine di questa situazione vi è l'azione dell'Anima universale, principio vitale della natura che, nella sua azione sul soggetto, si realizza tramite i due gradi della *cognitio* e dell'*appetitus*: un altro fondamentale concetto ficiniano che in Bruno tende ad una identificazione con l'amore. Se come punto di riferimento noi consideriamo la concezione dell'*appetitus* in Plotino secondo cui ogni essere tende al ricongiungimento con il proprio principio, possiamo notare la sua completa trasfigurazione in Bruno, dove l'*appetitus* è un rapporto che intercorre tra finito e finito. L'amore è dunque l'individuazione dell'anima del mondo come energia vivificatrice e l'agente-paziente: chi è in preda al sentimento amoroso, si trova nella condizione di subire (paziente), proprio nella irriducibilità del suo sentimento (agente), l'astuzia metafisica dell'unità dell'essere: l'amore — voluptas vinculum vinculorum²⁰ — è quindi quel sentimento che fa uscire da se stessi per aderire, con la propria attiva partecipazione, alla natura nella sua totalità.

Il soggetto in quanto stabilisce un oggetto d'amore e lo sceglie e per lui diviene motivo di vita, è un elemento che contribuisce alla processualità dell'essere in quanto ne determina il divenire. La vicenda naturalistica bruniana che vede la permanenza, l'indifferenza dell'essere rispetto alle concrezioni naturali del suo divenire, passa attraverso l'amore. Quanto più il soggetto individualizza, nella relatività del suo « ap-

¹⁸ *Ibidem*, p. 680.

¹⁹ P. O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit., pp. 289-296.

²⁰ *Op. lat.*, III, p. 652: « quaerenti enim cur voluptate caperis respondemus quia voluptate capior, quia placet ».

petitus », la potenza dell'amore, tanto piú egli è un fattore dell'equilibrio dinamico della natura. La voluptas è una felicità sentita e vissuta dal soggetto, ma è anche legame cosmico. La natura si realizza nel divenire, si manifesta come molteplice e continuità attraverso l'individuazione della felicità. Ma se nella società questa ricerca della felicità, che obbedisce a una legge naturale, va moderata dalla ragione, nella conoscenza essa va superata in un tipo di desiderio intellettuale che allontana dalla regola comune della vita. A questo livello, superiore rispetto alla prassi comune, piú che una ricerca della felicità individuale mediata nell'organismo sociale, vale tutt'altra dimensione etica direttamente connessa con la conoscenza del tutto e con l'idea dell'eternità impassibile dell'uno. Cosí che Bruno potrebbe anche ripetere le parole di Epicuro secondo cui il saggio, « né desidera la vita, né teme la morte; perché né è contrario alla vita, né reputa un male il non vivere »²¹. Ma — a parte l'eccezione del filosofo — questa relazione appetitiva è un elemento della generale vicenda naturale, e lo si vede con chiarezza quando Bruno passa ad analizzare la struttura dell'amore in relazione ai temi generali di natura metafisica. Come la struttura dell'universo è organizzata in modo che « continuo quodam quasi fluxu ab omnibus progressio fieri possit ad omnia »²² — concezione che trova riscontro nella teoria generale del vincolo come struttura della totalità che da Dio discende sino agli aggregati materiali²³ — cosí

Amor unus, vinculum unum, facit omnia unum, diversas habet in diversis facies, ut idem aliter alia atque alia vinciat. Hinc Cupido idem dicitur superior et inferior, novissimus et antiquissimus, caecus et perspicacissimus, qui facit omnia pro viribus vel in se ipsis consistere ne a se recedant ad speciei perennitatem. Ad particularium vero vicissitudinem facit, ut singula quodammodo a se ipsis recedant, ubi in amatum transferri concupiscit amans omne; per se ipsa quoque dissolvantur, aperiantur, dehiscant, ubi totum amans concipere concipit amatum et imbibere²⁴.

Il vincolo d'amore fa entrare il singolo nella vicissitudine naturale ed è la forza per cui esso, con la sua appetizione, con il suo tendere a uscire da se stesso (in quanto sentimento che riguarda dalle radici la sua individualità), entra a far parte del tutto, partecipa all'autofinalità

²¹ *Epistula ad Menoeceum*, 126, trad. it. di G. Arrighetti, Torino 1960, p. 108.

²² *Op. lat.*, III, p. 691.

²³ *Ibidem*, p. 655.

²⁴ *Ibidem*, pp. 692-693.

dell'universo. Il vincolo — dice Bruno — non è né bello né brutto, è tuttavia il tramite che consente a tutte le cose di perseguire il bello e il buono²⁵. Ciò che appetite il bello e il buono non è in sé bello e buono: da qui, tuttavia, non si deve trarre la conclusione che la materia sia turpe e cattiva perché tendendo verso il bello e il buono dimostra di essere mancante di un equilibrio e quindi di perfezione. Con il passaggio dalla considerazione che « divina vis quaedam est in rebus omnibus, amor ipse pater, fons et Amphitrites vinculorum »²⁶ alla considerazione del movimento della materia che realizza le forme che ha nel suo seno, Bruno opera il legame tra la struttura dell'amore e la vicissitudine cosmica. Bruno riprende infatti qui nel *De Vinculis in genere* la concezione secondo cui la materia ha le forme nel suo seno: « extra quippe materiae gremium nulla forma est, sed in eo tum omnes latent, et ex eo tum omnes educuntur »²⁷. Il vincolo d'amore dunque non è né buono né cattivo, ma è la tensione che pervade tutta la materia a sprigionare da se stessa le proprie forme e nella totalità di questo processo « perfectissimum ergo est illud principium, quod fieri vult omnia et quod non ad particularem formam fertur, sed ad universam formam et ad universam perfectionem »²⁸. Possiamo così dire che il processo che analizza il vincolo d'amore si chiude: esso inizia considerando che tutte le cose hanno un legame tra loro, quelle superiori con quelle medie e poi con quelle inferiori, e tutta la natura partecipa alla medesima anima universale che la pervade e la fa essere un organismo vivente.

Il vincolo d'amore è il vincolo piú tenace che deriva direttamente da questa struttura ontologica e per il soggetto che lo vive è un sentimento originario e irriducibile per cui ogni cosa è insoddisfatta di se stessa e tende a uscire da sé per unirsi all'altro da sé. La generazione è lo scopo piú profondo di questa tensione. Tutto è in tutto e il generare è quindi desiderio di formare che vuol dire, nella varietà dei sensibili, reiterare l'essere. E questa reiterazione dell'essere nella vicenda del divenire naturale è l'origine dell'inquietudine dell'esistenza. Il tendere al bello dell'essere finito è un episodio della e nella totalità. In ogni cosa la vicenda cosmica gioca la sua parte e in ogni parte è la vicenda cosmica, in ogni divenire è la tensione che reitera l'essere e l'essere non

²⁵ *Ibidem*, p. 693.

²⁶ *Ibidem*, p. 692.

²⁷ *Ibidem*, p. 694.

²⁸ *Ibidem*, p. 695.

può manifestarsi che in questo divenire incessante della natura. Al limite, fuori cioè da ogni forma particolare, la struttura che tutto riassume è quella della materia: « Et divinum ergo quoddam est materia, sicut et divinum quoddam existimatur esse forma, quae aut nihil est aut materiae quiddam est »²⁹. Quel principio vitale, cioè la forma o anima, che è all'origine della struttura del mondo e che è la prima scaturigine dell'eros, viene qui veduto rientrare nel seno della materia di cui costituisce la dinamicità e l'animazione. Dicevamo che il cerchio è chiuso: si può aggiungere che la grande tempesta dei sentimenti in questa prospettiva è quietata — quella tempesta in cui tutte le creature sono e che costituisce la loro sollecitudine di vita — poiché abbiamo fatto ritorno all'unità dell'essere. Non per nulla Bruno qui richiama i due grandi dialoghi italiani, il *De l'infinito universo e mondi* e, soprattutto, il *De la Causa principio e uno*: i vincoli d'amore sono ormai tutti compresi nel vincolo fondamentale, quello della materia con la forma.

Se questo è il ciclo metafisico dell'amore, sul piano antropologico vi è una infinita varietà di vincoli. La maggioranza di essi vanno considerati nella zona di autoproduzione della materia-forma e i vincoli che quivi si stabiliscono, proprio perché sono di un'assoluta relatività, rientrano nella economia del tutto. Ciascun vincolo è vissuto con grande intensità, ma esso è un episodio della vicissitudine del tutto e vi rientra: esistono invece vincoli che si qualificano su un piano differente, in cui cioè l'amore stabilisce un nuovo oggetto della propria tensione, un oggetto che di principio si sottrae alla regola della natura.

Non per tutti gli uomini i vincoli si presentano in maniera analoga:

Contemplativi a sensibilibus specierum aspectu divinis vincuntur, voluptuosi per visum ad tangendi copiam descendunt, ethici in conversandi oblectationem trahuntur; primi heroici habentur, secundi naturales, tertii medii: primi dicuntur aethere digni, secundi vita, tertii sensu; primi ascendunt ad Deum, secundi haerent corporibus, tertii ab altero extremorum recedunt, alteri appropinquant³⁰.

Sono quindi solo gli eroici che, nella pluralità di vincoli di cui è intrecciata l'esperienza mondana, danno luogo a quella particolare forma d'innamoramento per cui dalla bellezza umbratile risalgono alla bellezza in se stessa e al primo principio. Lo stabilirsi di questo « vincolo eroico » è naturalmente la condizione necessaria per comprendere la ra-

²⁹ *Ibidem*, pp. 695-696.

³⁰ *Ibidem*, p. 674.

gione metafisica di tutti gli altri vincoli. Questa tipologia antropologica nel *De Vinculis in genere* è adottata anche in altri punti, laddove, per esempio, si afferma: « homines bestiales atque stupidi ad heroica vincula minime sunt apti »³¹, dove con vincoli eroici si deve intendere quel tipo di relazione tra la propria tensione e un oggetto di natura intellettuale, proprio, cioè, quell'ascesa che dal molteplice riconduce all'unità dell'essere.

Abbiamo già veduto come negli *Eroici Furori* si presenti la concezione ficiniana del « melanconico » che viene ripetuta nel *De Vinculis*; un altro elemento che crea un collegamento tra le due opere è l'idea, spesso ripetuta, di una differenza naturale tra gli uomini. Nella storiografia, dall'ottimo studio del Tocco alla recente e così ricca ricerca del Nelson, è invalsa un po' l'abitudine di notare solo le differenze che corrono tra le due analisi dell'amore. « Se non temessi di esagerare — scriveva il Tocco — direi che il *De Vinculis in genere* è così lontano dagli *Eroici Furori* da poterlo chiamare la storia naturale degli affetti umani »³². E il Nelson, dopo aver rilevato le fondamentali concordanze degli *Eroici Furori* con la concezione dell'eros platonico e neoplatonico, vede invece, nella relatività dei rapporti d'amore e nella conseguente relativizzazione dell'idea di bello del *De Vinculis* « a quite modern approach to beauty and love »³³, ma ritiene che in quest'opera « the heroic plane of the *Eroici Furori* is absent »³⁴. A nostro parere non è che l'eroismo dell'amore intellettuale sia assente, esso è il tipo eccezionale di vincolo la cui spiegazione è connessa con la teoria generale dei vincoli. Quando Bruno scrive che i contemplativi

et speculationi etiam sunt aptiores, affectuum in universitate magis et vehementius fluctuant et agitantur. Hinc quod ad Venerem attinet, magis propriam voluptatem finem constituunt, quam speciei propagationem,

sottolinea una modalità erotica dei contemplativi che, anche nel vincolo naturale, hanno un comportamento intellettuale e assumono il piacere come propria finalità. Ma questi « contemplativi » sono gli stessi che, come abbiamo veduto, sanno andare oltre i limiti della natura, non contro, e sanno accedere al regno della conoscenza, che è un « heroicum

³¹ *Ibidem*, p. 671.

³² F. TOCCO, op. cit., p. 266.

³³ J. CH. NELSON, op. cit., p. 253.

³⁴ *Ibidem*, p. 251.

vinculum ». L'averne una « clariorem animam »³⁵ implica il privilegio della coscienza della *voluptas* e della conoscenza tramite l'amore intellettuale dell'infinità naturale. Epicureismo e neoplatonismo, ancora una volta, fanno parte dello stesso orizzonte mentale.

Vi è un ultimo concetto sul quale è opportuno soffermarsi:

Ratio prima — scrive Bruno — qua unumquodque vincibile est, partim est ex eo quod in eo esse quod est sibi praesens appetit servari, partim quod secundum ipsum et in ipso maxime perfici. Hoc est philautia in genere³⁶.

La ragione che fa sí che ogni essere sia messo in relazione con l'alterità consiste in un innato amore di sé che lo spinge sia a conservare il proprio stato che a renderlo migliore. Il concetto di *philautia* è di antica derivazione aristotelica, ma viene utilizzato da un filosofo anti-aristotelico come Patrizi per farne l'origine di ogni tipo di amore³⁷.

Cosí come il concetto di *philautia* viene utilizzato da Bruno nel *De Vinculis* è in stretto collegamento con la concezione dell'animazione, l'anima dà vita all'organismo; ma vita dell'organismo vuol dire stabilità nel proprio bene e movimento verso una condizione migliore. Per dare un'idea precisa del concetto di *philautia* forse il paragone piú idoneo è quello con la teoria bruniana del moto. Nel *De Magia* vi è una complessa ricerca delle ragioni che provocano il moto: per conservare la vita, per fuggire il contrario, per raggiungere il conveniente, per pressione di un contrario, per violenta attrazione, per una scelta istintiva e, infine, per violenza³⁸. Nella *Cena delle Ceneri*³⁹ e nel *De l'Infinito universo e mondi*⁴⁰ trattando del problema del moto dei corpi celesti Bruno sostiene che esso è provocato da una disposizione interiore dell'anima di questi corpi e, in sostanza, il movimento di un corpo è regolato dalla necessità che esso raggiunga il luogo dell'universo che è maggiormente confacente alla sua struttura: di qui il concetto che nessun corpo è « grave o lieve » per sua natura⁴¹. Dalle opere cosmologiche italiane a quella magica latina vi è una costanza (qui trascuriamo i punti relativi

³⁵ *Op. lat.*, III, p. 672.

³⁶ *Ibidem*, p. 675.

³⁷ F. PATRIZI, *L'amorosa filosofia*, a cura di J. CH. NELSON, Firenze 1963.

³⁸ *Op. lat.*, III, p. 425.

³⁹ *Dial. it.*, cit., p. 109.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 389-390.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 149-150.

alla sollecitazione esterna al moto che compaiono nel *De Magia*): il moto deriva — anche se non tutto il moto — da un desiderio di raggiungere una condizione naturalmente piú equilibrata. Raggiunta questa condizione si ha la costanza del moto. Ma a livello antropologico la costanza non sussiste e persino la conoscenza dell'infinito è instabile, è un possesso verso cui occorre sempre tendere. Immobilità e soddisfacimento considerati come stati degli organismi viventi rappresenterebbero un assurdo dal punto di vista metafisico poiché sarebbero modalità di esistenza di parti che si sottrarrebbero alla vicissitudine della totalità. Così l'amore di sé e contemporaneamente il sentimento che « soggettivizza » l'esistenza, la ragione del moto di ogni vivente, la sua affermazione, e un'astuzia metafisica che, tramite la « passione » del molteplice, e del divenire si realizza come totalità. Voluptas di origine epicurea, molteplicità dei piaceri di origine aristotelica, animismo naturalistico, teoria del bello di provenienza plotinico-ficiniana, concezione platonica dell'innamoramento sono tutti motivi che convergono nell'analisi bruniana dell'amore umano. Ciò che ne deriva è un'immagine dell'uomo come insoddisfazione e bisogno, ente che non può essere se non divenendo qualcos'altro dal proprio essere: sono motivi che, considerati nella pluralità delle componenti culturali che costituiscono quest'immagine antropologica, sono contemporaneamente alla base di un'idea della civiltà come costruzione tipica dell'uomo, di una concezione della politica come ricerca di una felicità sociale nella moderazione delle passioni naturali, dell'ascesi conoscitiva dell'eroe dell'intelletto.

3. - LE VIRTÙ DELL'UOMO CIVILE.

Probabilmente tutta l'analisi precedente intorno alla mano potrebbe essere riassunta in una proposizione: nella struttura corporea dell'uomo è già definito il suo destino di uomo culturale. Il che significa che nel ciclo vicissitudinale dell'essere naturale il cui processo ha il carattere della necessità e dell'uguaglianza con se stesso, viene introdotta una natura artificiale. Esiste certamente una continuità e una contiguità tra natura e vita civile, e né il livello della civiltà è riconducibile alle semplici strutture naturali, né la radice metafisica degli uomini si annulla nella natura artificiale. Natura e coscienza sono due elementi che si coimplicano in ogni esperienza umana e i loro equilibri sono profondamente diversi.

Se si vuole definire la « libertade » di cui Bruno parla quando dice che l'uomo viene ad essere « dio de la terra », essa va considerata come una possibilità che gli è data non perché tale è il suo statuto metafisico, ma perché essa è una condizione della sua natura artificiale. Come l'uomo non è all'inizio della vicenda umana tutto ciò che può essere l'uomo, così la libertà non è un modo di essere, ma una qualità del suo essere divenuto. Se si tiene presente il doppio statuto che regola l'essere umano in un equilibrio precario e difficile tra la legge necessaria dell'essere e la virtù possibile della sua esistenza, allora forse sarà possibile comprendere come nel Nolano vi sia contemporaneamente la prospettiva esaltante dell'*homo faber* e quella della sua inessenzialità rispetto all'immutabile equilibrio della natura. E come, aristotelicamente, vi sia una doppia etica, quella delle virtù sociali e collettive e quella del saggio che si libera dalla condizione determinata dell'esistenza per conoscere ciò che è eternamente vero e definitivamente stabilito. La filosofia non diviene, baconianamente, una tecnica del perfezionamento umano, ma nello stesso tempo non contraddice un'etica che favorisce l'incremento di beni e di valori che organizzino per il meglio la comunità. Non v'è mai il contrasto tra una mistica dell'assoluto dalla cui esperienza il sapiente rivolga uno sguardo privo di passione al « teatro del mondo » e

una filosofia dell'attività o del lavoro che ignori il destino naturale che attende ogni esistente. Filosofia ed etica sociale coesistono nello stesso organismo di pensiero perché vi è una natura immutabile e una natura artificiale, perché vi è una necessità che non può essere mai superata e una libertà che può continuamente rinascere, dato che l'uomo è un nulla e una totalità: un nulla se viene proiettato nella dimensione dell'infinità immobile del tempo, una totalità se viene visto nella relazione con ciò che egli ha saputo costruire nel susseguirsi dei tempi. Se queste premesse sono esatte, non sarà difficile seguire come in Bruno si ponga il problema del rapporto, che spesso ha travagliato la critica, tra necessità e libertà. Per comprendere bene l'analisi di alcune virtù della libertà che Bruno analizza nello *Spaccio*, bisogna tener conto che il perimetro d'indagine è ora stabilito dalla natura artificiale.

Anche la natura artificiale ha una sua necessità che interviene a limitare l'iniziativa, a contrastare i propositi, a favorire iniziative, a determinare sconfitte, a provocare inattesi vantaggi. Ognuno che vuole e ricchezza e successo nel mondo — dice la Fortuna presentandosi al concilio degli dei —

chiama me, invoca me, sacrifica a me, chiunque viene contento per quelle, ringrazia me, rende mercé alla Fortuna, per la Fortuna pone al foco gli aromati, per la Fortuna fumano gli altari. E che sono una causa, la quale quanto son piú veneranda e formidanda, e tanto son desiderabile ed appetibile quanto mi faccio meno compagna e familiare (...) che ho sovente, e piú che sovente, imperio sopra la Ragione, Veritade, Sofia, Giustizia ed altri numi (...) ¹.

La fortuna agisce « come chi sia ed opre sotto la raggione e con la raggione; ma sopra ogni raggione, sopra ogni discorso ed ogni ingegno » ². La fortuna è ineliminabile, costituisce anzi una struttura causale che nasce da un concorso di circostanze le quali agiscono in relazione ad una situazione. Chi subisce la fortuna, in male o in bene, subisce le conseguenze di una casualità che tuttavia, in relazione a lui, è divenuta una causalità. Questa è la struttura mondana della Fortuna. Essa mette in luce la contingenza del mondo e il limite della ragione che ordina o prevede, è l'imponderabile che si accompagna agli eventi umani: l'impossibilità umana di riportare ad un ordine intellettuale o morale la totalità dei fatti. Questo carattere della fortuna fa sí che essa sia profondamente egualitaria come si conviene ad una struttura che in

¹ *Dial. it.*, cit., pp. 684-685.

² *Ibidem*, pp. 687-688.

ordine ai rapporti umani agisce con l'indifferenza di una legge naturale. È assurdo così imprecare alla fortuna quando si nota che essa finisce col favorire i soggetti peggiori e coll'umiliare i più buoni e meritevoli. Il fatto che il più delle volte ne siano beneficiare persone scarsamente degne deriva, ammonisce Bruno, dalle condizioni oggettive in cui opera la Fortuna. Sono in maggior numero i cattivi rispetto ai buoni, sono più numerosi gli incapaci dei capaci e quindi è naturale che, essendo per tutti uguali le possibilità che questa casualità-causale intervenga nella vita di ognuno, alla fine avverrà che essa rechi vantaggio più a coloro che non lo meriterebbero che a coloro cui riconosceremmo volentieri, per i loro meriti, un generoso concorso della fortuna.

Viene la Prudenza — dice Bruno — e getta ne l'urna non più di doi o tre nomi, viene la Sofia e non ne mette più che quattro o cinque, viene la Verità e non ne lascia più che uno, e meno se potesse, e poi di cento millenari che son versati ne l'urna, volete che alla sortilega mano più presto occorra uno di questi otto o nove, che di otto o novecento milia³.

Non si può impedire che esista una casualità nei fatti umani che ci mette di fronte a circostanze che nessuno ha cercato di creare, ma che si subiscono con la stessa ineluttabilità di eventi naturali; tuttavia si può fare in modo che le « candidature » positive da sottoporre al gioco della fortuna siano molto maggiori. La fortuna appartiene al mondo e sottolinea la tendenziale estraneità del suo processo alle nostre finalizzazioni, ma si può riformare anche la fortuna se si migliorano gli uomini. Certamente ricordando la strettissima e tradizionale connessione tra l'astrologia e la concezione della fortuna Bruno scrive:

Io, dunque, Fortuna, quantunque a rispetto d'alcuni sia reprobata, a rispetto d'altri sono divinamente buona; ed è sentenza passata dalla maggior parte del mondo, che la fortuna de gli omini pende dal cielo; onde non è stella minima né grande, che appaia nel firmamento, da cui non si dica ch'io dispenso. Qua rispose Mercurio, dicendo che troppo equivocamente era preso il suo nome: perché tal volta per la Fortuna non è altro che uno incerto evento de le cose; la quale incertezza a l'occhio della provvidenza è nulla, benché sia massima a l'occhio dei mortali⁴.

Troppo poco qui per ricavare un orientamento di Bruno in ordine a tutta la problematica intorno all'astrologia, sufficiente però, il passo,

³ *Ibidem*, p. 692.

⁴ *Ibidem*, pp. 686-687.

per stabilire una differenza tra provvidenza e fortuna. Dal punto di vista della provvidenza, cioè della struttura ultima dell'universo, esiste un'assoluta necessitazione degli eventi: la natura ha un ordine statico. È l'«occhio dei mortali», cioè il fatto che nella natura artificiale vi siano presenti scopi, propositi, attese, che introduce la dimensione della fortuna. La Fortuna non è una dea della natura, ma della «cultura».

Solitamente la critica intorno a questa problematica ha richiamato la più celebre concezione di Machiavelli sulla Fortuna che all'Olschki è parso «an abstract and secular concept which eludes and substitutes for the superstitious belief in occult forces and also the Christian faith in the unfathomable decrees of God»⁵. Forse sarebbe bene correggere questa unilaterale valenza illuministica del concetto machiavellico di fortuna, ma è certo che in Bruno l'analisi della fortuna ha il suo solo significato come analisi di una variabile del mondo umano. Tuttavia possiamo notare che la sottrazione della struttura della fortuna dalle vicende cosmiche, e la sua considerazione come elemento che inerisce al piano autonomo delle finalizzazioni umane era già molto chiara in Pontano quando nel primo libro del *De Fortuna* scinde nettamente il concetto di provvidenza da quello di fortuna. Il modo per tenere distinti i due concetti deriva dalla concezione aristotelica delle cause prime e seconde. Le intelligenze angeliche, i corpi celesti e l'anima umana sono regolati dalla divina provvidenza, ma nell'uomo vi è un desiderio di beni mondani ed è in quest'ambito che ha significato la concezione della fortuna⁶.

Ancora una volta però per cogliere bene il significato della «mondanizzazione» bruniana della concezione della fortuna rispetto a quella pontaniana, occorre prendere in considerazione il contesto filosofico in cui il «topos» filosofico viene ripreso. Nel primo libro dell'opera *Urania sive de stellis* di Pontano, nei due ultimi capitoli «De homine» e «Ignis inventio», noi ritroviamo i classici temi del quinto libro del *De rerum natura* di Lucrezio:

Ultimus erupit gravida tellure creatus
Spe puer ingenti, sed corpore debilis ipso,
Nudus, inops, quem dura solo suscepit egestas⁷.

⁵ L. OLSCHKI, *Machiavelli the Scientist*, Berkeley (California) 1945, p. 38.

⁶ IOHANNIS IOVIANI PONTANI, *Opera in quattuor tomos digesta*, Basileae 1556, t. I, pp. 792-850 (copia usata BNB, VV, 25).

⁷ I. I. PONTANI, *Opera*, Venetiis 1505, pp. 21-22 (copia usata BNB, AP, X, 24).

Questa è la classica descrizione della genesi dell'uomo secondo la tradizione materialistica che lo fa solo, indifeso, esposto, senza alcun destino provvidenziale che ne indirizzi l'avvenire. È l'immagine di un uomo che deve lottare per riuscire a sopravvivere, dato che esso altro non è che natura nella natura. E il lavoro è il fattore che gli permette di ingaggiare, con possibilità di successo, questo confronto con la realtà in cui è situato:

Ipsa dies, multusq; labor docuere colendo
Naturam in melius formare, et pervigil usus;

Tuttavia ciò che bisogna notare non è superficialmente l'equivalenza o la somiglianza che hanno i riferimenti di Pontano e di Bruno alla fonte lucreziana, ma il peso filosofico che essi assumono.

Nel primo libro del *De Prudentia* Pontano riprende l'antico tema classico dell'uomo che, contrariamente agli altri animali che ben presto diventano autosufficienti, ha bisogno di uno sviluppo assai piú lento e accidentato; tuttavia, nota Pontano, la vocazione tipica di questa struttura naturale è l'agire. Tutta la struttura fisica dell'uomo, l'insieme della sua corporeità, appare come un mezzo di relazione con la natura:

Eundem hunc hominem nasci ad agendum docent, e quibus ipse constitutus est, partes ac membra. Sunt enim nati pedes ad ferendum corpus reliquum, etq; ad inambulandum, manus ad tractandum, laborandumq; ad videndum oculi, ut ad audiendum aures, ad olfaciendum nares; aliaq; ad munera membra item alia ac partes corporis: quae subserviant ei, consequendis illis, ad quae natura duce, ac ratione inopia etiam impellenti trahitur^s.

Non v'è dubbio che questa descrizione della rispondenza degli organi a funzioni necessarie in ordine al ruolo che l'uomo esercita nella natura risente di una eredità che proviene da un generico finalismo aristotelico. Bruno sarà in una posizione notevolmente diversa. Per Bruno la struttura corporea dell'uomo non è finalisticamente determinata allo scopo di riempire il vuoto che si apre nella relazione tra l'uomo e la natura, così che il suo posto nel mondo appare già deciso quasi da un equilibrio provvidenziale. In Bruno esiste una determinata complessione corporea che nella sua necessaria relazione con la natura, relazione che è indispensabile alla sua stessa sopravvivenza, diventa uomo. L'umanità in Pontano è un finalistico dato biologico al quale, per le facoltà che gli com-

^s *Ibidem*, p. 446.

petono, è garantito un posto rilevante nel cosmo; esiste una provvidenziale o finalistica continuità tra biologia e cultura. In Bruno l'uomo è un « fatto », dato che piú che essere uomini, perché dotati di una diversa complessione fisica, si diventa uomini quando questa complessione, in relazione con tutto il contesto naturale, deve dare una risposta adatta a perpetuare l'esistenza.

Esaminiamo un altro punto interessante. Per Pontano ciò che differenza fundamentalmente gli uomini dagli animali è la struttura razionale esistente nell'uomo, e ciò che permette di costruire quello che si può considerare il mondo umano è questa « mens » o « ratio » che ordina i comportamenti morali e sociali⁹. In Bruno non esiste affatto questa distinzione: noi sappiamo da piú punti delle sue opere che tra quello che, comunemente, viene chiamato istinto e quella che viene chiamata ragione non c'è alcuna soluzione di continuità. In tutto il vivente agisce la medesima struttura animatrice; istinto ed intelletto sono due livelli della medesima animazione, anzi sono delle particolari concrezioni in cui la forza animatrice dell'universo si fissa in ordine alla complessione dell'organismo che si trova ad animare:

Stulte enim homines sensibus omnibus praeditum definiunt nonnulli. Talpa enim si de sensuum numero iudicet, qui fieri potest ut de sensu visus aliquid apprehendat, ut alium a reliquis sensum esse possit definire? Homo ergo sicut magnitudine et momento, ita et multitudine sensuum ad aliorum animantium plurimis potest superari. Quo enim sensu formica castrat triticum, ne in cavea subterrestris germina emittat? Respondent stupide; instinctu naturae! Nos illum instinctum esse sensus speciem, vel (quod idem est) intelligentiae quendam (quo nos orbatí sumus) gradum seu ramum colligimus, quo in suae reipublicae administratione inque comparandis vitae necessariis prudentius et definitis quibusdam iisque optimis in suo genere ordinibus aguntur, quales humana species in suo genere nunquam adsequetur, dum individuorum singula palantia optimum illud perquirendo nunquam vel raro pro suo genere contingerunt¹⁰.

Quindi nessuna differenza tra istinto e ragione, ma un'eguale intelligenza in ogni organismo vivente che è indispensabile per le operazioni che esso deve compiere per la propria affermazione nel contesto naturale e per la propria sopravvivenza. Se vi è una struttura finalistica essa riguarda soltanto il fatto che ogni organismo in quanto tale tende alla

⁹ *Ibidem*, pp. 160-167.

¹⁰ *Op. lat.*, cit., I, IV, pp. 118-119.

sopravvivenza ed ha i mezzi indispensabili per entrare nel conflitto nel quale gioca la propria esistenza, ma la sopravvivenza è un bene naturale cui tende ogni struttura che vive, con un significato che non è privo di analogie con quello che ha questo concetto nella filosofia naturale di Telesio¹¹. Dunque il tema della fortuna era un tema pontaniano, ma proprio questi riscontri su alcune differenze di fondo del pensiero di Pontano rispetto a quello di Bruno, ci hanno permesso di percepire bene lo spessore filosofico che il concetto di fortuna ha per il Nolano: esso non è solo l'imponderabile presente in ogni esistenza genericamente umana, ma una variabile tipica della condizione sociale della esistenza e il limite che, in questo quadro, si oppone o contrasta ogni processo di finalizzazione.

Contro la fortuna agisce la prudenza:

questa che porge agli mortali il scudo per cui contra le cose avverse con la ragione si fortificano, per cui siamo insegnati di prendere più pronta e perfetta cautela, dove maggiori dispendii si minacciano e temeno; per cui gli agenti inferiori s'accomodano alle cose, ai tempi, all'occasioni; e non si mutano, ma s'adattano gli animi e le voluntadi. Per cui a gli bene effetti niente accade come subitanio ed improvviso, di nulla dubitano, ma tutto s'aspettano (...) ¹².

La prudenza è la qualità per cui si è in grado di rendersi conto della provvidenza, del fatto che vi è una regola razionale che dirige le strutture del mondo, e nello stesso tempo la qualità che, partendo da questo presupposto, sa compiere le operazioni necessarie per fronteggiare le situazioni. I prudenti « di nulla suspicano, ma da tutto si guardano; ricordandosi il passato, ordinando il presente e prevedendo il futuro ». Il prudente dello *Spaccio* non è molto diverso da quel personaggio che « novit vincere » che abbiamo già incontrato nel *De Vinculis* e che è contemporaneamente mago naturale e sapiente politico. La corrispondenza tra fortuna e prudenza, dopo l'esame che abbiamo fatto rievoca chiaramente oltre la concezione magica presente nel concetto della prudenza come « influsso » della provvidenza, la fonte machiavellica, quel Machiavelli che Enrico III — che fece Bruno « lector straordinario » — si faceva leggere da Del Bene e da Corbinelli¹³. Di Enrico III Ronsard dice:

¹¹ B. TELESIO, *De rerum natura*, L. IX, cap. II, in B. Telesio e la filosofia del Rinascimento, a cura di N. ABBAGNANO, Milano 1941, pp. 279 ss.

¹² *Dial. it.*, 649.

¹³ DAVILA, *Histoire des guerres civiles*, t. II, pp. 121-122.

il a voulu sçavoir que c'estait que Fortune
 Que c'estait que Destin; si les influxions
 des astres commandoient a nos complexions ¹⁴.

Le indagini sulla fortuna di Bruno rispondevano quindi anche alle domande del re di Francia e gli dicevano che la fortuna inerisce alle vicende umane in quanto essa è un elemento che è intrinseco al mondo umano e non ha alcun rapporto con una provvidenza divina. La fortuna è l'esatto correlato della condizione civile della libertà umana. Oltre il contesto filosofico generale anche il parallelo contesto politico mostra quanto lontana ormai fosse la posizione bruniana dalla problematica sulla fortuna di Pontano. Sono tutti elementi che vanno considerati nella loro convergenza.

Lo stesso vale per il concetto di prudenza. Il tema in se stesso era tutt'altro che nuovo, ma è il mondo in cui esso è posto che gli dà un suo proprio significato filosofico. In una lettera di Ficino a Giovanni Rucellai si legge:

Tu mi domandi, se l'uomo può rimuovere o in altro modo rimediare alle cose future et maxime a quelle che chiamano fortuite. Et certamente in questa materia l'animo mio è quasi in diverse sentenzie diviso. Imperocché, quando considero la confusa vita del misero volgo, truovo che a' futuri casi non pensano gli stolti (...). Sicché in questa considerazione l'animo pare mi dica la fortuna essere senza riparo. Ma quando dall'altra parte mi rivolgo nella mente l'opere di Giovanni Rucellai et d'alcuni altri, a' quali la prudenzia regola ne' loro affetti, veggio le cose future essere antevolute et alle vedute posto riparo. Et in questa cogitazione lo 'ntelletto mi giudica el contrario di quello che nella prima considerazione mi diceva. Questa tale diversità di poi mi parrebbe da ridurre in questa prima conclusione, che a' colpi fortuiti non resiste l'uomo, né la natura umana, ma l'uomo prudente et umana prudenzia (...). Adunque l'uomo prudente ha potestà contro alla fortuna, ma con quella chiosa che gli dette quello sapiente: Non haberes hanc potestatem nisi data esset desuper ¹⁵.

Ora questa prudenza ficiniana, che era senz'altro l'eco delle virtù civili dell'umanesimo civile fiorentino, si trova ripresa in un contesto in cui la vita pubblica, l'agire nella statualità, gli conferisce una dimensione che non è piú solo una dote di uomini saggi ed esperti, ma una prero-

¹⁴ Cit. in E. FREMY, *L'Académie des Derniers Valois*, Paris 1887, p. 134.

¹⁵ Cfr. A. WARBURG, *La rinascita del Paganesimo antico*, Firenze 1966, p. 233, n. 2.

gativa di dirigenti politici che, studiando la storia come campo dell'azione umana, ne ricavano le leggi dell'agire politico: come la mediazione storica era la dimensione dello stato nazionale rispetto alla città, così la mediazione filosofica era certamente la « virtus » di Machiavelli. Lo si vede chiaramente nell'analisi che Bruno fa della fortezza. Anche se non bisogna affatto occultare il rapporto tra provvidenza e prudenza: i prudenti sono uomini sui quali si riverbera una « virtus » dell'universo il cui esercizio avviene tuttavia nel campo della « libertade ».

Vi sono cose che il forte non deve temere perché non lo rendono peggiore « come la Fame, la Nudità, la Sete, il Dolore, la Povertà, la Solitudine, la Persecuzione, la Morte »¹⁶. È motivo di carattere stoico che in Bruno piú spesso ha una tonalità lucreziana: ma che in quanto sottolinea la serenità del filosofo nei confronti della realtà naturale, la sua tranquilla accettazione della morte, lo si ritrova, cristianizzato, anche nel pensiero di Ficino. Ma ciò che fa avvertire il distacco bruniano è il fatto che la Fortezza si congiunge nell'animo individuale con una disponibilità morale per scopi sociali e politici: « Quella farà che dove importa l'onore, l'utilità pubblica, la dignità e perfezione del proprio essere, la cura delle divine leggi e naturali, ivi non ti smuovi per terrori che minacciano morte (...) »¹⁷. Lo scopo della virtus però non è la « ragion di stato », ma la felicità dei sudditi come fine della politica. La virtus machiavellica ha uno scopo che proviene dall'aristotelismo politico, unito con la classica virtù regale dell'onore. Si vede chiaramente la figura del filosofo che aveva subito l'influsso del *milieu* intellettuale di Enrico III. Vi è poi la sollecitudine, questa virtù bruniana, così spesso ricordata

per cui, dico, si supera ogni vigilanza, si tronca ogni avversa occasione, si facilita ogni camino ed accesso, s'acquista ogni tesoro, si doma ogni forza, si toglie ogni cattività, s'ottiene ogni desio, si difende ogni possessione, si giunge ad ogni porto, si deprimono tutti avversarii, si esaltano tutti amici e si vendicano tutte ingiurie; e finalmente si viene ad ogni disegno¹⁸.

Queste sono le virtù in cui Bruno determina la libertà dell'uomo, la cui dignità pare consegnata all'attitudine della trasformazione, della macchinazione, dell'azione politica. Una libertà che risiede nella capacità

¹⁶ *Dial. it.*, p. 699.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*, p. 711.

conoscitiva che fa render conto del processo della realtà naturale e umana, nell'elaborare progetti ottimali di vita in rispetto alle leggi della natura; che consente, tramite il lavoro intellettuale, di realizzare questi progetti e quindi di trasformare il mondo. Ci troviamo, anzi, di fronte all'ottimismo della libertà e siamo all'origine della formazione di quell'equazione filosofica per cui l'uomo diviene libertà tramite la mediazione della ragione. La civiltà che è nata come esigenza di affermazione della stessa corporeità umana e che ha in questa origine il carattere autonomo di natura artificiale, si ripropone come oggetto di azione, correlato di una condizione umana di libertà. Il lavoro è la risposta antropologica alla natura ed è la progettazione della civiltà: la necessità nell'esperienza umana si è trasformata in libertà. È lo schema mentale con cui la moderna cultura dell'Occidente ha elaborato la sua immagine di umanità e il suo fine.

Sulla base di queste chiarificazioni riprendiamo l'analisi del rapporto, come si dice con una categorizzazione astratta, tra necessità e libertà. Tutto il naturalismo bruniano è provvidenziale: il mondo conduce ad un'intrinseca teleologia in cui necessità e libertà — considerate in senso antropomorfo — non hanno alcun senso, poiché esse coincidono. Al di là dell'effimero comparire degli individui viventi, giace la eterna permanenza delle forme nella sostanza, e, oltre la visione antropologica del tempo che deriva dalla percezione del movimento e diviene così misurazione del moto secondo il criterio della durata¹⁹, vi è un tempo infinito sempre identico a se stesso, il tempo che coincide coll'unità dell'essere il quale ha nella immagine della sfera la sua raffigurazione.

La civiltà nasce come artificio all'interno della natura perché un organismo naturale, per continuare ad essere natura, deve agire e gli strumenti corporei che adopera nella risposta e per la sua difesa lo conducono all'artificio e alla cultura. La civiltà richiede continui problemi di miglioramento e di perfezionamento: l'uomo, in questo contesto, è in grado, tramite quelle che sono le virtù della sua libertà, di proseguire l'opera e di perfezionarla, può stabilire per il lume naturale criteri di meglio e di peggio, e la filosofia morale sfocia nell'elaborazione di un'etica della collettività come elaborazione di un arco di valori sui quali costruire una civiltà a misura di ciò che il filosofo ritiene sia l'uomo e quindi le sue necessità e i suoi scopi. La via che ne consegue è quella

¹⁹ Sulla struttura del tempo in Bruno cfr.: «nunquam quoddam tempus mensura motus erit, ni prius quidam motus mensura temporis extiterit», in *Op. lat.*, I, I, p. 146.

dell'accrescimento continuo dei beni e della loro fruizione. Eppure su questa retta che può far pensare ad un'ascesa progressiva grava il cerchio infinito che tutto comprende e in cui tutto si dissolve.

Sulla fatica che, come Bruno dice, per essere tale deve essere veramente riconosciuta e vissuta come fatica, incombe la saggezza tragica del famoso detto dell'Ecclesiaste, secondo cui mai nulla di nuovo accade sotto il sole. Il mondo umano sembra subire un processo di annichilimento; la virtù o il vizio sembrano cadere nell'indifferenza dell'identità; unica libertà che abbia un senso sembra il nascere all'interno dell'uomo, di qualche uomo o forse di uno solo — come dice Bruno —, la luce della verità che lo trasporta al ricongiungimento con l'essere per cui l'ultimo grado di elevazione dell'amore gli dà la serenità della contemplazione del tutto e sembra gli faccia anticipare, nel ricongiungimento intellettuale dell'eroico furore, l'altro naturale ricongiungimento che deriverà dalla dissoluzione del suo aggregato corporeo che si trasformerà in altra vita indirizzata allo stesso destino. Dunque determinismo o libertà, ontologia o antropologia?

Vi è una curiosa pagina dello *Spaccio* dove Mercurio racconta le infinite cose che Giove ha ordinato che siano predisposte nel mondo: interventi provvidenziali che vanno dalle bruciacchiature ai capelli che s'infligge Vasta, moglie di Albenzio, la quale, distratta, scalda troppo il ferro che serve per l'increspatura dei capelli alle tempie, al parto della cagna di Antonio Savolino, alla vicenda erotica di Ambruoggio, alle marce sotterranee delle talpe nell'orto di Anton Faitano²⁰. È chiaro che Bruno, tornando ad immagini e ricordi del suo piccolo paese d'origine con le vicende quotidiane che consumano il tempo dei lontani concittadini, voleva fare dell'ironia e gettare nel ridicolo chi, in ogni evento, vedesse l'esplicazione di un disegno prefissato: quasi che a Dio spettasse l'ingrato compito di milioni e milioni di decisioni o di arbitri « che non è minimo mortale che debba avere invidia al stato suo ». È stato detto che questa ironia derivava in Bruno dal suo fastidio nel vedere la sua concezione teleologica dell'universo ridotta « nella forma popolare di degenerate prediche e fervorini »²¹. Cercheremo di mostrare come questo giudizio vada corretto.

Sempre nello *Spaccio* accanto alla pagina che or ora abbiamo riassunto Bruno scrive:

²⁰ *Dial. it.*, p. 631 ss.

²¹ A. Guzzo, *Giordano Bruno*, Torino 1960, p. 126.

(...) Giove fa tutto senza occupazione, sollecitudine ed impacciamento, perché a specie innumerabili ed infiniti individui provvede donando ordine, ed avendo donato ordine, non certo con ordine successivo, ma subito subito ed insieme insieme; e non fa le cose a modo de gli particolari efficienti, ad una ad una, con molte azioni, e con quelle infinite viene ad atti infiniti; ma tutto il passato, presente e futuro fa con un atto semplice e singulare²².

E dopo aver notato che per ogni evento finito e particolare deve esservi una ragione causale proporzionata a quello, cioè finita e particolare perché

non può essere altrimenti nello efficiente particolare, prossimo e naturale; perché ivi, secondo la ragione e misura dell'effettiva virtude particolare, seguita la misura e ragione de l'atto particolare circa il particular soggetto,

Bruno sottolinea il rapporto che intercorre tra l'infinita causalità e la singolarità degli eventi. Il rapporto è quello tra l'unità come infinità e l'infinità come infinità di numero:

oltre che l'unità è uno infinito implicito, e l'infinito è l'unità esplicita: appresso che dove non è unità, non è numero, né finito, né infinito; e dovunque è numero finito o infinito, ivi necessariamente è l'unità.

Il rapporto è quello classico derivato da Cusano tra « complicatio » ed « explicatio ». Questa unità infinita che noi sappiamo dal *De la Causa* essere identità tra causa e principio, che è intelligenza universale, cioè struttura prima dell'universo, unità di materia e forma,

conosce l'uno e il numero, conosce il finito e l'infinito, il fine e termine da comprensione ed eccesso di tutto; e questo può far tutto non solo in universale, ma oltre in particolare; cossí come non è particolare che non sia compreso nell'universale, non è numero, in cui piú veramente non sia l'unità, che il numero istesso. Cossí 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; (...) e l'unico principio de l'essere è in infiniti individui, che furono, sono e saranno.

Questa è la struttura fondamentale della filosofia naturale di Bruno: ogni singolo vivente deve essere collegato ad una struttura metafisica che lo fonda e gli conferisce realtà, non c'è nessun essere vivente il

²² *Dial. it.*, p. 640.

quale non abbia la sua origine nella struttura naturale dell'essere, nella costanza e nella permanenza di materia e forma e nella permanenza delle forme e dei semi.

In qualsiasi tempo un vivente sia nato, esso corrisponde ad una causalità metafisica che lo fa essere tale e non diverso; il ritmo del divenire e della mutazione ha il suo fondamento nell'essere e nell'immobilità; dietro la scena della vicissitudine di tutti i viventi esiste la trama essenziale dell'essere la quale rimane costante e inalterata pur nel continuo susseguirsi della generazione e della morte degli individui viventi. Uomini, animali, esseri vegetali e inorganici, moti, mondi, tutto diviene e si muta secondo un disegno già scritto nell'unità dell'essere. Nessun individuo sarà eterno, nessun mondo cadrà nel nulla, tutto dovrà rinascere, nessun vivente per quanto piccolo ed inessenziale non avrà la sua realizzazione: nulla quindi potrà sottrarsi alla necessità che lo regola in ordine alle essenziali strutture metafisiche che determinano il mondo fisico. L'occhio della mente sa guardare oltre le ombre del mondo sensibile, oltre i nessi che esistono tra tutti i viventi, e sa cogliere l'unità dell'essere. Essa quindi trasforma l'uomo da essere naturale partecipe alla vicissitudine a coscienza dell'unità, e così egli può operare il proprio ricongiungimento con la fonte della vita, può realizzare il proprio ritorno nell'assoluta universalità.

Tuttavia questa necessità che presiede ad ogni manifestazione vivente non vuol dire affatto che ogni evento sia previsto e scritto in un destino immodificabile. L'*explicitio* del mondo della natura ha una sua autonomia, un suo orizzonte nel quale valgono le leggi fondamentali che la regolano, ma nel senso che esse sono la struttura immodificabile che entra in relazione con la contingenza delle situazioni in cui ogni essere vivente si trova. Un organismo che nasce sarà destinato a consumazione e morte, ma gli atti che compie in questa dimensione vitale non sono scritti nel libro del destino: una talpa non potrà avere altri comportamenti che quelli tipici delle talpe, ma il fatto che scavi la sua tana in un luogo o in un altro non dipende da alcuna predestinazione, ma dal fatto che quel luogo alla sua intelligenza e alla sua struttura corporea sembra il più idoneo alla finalità, ispirata dalla sopravvivenza, che la regola. Un uomo non potrà mai evadere dalle condizioni naturali che sono intrinseche al suo seme che nella natura è connesso con gli altri semi del vivente: potrà essere artigiano o meccanico o filosofo, potrà costruire apparati tecnici sempre più perfezionati, migliorare le leggi per renderle più idonee ad un vivere civile che riconosca la comune

matrice naturale di ogni vivente, ma non potrà sottrarsi al destino naturale che è implicito nel suo seme. Ci sono infinite contingenze che dipendono dalla variabilità delle situazioni, e l'intelligenza di ogni vivente, incapace di elevarsi al punto di vista dell'essere, vivrà la sua avventura naturale tutto risolto nel rapporto che si costituisce tra la necessità che vive in lui e la contingenza in cui si esplica concretamente la sua vita mondana. Ogni particolare quindi si fonda sulla necessità, come ogni numero finito sull'unità che è anche infinità da cui i finiti si esplicano: ma sulla necessità non si fonda ogni fatto e ogni accadimento per il quale vanno considerate le cause proporzionate all'effetto.

La necessità bruniana è quindi una necessità che non annulla la contingenza e la variabilità. Dal punto di vista dell'essere la variabilità e la differenza sono inessenziali, ma dal punto di vista del numero finito che viene spiegato dall'unità infinita, variabilità e differenza sono la sua vita concreta, il margine di autonomia in cui il vivente derivato ritrova la sua funzione vitale. Noi abbiamo cercato di mostrare come da tutto il contenuto della filosofia di Bruno derivasse di conseguenza l'idea di una libertà umana: la concezione della natura artificiale come *regnum hominis* la fondava di fatto. Ma nell'analisi che abbiamo fatto noi abbiamo veduto la prova « tecnica », cioè filosofica, della legittimità della libertà. Sono dunque queste le componenti teoriche che la costituiscono: l'applicazione della concezione delle cause seconde nel quadro del rapporto tra *complicatio* ed *explicatio* dell'essere. Precedentemente avevamo richiamato Pontano che aveva fatto ricorso alle cause seconde per spiegare l'autonomia della fortuna rispetto alla provvidenza. « È certamente vero — scriveva Pontano — che Dio governa tutto ma la sua giurisdizione disdegna di addentrarsi nel campo dei beni e degli eventi più propriamente soggetti alla fortuna (...). È massima stoltezza voler far risalire a Dio l'inciampare in una pietra mentre si cammina, l'assalto di un lupo al gregge (...) ». È un passo che può addirittura richiamare direttamente quanto Bruno scriveva nello *Spaccio* sui piccoli fatti di Nola che, superstiziosamente, venivano fatti risalire all'intervento divino.

Per approfondire questo tema noi possiamo rileggere, dalla prospettiva che abbiamo acquisito, una parte di un celebre passo del *De l'Infinito*, laddove afferma che il concetto della necessità dell'infinito universo è bene non venga fatto proprio dai teologi, perché esso « è pernicioso alla civile conversazione e contrario al fine delle leggi, non per esser vero, ma per esser male inteso, tanto per quei che malignamente li trat-

tano, quanto per quei che non son capaci di intenderlo senza iattura di costumi »²³. È inutile ripetere qui i motivi anti-calvinisti che sono connessi con questa affermazione, ciò che importa notare è che Bruno afferma che la concezione della razionalità dell'universo sarebbe un concetto « male inteso ». La non divulgazione è la conseguenza del certo fraintendimento. Il fraintendimento cui allude Bruno è proprio l'incapacità delle menti comuni di fare il ragionamento filosofico di cui il Nolano ci ha dato il modello proprio nello *Spaccio* connettendo la concezione dell'*explicatio* con l'applicazione della teoria delle cause seconde al mondo numerale. Il problema teorico di Bruno era dunque quello di trovare un modello esplicativo che permettesse la coesistenza del suo naturalismo con le virtù della libertà che abbiamo analizzato. È interessante notare come questo modello teoretico intervenga a fondare, dal punto di vista speculativo, un rapporto tra natura, civiltà e libertà che le linee portanti della esperienza filosofica di Bruno — come abbiamo cercato di mettere in luce — avevano già risolto. Quello che questo motivo teoretico mette bene in luce è la coesistenza organica in Bruno di filosofia ontologica e filosofia antropologica.

L'ordine vicissitudinale dell'universo è dunque regolato da un'intereiore necessità, ma quest'ordine si riferisce alle vicende naturali, al nascere e al morire di tutti gli esistenti, alla perenne comparsa e scomparsa delle forme viventi nel quadro di una identità della natura con se stessa in cui il molteplice viene ricondotto al suo fondamento. La filosofia al più alto dei suoi livelli è la comprensione di quest'unità essenziale. Tuttavia le vicende umane avvengono in un settore d'esperienza — la gloria tutta umana della civiltà — in cui la libertà è la stessa cosa che la dignità dell'uomo. È la relazione tra il « fatto » e la prudenza, la fermezza, la sollecitudine che definisce la condizione della civiltà, dove l'artificio dovuto all'intelligenza e all'operazione pratica non è sforzo vano o sogno assurdo al cui risveglio non si ritrova che l'identità del tutto nel quale il destino è già segnato.

La mano, quasi, segna il termine di passaggio tra il destino naturalistico e la libertà dell'uomo. Essa come struttura corporea deve agire perché il suo agire è iscritto nella razionalità del seme dell'uomo che giace nel grembo della sostanza infinita. Ma essa agisce, strumento di strumenti, in connessione con un intelletto che da questa struttura corporea è insignito di alcune capacità, magari inferiori a quelle di alcuni

²³ *Ibidem*, p. 386.

animali in ordine ad alcune operazioni, ma certamente diversa, perché rileva, progetta, inventa e, al termine di questo processo, mano e intelletto hanno costruito dalla struttura corporea dell'uomo un mondo nel mondo, di modo che la stessa necessità naturale non è vinta in assoluto, che è impossibile, ma è incorporata in una struttura nuova: l'uomo civilizzato, che ha problemi, scopi, propositi e doveri che non sono più iscritti nell'unità dell'essere. La natura — nella sua concrezione antropologica — ha dovuto, per la sua stessa interiore necessità, provocare uno « scandalo ». L'uomo appare quindi naturale, sollecito e divino: sono i diversi livelli in cui si definisce la sua essenza. Naturale perché esso non può mutare la sua essenziale identità con gli altri esseri naturali, il suo essere parte di una vivente natura; prudente o sollecito perché, come uomo civile, è costretto a costruirsi il suo mondo; divino perché l'intelletto agente o anima del mondo, a lui interiore, gli può consentire l'avventura della filosofia, al cui termine vi è il ritorno con l'amore intellettuale alla fonte delle idee, all'unità dell'essere. In questa disamina delle virtù della libertà non bisogna però mai dimenticare il *pendant* dell'ontologia naturalistica bruniana. Nell'*Acrotismus* Bruno scrive:

(...) Quia igitur non est pars materiae ex qua non possit esse homo, est sane in potentia naturae, ut infinitum hominem faciat, imo ut fecerit infinitum hominem, imo ut sit infinitus homo, et infinita quaelibet species. Sed ubi (inquires) unquam apparuit? Non est opus (inquam) ut appareat, quia infinitum neque terminatum est, neque figuratum. Ergo (inquires) infinitus homo, infinitus asinus, infinita ficus? Ita inquam quia infinitum est unum idemque esse, totum indifferens in una substantia, unum ens, in quo homo est vere, asinus est vere, aurum vere, et vere est quidquid est: quod vero non est infinitum, unum, immobilem, sed figuratum, finitum, mutabile non est verum, sed non ens, sensibile, opinabile ²⁴.

Ritroviamo qui tutti i motivi tipici dell'antropologia naturalistica di Bruno dove l'uomo è un elemento, omogeneo a tutti gli altri esseri, della auto-produttività della natura. Secondo la verità filosofica il suo statuto è quello di essere parte della totalità, evento della sua esplicazione. La sua vita « storica » non è verità, è opinione; non è sostanza, è accidentalità; la sua infinità non è nel suo divenire civile ma nel suo essere nell'infinità dell'Uno. Ma anche nello *Spaccio* la verità occupa il primo posto nel cielo e si sottrae ad ogni vicenda degli uomini e del tempo: non può essere messa in crisi « né per violenza », per « anti-

²⁴ *Op. lat.*, I, I, p. 119.

quità », per « occultazione », né « per la comunicazione si disperde », « senso non la confonde »,

tempo non l'arruga, luogo non l'asconde, notte non l'interrompe, tenebra non l'avela; anzi, con essere piú e piú impugnata, piú e piú risuscita e cresce. Senza difensore e protettore si difende; e però ama la compagnia di pochi e sapienti, odia la moltitudine, non si dimostra a quelli che per se stessa non la cercano, e non vuol essere dichiarata a color che umilmente non se gli esponeno, né a tutti quei che con frode la inquireno, e però dimora altissima, dove tutti remirano e pochi veggono ²⁵.

Questa è la verità che Atteone, platonico cacciatore, andava a ricercare negli *Eroici Furori*: è la verità senza tempo, senza luogo che si accompagna al processo determinato dalla civiltà, al progredire delle conoscenze positive, al miglioramento dei costumi civili.

Senza il naturalismo bruniano sarebbe inconcepibile la stessa considerazione del significato della civiltà, la *lex naturae*, che diviene la sua norma, la concezione della libertà e delle sue virtù. È la prospettiva naturalistica che dà filosoficamente una differente valenza teorica all'eredità morale dell'umanesimo. Ma nello stesso tempo la natura è costituita come oggetto assoluto, verità immobile, essenziale e senza tempo. Ontologia e antropologia in Bruno appaiono strettamente condizionate, l'una fonda l'altra ma non si risolve in essa: così che la frattura tra voluptas ed eros intellettuale è la stessa frattura che vi è tra etica sociale e filosofia come asceti gnoseologica, tra uomini comuni ed eroi, tra « inbecilliores » e mago che « significat hominem cum virtute agendi ».

²⁵ *Dial. it.*, pp. 647-648.

4. - MAGIA « ANTROPOLOGICA » ED ENCICLOPEDISMO MAGICO.

L'immagine dell'uomo nel mondo che risulta dalle pagine precedenti rischierebbe facilmente di risultare deformata rispetto a quella che fu l'immagine bruniana, se noi non tenessimo conto che, accanto ad una natura che fa da correlato all'azione dell'uomo, vi è una fondamentale visione della natura come una totalità vivente di cui l'uomo è parte. Questa concezione è tutt'altro che originale: Marcel Mauss nella sua *Teoria generale della magia* quando prende in considerazione l'orizzonte mentale degli alchimisti afferma che in esso ritorna sempre l'idea che il mondo è un « organismo unico, le cui parti, per quanto distanti, sono legate tra loro in modo necessario. In esso tutto si somiglia e tutto si tocca. Questa specie di panteismo magico dovrebbe dare la sintesi delle diverse leggi »¹. Se noi consideriamo opere bruniane come le *Theses de Magia*, il *De Magia* e il *De Vinculis in genere* è proprio questa la concezione cui si può ricondurre l'analisi dei diversi fenomeni naturali. Quando ad esempio Bruno sostiene che ogni anima è in tutto l'orizzonte della vita naturale e da tutto l'orizzonte subisce un influsso e partecipa il proprio agli altri esseri viventi, ed in questa relazione consiste il presupposto dell'azione magica, non è difficile far rientrare la sua concezione nel macro-modello magico proposto da Mauss. La sua stessa critica alla riduzione del rapporto reciproco tra esseri al livello del contatto fisico, rientra in questa prospettiva.

Ma è evidente che l'assumere un macro-modello come termine di riferimento ha lo svantaggio di far perdere di vista il significato specifico dell'esperienza magica bruniana. Anche in questo campo l'esperienza di Bruno è fedele alla sua regola sincretistica fondamentale, ed è probabile che fin quando non si darà luogo ad un'analisi di tutti gli elementi che Bruno fa convergere nelle sue opere magiche non si potrà cogliere completamente il loro valore. Noi non ci proponiamo questo compito, ma per portare solo un esempio di quale ricco sedimento di fonti sia presente in quest'opere bruniane basterà prendere brevemente

¹ M. MAUSS, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino 1965, pp. 72-73.

in considerazione la sua teoria del sogno. Nelle *Theses de Magia* Bruno mette in relazione « cibi, pensieri e sentimenti » con i vari tipi di immagini oniriche, e qui è chiara l'influenza della letteratura medica ippocratica, di Platone e di Lucrezio, ma quando afferma che l'onice concilia « determinate speci di sogni » egli pensa di rifarsi ad Alberto Magno². Ancora diversa la prospettiva quando nel *De Magia* sostiene che il demone « agisce sulla immaginazione attraverso i sogni », dove con ogni probabilità il riferimento è a Sinesio la cui teoria dell'immaginazione è riferita nel *De imaginum compositione*³. Non v'è dubbio che l'esempio che abbiamo portato per la teoria dei sogni è il sintomo di tutta la modalità di concezione delle opere magiche, anche se, a nostro avviso, esse si muovono, in generale, su una doppia linea; per un verso esse sono il tentativo di inquadrare alcuni temi della tradizione ermetica, magica, occultistica, alchemica in ordine ai principi bruniani della filosofia della natura: e sotto questo profilo vi è una linea di continuità con il *De la Causa*; per altro verso Bruno fa proprie alcune concezioni magiche e magico-astrologiche e gli derivano da quella tradizione. Dopo aver riferito il sistema di principi che « habent magi pro axiomate » il quale non è altro che quanto sostiene, sotto influenza ermetica, Agrippa nel *De occulta philosophia*; è caratteristico quanto egli scrive:

Praetermissis istis, quae ad eam, quae superstitiosa habetur, magiam principia spectant, quae, qualiacunque sint, indigna sunt vulgo, ad eorum tantum contemplationem convertemur, quae ad sapientiae supplementum conducunt, et melioribus ingeniis sufficere possunt (...) ⁴.

L'argomento bruniano ha una parte di verità; infatti Bruno cercherà, proprio nelle pagine successive, di mostrare come una serie di fenomeni magici siano riconducibili alla sua teoria dell'anima e della materia, ma in buona parte è anche il tradizionale luogo comune che sempre era stato portato: quello che distingue una magia buona e naturale — che è la propria — da una magia superstiziosa e demonica alla cui condanna si è disposti ad associarsi⁵. Con un elemento di origine « averroista »

² *Op. lat.*, cit., III, pp. 488-489; cfr. ALBERTO MAGNO, *Diviso in tre libri. Nel primo si tratta ecc.*, in Venetia, MDCXXVIII, libro II, 3.

³ *Ibidem*, II, III, pp. 120-121.

⁴ *Ibidem*, III, p. 403.

⁵ F. A. YATES, *Giordano Bruno ecc.*, cit., p. 157. Per tutta l'analisi che segue, nonostante la diversa valutazione complessiva dell'opera bruniana, devo riconoscere il mio debito all'Autrice inglese.

in piú: ogni magia e ogni scienza è degna di essere conosciuta e in questo quadro l'*auctoritas* di Tommaso non viene portata per legittimare le immagini astrologiche, com'era consuetudine ficiniana, ma per avallare il diritto dei pochi a non trascurare ogni genere di magia. Non vorremmo sopravvalutare questa pagina, ma ci pare che essa dia la chiave per intendere l'esperienza magica che Bruno conduce, sia sulla scia dei principi della propria filosofia, sia con un'ampia disponibilità ad accogliere tutti quegli elementi della tradizione che egli voglia far propri.

Dopo aver ripetuto la sua concezione dei rapporti tra anima e materia, egli nota il diverso modo di passare, da soggetto a soggetto, delle *virtutes* di ciascuno d'essi. Vi sono *virtutes* manifeste che derivano dalle « qualità attive e passive » e i cui effetti sono fisicamente sperimentabili come il riscaldarsi o il raffreddarsi delle cose, ma vi sono altre *virtutes* che hanno « effetti occulti » come l'infondere coraggio o provocare paura, contristare o rendere allegri; e per spiegare questo tipo di effetti non è sufficiente fare ricorso, come sistema causale, alle qualità fisiche. In ogni essere naturale vi è « un appetito » di « conservarsi nello stato presente » e questo sentimento deriva dalla particolare relazione in cui lo spirito « ovunque diffuso » si trova con i vari organismi⁶. In questa relazione « l'atto dell'anima diviene di necessità una serie di cose differenti tra loro ». Il criterio dell'unità di tutti gli esseri nel principio metafisico dell'anima e dello spirito e quello della differenza modale dell'azione dell'anima in ogni essere vivente è a fondamento, rispettivamente, della certezza che ogni cosa ha un influsso su ogni altra e della varietà infinita degli influssi reciproci. I corpi hanno un « essere circoscritto (che) è definito dalla propria superficie »⁷ e « stanno in diversi e innumerabili luoghi » ma l'azione che essi esercitano l'uno sull'altro dipende a sua volta dall'azione dell'anima: cosí il reciproco influsso avviene « per un certo consenso, copula ed unione » i quali dipendono dall'azione tra le anime i cui effetti si avvertono poi nei corpi. « Chi abbia dunque compreso — afferma Bruno — questa indissolubile continuità dell'anima, e come essa sia costretta al corpo da una sua esigenza, avrà in mano un principio efficiente, sia per l'azione, sia per la contemplazione della natura delle cose con maggior verità »⁸.

Dal punto di vista dei principi generali che reggono questa vicenda

⁶ *Op. lat.*, III, p. 406.

⁷ *Ibidem*, p. 413.

⁸ *Ibidem*, p. 414.

naturale, il « corpo continuo » che anima la vita degli organismi è lo « spirito aereo o etereo », concezione che noi già conosciamo dalla disamina che ne abbiamo fatto quando abbiamo preso in considerazione un'opera contemporanea a queste, il *De Rerum principiis*. Anche la riduzione dallo spirito ad acqua, vapore, aria ed, infine, etere, come aspetti di una continua metamorfosi⁹ non è nuova perché essa riproduce esattamente la posizione bruniana del *De Rerum principiis* e di quest'opera si ritrova nel *De Magia* anche l'elogio di quella filosofia che pone l'acqua come principio delle cose: « la filosofia che pose l'acqua quale principio delle cose è somma, e divina e vera, e estremamente conforme alla natura »¹⁰.

Questa concezione del rapporto « spiritale » tra i corpi è a fondamento della teoria del « moto sferico » accanto alle tradizionali teorie del movimento rettilineo e circolare. Questa terza concezione del moto rende ragione del modo in cui da ogni corpo si rivelino flussi e influssi che interessano gli altri viventi; esso è propriamente un modo di diffusione: così come avviene per la luce, avviene anche per il suono, gli odori, i colori¹¹. L'influsso ed efflusso di « particelle » è la ragione del rinvigorirsi o dell'invecchiare dei corpi: quando l'efflusso supera l'influsso inizia la decadenza degli organismi¹². Questa è la concezione naturalistica entro la quale trova spiegazione la teoria del « multiplo vincolo degli spiriti, in cui consiste tutta la dottrina della magia »¹³. L'essere condizionato da una pluralità di vincoli è lo *status* di ogni essere vivente: esso vive in una relazione globale con la natura e la natura nella sua totalità vive in lui: a sua volta la conoscenza dei modi per provocare vincoli tra diversi oggetti consente di favorire la determinazione di vincoli nuovi e quindi di modificare le condizioni oggettive e di provocare gli effetti che si vogliono.

Nell'elenco che nel *De Magia* Bruno dà di venti tipi di vincoli, vi sono enumerati sia i vincoli naturali, sia i mezzi per provocare vincoli nuovi. Se « l'anima del mondo o spirito dell'universo che congiunge ogni cosa e s'unisce a tutti: onde da ogni cosa si dà adito a tutto » è la struttura di un vincolo oggettivo, il riferimento a nomi « divini », « ca-

⁹ *Ibidem*, p. 416.

¹⁰ *Ibidem*, p. 417.

¹¹ *Ibidem*, pp. 469-470.

¹² *Ibidem*, p. 418.

¹³ *Ibidem*, p. 435.

ratteri e sigilli », a suffimigi, sacrifici, suoni, metalli, piante, animali, riti, anelli, incantesimi indica i modi idonei per provocare quegli effetti che sono resi possibili dai vari sistemi di corrispondenze. Essi si riferiscono alle tecniche magiche che bisogna mettere in atto e implicano una conoscenza specifica dei sistemi naturali dei vincoli.

Per esempio nessuna tecnica è possibile per creare un'unione tra l'acqua e l'olio perché le « parti dell'olio legano tra di loro e si agglutinano come un amore » e non stabiliscono un rapporto di penetrazione con l'acqua; diverso è il rapporto tra l'acqua e il vino che possono unirsi ma possono anche essere nuovamente separati perché « non si mescolano secondo i minimi ». Ma oltre questi criteri generali che si riferiscono alle forme delle cose, bisogna tener conto anche delle differenze che vi sono tra gli individui di una determinata specie: tra gli uomini « non tutti sono della stessa complessione e temperamento, e ammettono la medesima qualità di spirito »¹⁴; così ve ne sono alcuni che possono provocare variazioni meteorologiche e altri no. Vi sono uomini che vengono « colpiti da una melodia tragica, altri da una comica, altri più in generale da tutte »¹⁵. Se quindi tutto è vincolato da tutto non per questo ogni cosa direttamente influisce sull'altra e occorre considerare « che non tutte le cose patiscono da tutte le altre, né tutti gli effetti (...) sono propri a tutti; e il motivo di tali cose si deve ricavare dagli stessi effetti e casi, se si ricerca con proprietà »¹⁶. La conoscenza dunque dei concreti vincoli tra gli esistenti è un fatto di esperienza e la credenza nella relazione tra la capacità di influire di un organismo o un suono, un odore, un sentimento, uno sguardo, una pietra, può essere affermata solo in seguito ad una esperienza. Il quadro generale animistico proprio in quanto, nella concretezza vivente del tutto diviene un complesso di innumerevoli relazioni tra gruppi di cose e tra singoli, richiede un'esperienza. Il racconto di un determinato prodigio, come quello che narra Porfirio nella sua *Vita di Plotino* intorno al fallimento di un malefizio di un egiziano sul grande filosofo¹⁷, è la « prova » o la testimonianza di una legge specifica della natura. Lo stesso discorso può valere per qualsiasi mezzo tecnico di cui si affermi l'efficacia nel provocare determinati effetti o vincoli: è una « ricetta » che proviene da una consolidata esperienza.

¹⁴ *Ibidem*, p. 441.

¹⁵ *Ibidem*, p. 443.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*, p. 454.

Questo è il quadro mentale con cui Bruno affronta il problema dei vincoli e che si può rintracciare in particolare nel *De Vinculis in genere* cui abbiamo già fatto riferimento per l'analisi del concetto di *voluptas* e, ancor prima, per mettere in luce la figura filosofica del profeta e dell'uomo politico. L'opera, in questa parte che ci resta da esaminare, si presenta come una raccolta di osservazioni generali utili a chi voglia affascinare l'altro conoscendo il fondamento naturalistico dei sentimenti umani. In queste analisi noi assistiamo all'intima saldatura tra conoscenza e magia, tra filosofia della natura e accortezza operativa relativa al momento individualizzato e contingente. Bruno mette in eccezionale risalto la relatività del vincolo: non si può riferire ad un solo e semplice principio il fatto che qualcosa di composto, vario nella sua natura e consistente di qualità contrarie, venga affascinato¹⁸. Così avviene che quello che il fanciullo riesce a vincolare, il giovane non lo vincola più; la stessa cosa avviene per quanto riguarda una fanciulla e una donna fatta. Ciò che viene detto buono è soggetto alla più grande relatività¹⁹: le cose buone per alcuni animali sono nelle acque, per altri sulla terra, per altri sui monti, per altri ancora in pianura. Quindi i vincoli, di qualsiasi genere siano, proprio in questa relatività dimostrano di essere di natura vitale. Per quanto riguarda l'uomo, è più facile avvincere un uomo in tensione verso il meglio che uno tranquillo nel suo stato, soddisfatto nella condizione presente. Data dunque questa assoluta relatività molte persone possono avvincere con diverse ragioni e con fini di natura differente. La relatività dell'operazione del *vincire* non è data soltanto dal fatto che l'oggetto da avvincere possa essere un composto naturale; ma a dare un senso di ancora maggiore relatività, e quindi a valorizzare il momento operativo, subentra altresì la considerazione che anche qualcosa di assolutamente semplice e della stessa quantità e qualità, cioè un oggetto costante, piacerà a sua volta secondo circostanze differenti²⁰.

Vi è poi il tipo di vincolo, che si può far nascere dalla disposizione spirituale del prossimo: gli adulatori esaltano virtù modeste, mettono in ombra i vizi, scusano le pecche, considerano le colpe come fossero virtù e, naturalmente, si danno da fare per non svelare la propria tecnica

¹⁸ *Ibidem*, p. 658.

¹⁹ *Ibidem*, p. 659.

²⁰ *Ibidem*, p. 661, in merito alla relatività del vincolo cfr. anche pp. 672-673 dove la condizionalità, secondo l'età e la differenza delle circostanze, viene veduta dal punto di vista del *vincibile*.

di adulatori²¹. Qui Bruno passa a considerare il sentimento di chi affascina che è tanto piú facile quanto migliore è l'oggetto che egli è riuscito ad affascinare. Questo sentimento, tuttavia, è pericoloso e compromettente: infatti l'essere felice del risultato conseguito finisce col rovesciare la sua posizione, dato che questo sentimento obbiettivamente gli crea una ragione di legame con l'oggetto già vincolato e il *vinciens* si trova cosí ad essere a sua volta affascinato dal *vincibile*. Il fascino, si è sempre detto, deve partire da una condizione soggettiva attiva, da una tensione *per*, e quindi fiorisce solo laddove vi siano le condizioni idonee: ciò significa che vi è una specie di *vinciens* per la quale vogliamo diventare degni, belli e buoni, e ve n'è un'altra per la quale desideriamo di impadronirci di ciò che è buono, bello e degno. La prima sollecitazione proviene da qualcosa che ci manca, la seconda da quello che viene stimato maggiormente. Ciò corrisponde alla considerazione generale secondo cui la vitalità della tensione, che è a fondamento del vincolo, non va considerata solamente dal punto di vista della struttura naturale; essa può mantenere intatta la sua presa vitale pur essendo un fattore di natura ideologica: molti infatti appaiono affascinati dalla fantasia e dall'opinione. Anzi, come precisa nel *De Magia*, un sentimento può trasmettersi in un modo cosí violento che l'alterazione dello spirito diviene, alla lunga, alterazione del corpo. In questo senso, una modificazione intellettuale, essendo una modificazione « spiritale », interessa la totalità dell'organismo di chi la subisce. L'arte retorica non parla solo alla mente, ma provoca generali modificazioni di esistenza: colui che è convinto è un altro uomo, il suo stato è modificato.

Tentare di definire secondo rapporti costanti questa complessa rete di vincoli che sorgono da fascini e da sollecitazioni cosí differenti è uno sforzo inutile e assurdo: « *genus vocum sine sensu* » è parlare di analogia, somiglianza, *congeneitas*, quando proprio per esperienza si può vedere che è assai poco probabile la propensione per il proprio simile. Il vincolare attivo dipende tutto da una *industria*, da una tecnica che sappia indirizzare in un certo modo ciò che già, tendenzialmente, dimostra una siffatta propensione: si tratta cioè di dirigere le cose dalla parte verso la quale le cose già inclinano, come per esempio vietare a chi è privo di un animo aggressivo di occuparsi di cose militari, a chi è empio di dedicarsi al culto degli dei, all'egoista di non rinunciare ai propri

²¹ *Ibidem*, p. 664.

²² *Ibidem*, p. 665.

vantaggi²³. Per esercitare il proprio fascino il *vinciens* ha diverse armi: quelle naturali, che sono caratteristiche della specie, quelle artificiali o aggiunte come la sagacia, l'abilità e la tecnica. Vi è poi la sorte, il fato, il favore degli dei. È ovvio che queste ultime sono *circa et supra ipsum* e invece l'azione dell'affascinare muove sempre — per principio — dalle condizioni naturali e sa usare della tecnica e dell'artificio (tecnica, in questo caso, vuol dire operazione che tiene presenti soprattutto le condizioni naturali; artificio è l'operazione che tende a trasformarle) per far volgere le propensioni che esistono già verso una direzione voluta: cioè le fa rientrare in un sistema di fini ad esse eteronomo e pure compatibile con la spontaneità del loro manifestarsi. Va tenuto però sempre presente che perché si possa realizzare questa operazione ci deve essere, come dice Bruno con una felice espressione, il *traditore* all'interno dell'anima che deve essere vincolata²⁴. L'abilità di chi vuol *vincire*, nonostante la pluralità di vincoli — come si è visto — non possa essere ricondotta a principi costanti, può fare riferimento a qualche dato oggettivamente certo: sebbene la materia possa prendere innumerevoli forme, tuttavia, in un momento determinato, una certa forma non dista nella stessa misura da tutte le altre forme. Infatti l'ira segue il vincolo dell'indignazione, i vincoli della tristezza vengono dopo quelli dell'ira²⁵ e chi vuole intervenire non si trova del tutto disarmato. Partendo dalla forma preminente che il *vincibile* assume contingentemente, il *vinciens* può prevedere quale gamma di sentimenti il *vincibile* potrà avere successivamente e, quindi, potrà predisporre acconciamente la propria azione fascinatrice. Tuttavia anche per affascinare ci deve essere una ragione vitale che solleciti il desiderio di vincolare: il vincibile quindi non può essere estraneo al *vinciens*. La scala che Bruno designa per chiarire questo rapporto, mette in luce la reciprocità: la condizione prima del rapporto tra *vinciens* e *vincibile* è che quest'ultimo si presentifichi ai sensi, quindi si stabilisca un rapporto di conoscenza, quindi un rapporto di desiderio, e così in un crescendo relazionale fino a quando il *vinciens* non abbia unito il *vincibile* totalmente a sé. Nello stesso tempo il *vinciens* per condurre a sé l'anima del *vincibile*, cioè per esplicare il processo del *vincire*, ha a disposizione varie tecniche che provengono dalle porte (portae) sensibili attraverso cui la sua azione

²³ *Ibidem*, p. 666.

²⁴ *Ibidem*, p. 668.

²⁵ *Ibidem*, p. 667.

fascinatrice può penetrare nell'animo del suo oggetto la vista, l'udito e l'immaginazione. Da ciascuna di queste porte il *vinciens* deve sapere entrare con le armi piú idonee²⁶. Il che significa riconfermare quanto si è già notato: il vincolare presuppone un rapporto di « strumentalizzazione » del vincibile, ma nello stesso tempo esso nasce da un bisogno reale che il *vinciens* ha del *vincibile*, bisogno che intercorre direttamente tra il soggetto e l'oggetto dell'azione di vincolo. Con ciò si vuol notare che la strumentalizzazione del *vincibile* avviene sempre in funzione di un bisogno diretto del *vinciens*.

Nell'azione di vincolamento occorre tener presente che alcuni *vincibilia* possono essere mossi piú per ragioni naturali, altri piú tramite il ragionamento, altri per mezzo dell'abitudine; di qui derivano varie tecniche di « adescamento ». Nessuno può non essere vincolato in assoluto, purché si sappia procedere tenendo conto della sua natura e delle sollecitazioni particolari cui essa è soggetta²⁷. In ogni caso non manca una regola di ordine generale: poiché l'animo viene affascinato da un solo oggetto quanto piú sia allontanato dagli altri, è necessario operare in modo da concentrare l'attenzione del *vincibile* su un sentimento o su un oggetto « dominante », in modo da renderlo sordo ad altre sollecitazioni e, in genere, all'interesse per cose di altra natura.

L'anima e lo spirito abbracciano le varie vicissitudini tramite i corpi e i moti dei corpi e, sebbene entrambe le sostanze nella loro semplicità siano costanti ed eterne, nella loro determinazione individualizzata — vale a dire nei composti determinati —, l'appetito, cioè la *tensione a* deriva da una carenza; dall'appetito deriva a sua volta un influsso, dall'influsso un movimento, dal movimento l'appagamento. È questa la ragione per cui, per quanto riguarda le cose composte e variabili, nessun vincolo è eterno, e da un vincolo si passa ad un altro, o, piuttosto, vi è un continuo spostamento da un vincolo ad un altro. Questa situazione fa sí che l'intervento cosciente (*ars*), che sa tener conto della lezione di una natura molteplice, varia e diversifica i vincoli²⁸. L'operazione trasformatrice dunque ha la sua condizione oggettiva primaria nella natura dei composti il cui equilibrio è sempre in divenire: la possibilità del *vinciens* di agire si fonda, come si è già visto, sulla conoscenza della forma attuale, cioè sull'equilibrio attuale che regge il com-

²⁶ *Ibidem*, p. 669.

²⁷ *Ibidem*, p. 673.

²⁸ *Ibidem*, p. 674.

posto e che racchiude certe potenziali tensioni. Non si tratta quindi solo in generale di una conoscenza delle strutture generali della natura ma anche « rei particularis vinciendae naturam, dispositionem, inclinationem, habitum, usum, finem »²⁹.

Si potrebbe parlare quindi di un intuito operativo, di una capacità di intendere l'opportunità e di saperla volgere a profitto per poter legare a sé l'oggetto. Intuito e capacità che si collocano accanto alla conoscenza filosofica: per agire è necessario avere tutti e due gli strumenti: il *vinciens*, in certa misura, è la sintesi pratica di conoscenza universale e di conoscenza determinata nell'infinito svariare della natura, tenendo presenti certe costanti. La capacità operativa si mostra particolarmente necessaria quando si ha a che fare con un *vincibile* che è, per sua natura, affascinabile da più seduzioni, dato che in questo caso si mostra assai poco propenso a vincoli costanti. È necessario considerare l'amicizia e la inimicizia degli esseri animati, la simpatia e l'antipatia e le circostanze in cui hanno luogo questi sentimenti: ciò al fine di avere un quadro generale e di potersi avvicinare con una rete concettuale — per usare quest'immagine — alla pluralità di situazioni possibili.

L'analisi che abbiamo fatto del *De Vinculis* si può forse concludere affermando che ci troviamo di fronte ad una sorta di metodologia dell'azione magica relativa ai rapporti tra gli uomini, la quale sembra sottolineare più che le costanti degli influssi reciproci, le loro variabili. Lo stesso discorso « scientifico » sul *vincire* conduce sino al confine dell'escogitazione pratica, della sensibilità operativa immediata ed efficace che ciascun *vinciens* deve possedere. Della possibilità di operare un vincolo, un fascino, vengono descritte le condizioni generali di cui occorre tener conto; le ragioni metafisiche che presiedono alla struttura di ogni composto, che mettono in luce il motivo per cui il composto tende a trovare sempre un nuovo equilibrio secondo il tipo di complessione più o meno elevata che lo caratterizza. La metafisica ci dà parimenti la certezza che dalla materia possono derivare un'infinità di forme: vi è un'unità sostanziale dell'essere e una pluralità infinita di aspetti nel suo manifestarsi sensibile. Per vincolare bisogna conoscere dunque i presupposti metafisici, ma ciò non è sufficiente poiché è necessario avere anche grande accortezza nel riconoscere i caratteri in cui ogni concrezione naturale si viene a trovare. La sintesi operativa sembra essere un atto di accortezza pratica che nasce da una conoscenza universale e nel

²⁹ *Ibidem*, p. 559.

contempo determinata, unite entrambe all'abilità nel saper ispirare, in quell'equilibrio, il potenziamento dell'attitudine piú idonea a facilitare il vincolo.

Se noi teniamo presente il discorso che abbiamo fatto in ordine all'atteggiamento di Bruno nei confronti della magia, forse possiamo concludere che nel *De Vinculis* Bruno ha sviluppato un tipo di magia naturale ristretta al campo antropologico. È appunto la completa naturalizzazione dell'uomo che consente la seduzione e il fascino: l'operazione magica del vincolare uomini è possibile perché tutta la struttura umana è omogenea alla struttura della natura. Le passioni sono efflussi spirituali dello stesso tipo degli efflussi delle particelle del magnete di cui parla Bruno sia nel *De Magia* che nelle *Theses*. Il prendere una decisione — ad esempio — è una mutazione di stato che si può provocare purché si conoscano gli elementi che debbono essere rimossi o introdotti nel soggetto affinché esso sia idoneo a maturare quel proposito. « [...] Operator debet insuper intelligere, quod facit ad captum eorum affectuum seu accidentium quibus res debent immutari, ut sint apta nata recipi a talibus subiectis »³⁰: questa regola di magia naturale che troviamo nelle *Theses* può essere trascritta tale quale come norma del mago che opera con la natura dell'uomo. È proprio nel campo antropologico che si misura il significato della operazione magica che avviene per l'effusione dello spirito e non per contatto delle parti. La tristezza, dice Bruno nel *De Magia*, rende asciutti, cioè vi è una causalità dello stato dello spirito sullo stato del corpo per il profondo legame che unisce le due strutture naturali. Ma la tristezza può essere provocata da discorsi o da musiche le quali non toccano materialmente colui che diviene triste. Tuttavia non è certo che tutti gli uomini dallo stesso tipo di melodia subiscano le stesse conseguenze: occorre una conoscenza piú sottile e piú individualizzata per ottenere il risultato che si desidera ottenere.

Da tutta questa parte del *De Vinculis* assai piú che il sapiente, il medico, il prestigiatore, il mago che opera con la natura fisica, il mago matematico, il mago che diviene ricettacolo di demoni, il teurgo, il negromante, il mago pitonico, il mago benefico o il malefico, l'indovino — secondo la divisione del *De Magia* — emerge la figura di un mago « politico » che probabilmente è nuovo nella tradizione della magia, e che, non di meno, opera con i quadri intellettuali tipici della magia che

³⁰ *Ibidem*, p. 473.

fa perno sul concetto di « spirito », i cui presupposti Bruno condivide completamente come abbiamo veduto nell'analisi del *De Magia*. Più che nelle dottrine del *De Magia*, delle *Theses*, del *De Monade* e del *De imaginum compositione* è probabilmente in questa parte del *De Vinculis* che noi possiamo trovare un contributo originale di Bruno alla tradizione magica. Nel mago che opera con uomini vi è certamente l'eco del « prudente » dello *Spaccio*.

Tuttavia sarebbe profondamente fuorviante non vedere, anche brevemente, il contesto in cui questa magia « antropologica » trova posto. Anzi la stessa magia « politica » di Bruno, nell'ambito animistico del suo pensiero, non sarebbe concepibile senza quel contesto, poiché il privilegiamento antropologico è significativo, ma non può affatto essere concepito se non si tiene presente che l'*operator* ha due presupposti per la sua azione: la finalità che gli suggerisce la sua azione e l'immagine di una natura che vive di per se stessa e la cui vita è appunto fatta di legami talora palesati e talora occulti. La natura — afferma Bruno nel *De Magia* — è popolata da demoni che sono di specie diverse: alcuni sono animali bruti, perniciosi agli uomini, altri sono di genere « timido, sospettoso e credulo », altri più prudenti ma tali che riversano « confusione e dubbi nella mente e nei sensi degli uomini »³¹; vi è infine « il genere etereo, puro e luminoso » di demoni, che è « buono ed amico agli uomini onesti ». Nella sua demonologia Bruno s'incontra — come già Agrippa — con i cabalisti, e gli angeli stessi diventano demoni « onde giustamente sostengono Basilio ed Origene che gli angeli non sono del tutto incorporei, ma sostanze spirituali, cioè animali fatti di un corpo sottilissimo (...) »³². E ripete in una sintesi ermetico-cabalistica che « in ogni ordine di spiriti vi sono presidi e principi, pastori, duci, rettori, gradi, presso i quali e più sapienti e potenti dominano e sovranano ai più tardi e ottusi ».

Prima del *De Magia* non si ritrova in Bruno questa prospettiva demonologica così radicalmente anti-cristiana. Senz'altro essa è una radicalizzazione della influenza di Agrippa, tuttavia sarebbe sbagliato considerarla esterna al suo pensiero, tant'è vero che la concezione di questi corpi tenui e sostanze invisibili è messa da Bruno in stretta relazione con la sua concezione, così spesso ripetuta, dell'universo come una totalità costituita da differenti rapporti tra l'anima, lo spirito e la materia. Anzi Bruno ha « veduto » gli stessi demoni terrestri ed acquatici

³¹ *Ibidem*, p. 428.

³² *Ibidem*.

« sui monti Libero e Lauro »³³ e un'altra volta furono questi demoni che vicino a Nola gli fecero piovere sulla testa una raffica di sassi senza tuttavia provocare « alcuna ferita », com'è nel costume di questi demoni « lanciatori di pietre » che anche Psello nel *De Daemonibus* ricorda essere inoffensivi.

Rispetto alle *Theses* e al *De Magia*, il *De Vinculis in genere* ha molto piú il carattere di un'opera compiuta e definita. Lo stesso discorso potrebbe essere ripetuto per il *De imaginum compositione*. A torto il Tocco la definí un'opera di mnemotecnica: se si dovesse darne una definizione sintetica si potrebbe dire che è un'opera in cui si sviluppa la struttura naturale dell'immaginazione come modalità della conoscenza dei molteplici principi che reggono la vita nei suoi diversi aspetti qualitativi, e sulle immagini come conoscenze sensibili, immagini che hanno però anche il valore di strumenti operativi per captare gli influssi positivi dei principi che presiedono al ciclo vicissitudinale della natura. In quanto si fa ricorso alla struttura delle immagini essa è pur sempre un'opera che deriva dalla tradizione dell'*ars memoriae*, ma in quanto questi simboli non sono convenzionali ma derivano da una facoltà conoscitiva come l'immaginazione, è un'opera gnoseologica, in quanto poi queste immagini hanno poteri operativi essa è certamente un'opera magica. È caratteristica dell'uomo — afferma Bruno — di non conoscere né se stesso in se stesso, né le cose stesse per loro stesse « sed in exteriore quadam specie, simulacro, imagine, figura, signo »³⁴. Il riferimento che subito dopo Bruno reca è quello alla concezione della fantasia in Aristotele, ma in realtà la sua concezione della immaginazione è tutt'altra, e « phantasticus ipse spiritus sensorium est communissimum primumque animae corpus, et hoc quidem latet agitque intus (...) »³⁵. L'immaginazione è quindi una virtù della struttura dell'organismo, resa possibile dal fatto che l'organismo è animato e quindi attivo; le sue risposte conoscitive a ciò che appare secondo la tipica struttura dell'idea che è *ante rem, in re, post rem* — tante volte ripetuta — sono di natura immaginativa e fantastica. Così il simbolo ha già un significato obbiettivo, cioè è una conoscenza: l'immaginazione, essendo una risposta attiva, nel simbolo costituisce una corrispondenza tra l'ente della immaginazione e il sistema che regge la totalità della vicenda naturale. Stu-

³³ *Ibidem*, p. 431.

³⁴ *Op. lat.*, II, III, p. 91.

³⁵ *Ibidem*, p. 120.

diando questo aspetto del pensiero bruniano Robert Klein richiama le fonti di questa concezione dell'immaginazione, Porfirio, Sinesio, Ficino, e afferma che « l'arte che contiene virtualmente tutti i risultati è dunque identica alla ragione matrice dei principi innati, ma questi principi sono immagini, e questa ragione è l'immaginazione »³⁶. Questo rapporto risulta particolarmente evidente nel secondo libro dell'opera dove Bruno esamina « imagines duodecim principum, qui rerum omnium secundi mediique (sub uno optimo maximo ineffabili infigurabili) sunt effectores, significatores, elargitores (...) »³⁷. I dodici principi sono Giove, Saturno, Marte, Mercurio, Minerva, Apollo, Esculapio, il Sole, la Luna, Venere, Cupido e la Terra. Di ciascuno di questi « principi » Bruno offre una serie di immagini ed una serie di influssi, ciascuno dei quali, a sua volta, ha una sua immagine. Per esempio tra gli « adsistentia » di Saturno, oltre la « Senectus annosa, grandaeva Vetustas, defecta Decrepitas, Fessitas, Lassitudo » e molte altre, vi è la Tristitia³⁸. La tristezza ha a sua volta un'immagine:

Prodit ex atrae cineraeque caliginis turbine pulla involutum veste spectrum, summissum vultum sub nigra frontis ferrugine obnubilans, lacerum, macilentos lassosque equos currum trahentes stimulans, per salictosam foedoque limo torpentem paludem pigerrime procedens³⁹.

Questo esempio può valere per tutta la struttura del secondo libro: ogni evento, sentimento, fatto, classe di azioni, virtù, ha la sua ragione di essere per un influsso di uno dei dodici principi. Non v'è nulla che accada che non abbia la sua relazione con ciò che lo implica e lo conduce, e ogni evento può essere ritenuto in una enciclopedia che è, contemporaneamente, memorativa e conoscitiva, e il cui fondamento consiste nella struttura naturale della immaginazione e nella corrispondenza tra simboli e principi, e simboli ed « adsistentia » ai principi. La totalità dell'universo è riprodotta nel sistema complessivo delle immagini. Ma la funzione delle immagini non è soltanto quella di fornire un'enciclopedia del sapere, ma anche quella di dotare l'uomo di mezzi di azione e di intervento in questa trama di influssi che coinvolge la totalità dell'esperienza mondana. « Conferunt imagines — scrive Bruno — sigilla

³⁶ R. KLEIN, *L'imagination comme vêtement de l'âme chez Marsile Ficino et Giordano Bruno*, in « Rev. de mét. et de mor. », 1956, n. 1, p. 33.

³⁷ *Op. lat.*, II, III, p. 92.

³⁸ *Ibidem*, p. 207.

³⁹ *Ibidem*, p. 213.

et characteres ad agendum, percipiendum et significandum tum physice, tum mathematice, tum logice »⁴⁰. L'agire matematico, seguendo quello che dice Bruno nel *De Magia*, è magia matematica che « non si chiama così dalle speci di matematica propriamente detta, come geometria, aritmetica, astronomia, ottica, musica ecc. », ma per la somiglianza che hanno le figure, l'incantamento, i numeri, il calcolo dei tempi e dei moti celesti con la geometria, la musica, la aritmetica, l'astronomia⁴¹. Le « imagines » sono dunque uno degli strumenti della magia matematica e infatti

mathematice subinde simulacra, imagines, characteres ad multa producenda atque comparanda conducunt, cum observatum sit triplicem esse mundum, archetypum, physicum et umbratilem, ut a primo detur per medium descensus ad tertium, et a tertio per medium ascensus ad primum⁴².

La struttura del triplice mondo qui non è mediata da alcuna altra filosofia, ma è quella tipica della filosofia di Bruno che noi abbiamo sempre incontrato: ed è in questo contesto che il Nolano riprende la concezione tipica della magia astrologica:

Itaque formae, simulacra, signacula vehicula sunt et vincula veluti quaedam, quibus favores rerum superiorum inferioribus tum emanant, procedunt, immituntur, tum concipiuntur, continentur, servantur⁴³.

La costruzione delle imagines è quindi il modo « operativo » per indirizzare i poteri delle « cose superiori » a fini tipici dell'uomo. Questa evidente dimensione magica e il richiamo al Pimandro per la concezione della luce come « veicolo » delle immagini⁴⁴, legittimano l'ampliamento dell'interpretazione neoplatonica che dà Robert Klein dell'uomo come « specchio vivente »: lo « specchio vivente » è più complessivamente — come ha messo bene in luce F. A. Yates — il microcosmo ermetico che riflettendo nella propria mente la totalità dei poteri dell'universo diviene un essere miracoloso, cioè un mago. È indubbio che sotto questo profilo Bruno è erede di una tradizione ermetica che va da Ficino a Pico ad Agrippa. L'enciclopedia del sapere è la stessa cosa che un'enci-

⁴⁰ *Ibidem*, p. 101.

⁴¹ *Ibidem*, III, p. 401.

⁴² *Ibidem*, II, III, p. 101.

⁴³ *Ibidem*, pp. 101-102.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 117.

clopedia magica, l'*ars memoriae* coincide con la memoria magica. È un aspetto importante del pensiero di Bruno che non va trascurato per non avere una raffigurazione deformata e per non credere che il solo tipo di magia che lo interessi sia quella che abbiamo chiamato « magia antropologica ». Anche Bruno come molti altri è convinto che i geroglifici egizi fossero « caratteri sacri » con poteri magici, così che « dopo che Teuto o altri inventò il tipo di lettere che noi usiamo oggi per scopi pratici, ne derivò un grandissimo danno per la memoria come per la scienza divina e per la magia »⁴⁵. Sarebbe molto difficile stabilire, non arbitrariamente, una linea di continuità di questi temi ermetici, di magia astrologica e occultistici in tutto l'arco del pensiero bruniano. Senza un'apposita ricerca, di due cose possiamo essere certi: che essi massicciamente affiorano nell'ultimo periodo del suo pensiero come l'esame di tutto il gruppo delle opere magiche ci ha provato, e che Bruno sia nel *De Vinculis* che nel *De compositione imaginum* ha cercato di inquadrarli in un'esperienza filosofica che — questo certamente —, imperniata su una fortissima matrice animistica, forniva tutte le condizioni necessarie per la loro recezione.

Ne emergono due figure di mago: l'una nel suo etos attivistico — ma non certo nel suo spirito religioso — simile a quella di Pico della Mirandola, l'altra piú vicina al mago « politico » di tipo machiavellico. Ma il sistema di principi naturali che presiedono alla loro « operatività » è il medesimo. Può apparire sconcertante ma la « virtus » della mano anassagorea convive strettamente con la virtus del talismano astrologico e la prudenza dell'animo del dirigente politico che affronta una fortuna laicizzata che non dipende né dalla provvidenza né dal determinismo astrologico, convive con il « Consilium » che è un « circumstans » di Giove « princeps » ed « effector ». Questa rinascita magica degli dei antichi — per usare un'espressione ormai comune — coesiste con la rinascita del lucrezianesimo civile. Lo stesso uomo che lavora a costruire una seconda natura coesiste con il mago che opera prodigi naturali captando i « favores principum ». Ma materialismo lucreziano e animismo magico sembrano convergere in uno stesso quadro mentale, quello che permette di concepire una certa immagine di homo faber, dove la mano è del genere e la magia degli esseri prodigiosi, il lavoro dei molti e la conoscenza dei pochi.

⁴⁵ *Ibidem*, III, pp. 411-412.

CAPITOLO VII

LA CIVILTÀ COME DIGNITÀ DELL' UOMO
E LA RELIGIONE

1. - UN AVERROISTA DELL'OCCIDENTE.

Il quarto dialogo della *Cena delle Ceneri* inizia mettendo in luce che le « rivelazioni » degli « Dei » — ed è bene non perdere di vista questo plurale che sta ad indicare la pluralità di tradizioni religiose, probabilmente ebraica, cristiana e maomettana — non hanno alcun valore dal punto di vista della filosofia naturale, ma hanno il solo scopo di « ordinare la pratica circa le azioni morali ».

Avendo dunque il divino legislatore — scrive Bruno — questo scopo davanti agli occhi, nel resto non si cura di parlar secondo quella verità, per la quale non profiterebbono i volgari per ritrarsi dal male e appigliarsi al bene; ma di questo pensiero lascia a gli uomini contemplativi, e parla al volgo di maniera che, secondo il suo modo di intendere e di parlare venghi a capire quel ch'è principale ¹.

Ogni rivelazione religiosa, e la Bibbia tra queste, che elabori implicitamente una cosmologia o comunque faccia proprie nozioni di filosofia naturale, è da interpretare come un'opera morale per il « volgo e sciocca moltitudine », e non come un sapere oggettivo cui debbano attenersi gli uomini contemplativi, i quali, del resto, non hanno nemmeno bisogno di precetti per dirigere le loro azioni nella vita associata secondo giustizia e rettitudine.

Il linguaggio di un testo sacro ha il valore di una comunicazione pragmatica e, dato che questa è la sua funzione, deve essere in grado di venire confermato dalle osservazioni che fa il senso comune, e che, in quanto tali — dirà Bruno nelle *Theses de Magia* riecheggiando Epicuro e Eraclito ² — non sono mai sbagliate poiché esse vengono prima del giudizio che è il momento gnoseologico in cui ha luogo l'opposizione tra l'errore e la verità. Il puro vedere con l'occhio del proprio corpo è un vedere parziale, chiuso in un orizzonte limitato, eppure questo è il

¹ *Dial. it.*, cit., pp. 120-121.

² *Op. lat.*, III, p. 481.

livello in cui trovano conferma le nozioni piú popolari. È certo quindi che se nell'*Ecclesiaste* invece di trovare la proposizione « nasce il sole e tramonta, gira per il mezzo giorno, e s'inchina a l'Aquilone », il lettore avesse dovuto cimentarsi con le seguenti proposizioni scientifiche: « la terra si raggira a l'oriente, e si tralascia il sole, che tramonte, s'inchina a' doi tropici, del Cancro verso l'Austro, e Capricorno verso l'Aquilone », avrebbe avuto ragione di domandarsi « come costui dice la terra muoversi? che novelle son queste? ». La non credibilità di queste asserzioni avrebbe tolto vigore ed evidenza alle massime morali che il testo sacro voleva comunicare.

Su questo punto piú volte è stato osservato che la posizione bruniana è simile a quella che in seguito sarà sostenuta da Galilei al fine di garantirsi l'autonomia e la libertà del discorso scientifico³. A noi però non interessa tanto di seguire lo sfortunato epilogo di questo tipo di argomentazioni che avranno un'ineliminabile caratteristica di stratagemma difensivo per la nuova scienza, quando non furono la teorizzazione esteriore di una consapevole impostura, quanto di vedere come in Bruno queste proposizioni, che hanno anche l'ufficio di garantire l'autonomia della filosofia e la salvaguardia dei filosofi, corrispondano ad una visione piú generale della religione. Sotto questo profilo Bruno era certamente un interprete occidentale della tradizione averroistica.

La teoria dei libri sacri che, avendo come obbiettivo l'educazione della gente comune, sono scritti in un linguaggio che rispetta le evidenze piú elementari dei sensi, ma, proprio per questo, è privo di rigore teorico, viene attribuita da Bruno al filosofo arabo Al Ghazali:

Per questo disse Alchazele, filosofo, sommo pontefice e teologo mahumetano, che il fine delle leggi non è tanto di cercar la verità delle cose e speculazioni, quanto la bontà de' costumi, profitto della civiltà, convitto di popoli e pratica per la commodità della umana conversazione, mantenimento di pace e aumento di repubbliche⁴.

Questa attribuzione, per la verità, appare piuttosto curiosa. Noi sappiamo che per lungo periodo nel pensiero occidentale Al Ghazali venne considerato, invece che un mistico e un critico dei procedimenti razionali, un filosofo tributario di Al Farabi e di Avicenna. Sebbene nel Medio Evo non mancassero alcune informazioni idonee a consentire una

³ Cfr. A. BANFI, *Galileo Galilei*, Milano 1961², pp. 138 ss.; L. GEYMONAT, *Galileo Galilei*, Torino 1957, pp. 138 ss.

⁴ *Dial. it.*, pp. 121-122.

più appropriata identificazione filosofica di Al Gazhali⁵, esse non riuscirono affatto a modificare la tradizione prevalente che era talmente robusta da sopravvivere anche nel Rinascimento⁶. Ma pare poco probabile che fossero equivoci di questa natura a provocare la strana attribuzione bruniana. In primo luogo il Nolano parlando di Al Gazhali come di un « teologo » mostra di avere informazioni precise sulla sua figura culturale; in secondo luogo qualsiasi cosa Bruno pensasse di Al Ghazali come metafisico, la teoria intorno alla religione che gli viene attribuita non è certamente rintracciabile nella famosa opera *Logica et Philosophia Algazelis* che, com'è noto, è appunto all'origine dell'equivoco intorno alla sua figura di pensatore.

Già Felice Tocco aveva notato gli altri due punti dove nelle opere bruniane viene ricordato Al Gazhali, oltre questo della *Cena*⁷. L'uno è negli *Eroici Furori* laddove Bruno riafferma una tesi che gli era piuttosto comune, secondo la quale è l'abitudine a credere a false concezioni, sia del senso comune che delle filosofie le quali passivamente vi aderiscono, a ingenerare una certa ottusità e riluttanza ad aprire la mente a nuove prospettive teoriche:

La quarta (cecità), significata nel seguente, non è veramente indegna, come quella che proviene dalla consuetudine di credere a false opinioni del volgo il quale è molto rimosso dalle opinioni de filosofi, o pur deriva dal studio de filosofie volgari le quali son dalla moltitudine tanto più stimate vere quanto più accostano al senso commune. E questa consuetudine è uno de grandissimi e fortissimi inconvenienti che trovar si possano: perché (come exemplificò Alcazele ed Averroè) similmente accade a essi, che come a color che da puerizia e gioventú sono consueti a mangiar veneno, quai son dovenuti a tale, che se gli è convertito in suave e proprio nutrimento, e per il contrario abominano le cose veramente buone e dolci secondo la comun natura⁸.

Il secondo punto è nel *De Immenso* laddove Bruno riferisce una molto debole argomentazione di Al Gazhali contro l'eternità del mondo e fa cenno alla risposta di Averroè nel libro *Destructio destructionum*⁹.

⁵ Cfr. D. SALMAN, *Algazel et les Latins*, in « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du M. A. », 1936, pp. 103-128, che riassume tutta la discussione storiografica che interessa il Munk, il Ritter, il Duhem, il Gauthier e il Gilson.

⁶ Cfr., per es., ANTONI POSSEVINI, *Apparatus ad philosophiam*, Vicentiae MDIC, p. 146 (copia usata BNB, BXI, 4, 952).

⁷ F. Tocco, *Le fonti più recenti ecc.*, cit., pp. 26-27.

⁸ *Dial. it.*, pp. 1157-1158.

⁹ *Op. lat.*, I, I, pp. 217-218.

In entrambe queste citazioni il nome di Al Ghazali viene unito a quello di Averroè. Nel riferimento del *De Immenso* a proposito, poiché Bruno mostra di ben conoscere sia le posizioni antagonistiche di Averroè e Al Ghazali sia l'opera, la *Destructio destructionum*, in cui esse vengono sviluppate appunto per contrato e contrapposizione di argomenti. Negli *Eroici Furori*, ai due filosofi vengono invece attribuite identiche opinioni sulla funzione negativa della consuetudine.

È già stato notato nel commento di Giovanni Gentile a questo passo bruniano che il riferimento alla consuetudine di poter trasformare veleni in nutrimenti lo si trova anche nelle *Theses de Magia*:

Et in proemio libri Physicorum dicit Averroes consuetudinem esse maximam causam, ut quae sunt venena non tantum vertantur in antidota, sed etiam in nutrimentum ¹⁰.

Tuttavia se noi facciamo un riscontro nella *Destructio destructionum* di Averroè troviamo un passo in cui ritorna il problema del rapporto tra veleno e nutrimento con un significato rovesciato rispetto a quello degli *Eroici Furori*: la speculazione filosofica che è nutrimento per un certo tipo d'uomini si risolve in un veleno per coloro i cui scopi di vita richiedono soltanto il linguaggio morale della Legge:

Sermo in scientia Dei gloriosi de se et de alio est prohibitus, cum sit topice hora disputationis, quanto magis ponere eum in scriptis. Nam non pervenit intelligentia vulgi ad tales profunditates. Et, cum disputatur cum eis in hoc, destruitur divinitas apud eos. Quare disputatio cum eis in hac scientia prohibita est, cum sufficiat in felicitate eorum ut intellegant in hoc id quod potest percipere intelligentia eorum. Quare lex, cuius intentio prima fuit docere vulgus, non defecit circa intelligentiam harum rerum de Deo glorioso ex eo quod sunt in homine, sicut dixit ipse gloriosus. Non erit tibi Deus alienus. Et dixit, Qui non vident, nec audiunt. Et dixit, Oculos habent, et non vident. Sed indiguit ad faciendum intelligere aliqua de Deo glorioso assimilatione eius instrumentis humanis, ut dixit Manus eius fundavit terram, et dextra eius mensuravit coelum. Et haec quidem quaestio est propria sapientibus, quos dedicavit Deus veritati. Unde non debent poni in scripturis, nisi in libris positus in via demonstrativa; et sunt quorum mos est ut legantur secundum ordinem, et post acquisitionem scientiarum aliarum, quae impediunt multos homines a speculatione in eis modo demonstrativo, cum fuerint perfectae creationis convenientis cum paucitate reperiendi hanc creationem perfectam in homine. Sermo autem de his rebus cum vulgo est, sicut qui dat potum venenorum multis corporibus animalium, quibus sunt venena. Nam venena

¹⁰ *Ibidem*, III, p. 475.

sunt res appropriatae; quia aliquod erit venenum proprium alicui animali, quod erit nutrimentum in alio animali. Et sic est dispositio in opinionibus cum hominibus, scilicet quod aliquando erit opinio, quae erit venenum in aliquibus hominibus, et nutrimentum in aliis. Et qui ponit quod opiniones omnes sint convenientes omnibus hominibus est, sicut qui ponit omnia esse nutrimentum omnibus hominibus. Et qui prohibet speculationem ab eo cui debet tribui est, sicut qui ponit cibos omnes venena omnibus hominibus ¹¹.

Se dopo la lettura di questo passo di Averroè noi ritorniamo con la mente a quello degli *Eroici Furori* non è improbabile che Bruno, parlando di veleni che diventano nutrimenti, avesse in mente anche questo passo della *Destructio*: il che spiegherebbe l'accostamento che viene fatto tra Averroè ed Al Gazhali. E questo accostamento tra i due pensatori arabi comincia a gettare una certa luce sull'attribuzione, nella *Cena*, ad Al Gazhali della teoria della funzione pratica della Scrittura o Legge e della funzione teoretica della filosofia che, sola, è contemplazione della verità ed esercizio per pochi privilegiati sapienti.

Questa teoria l'abbiamo appena letta nella *Destructio* e in questa stessa opera noi la possiamo trovare ripetuta in altri passi ¹². Se pur vi fossero stati dubbi, l'attribuzione ad Al Gazhali della teoria averroista della religione ci pare confermi una osservazione del Nardi secondo cui più che dalla « tradizione del cosiddetto averroismo dell'Italia Settentrionale », Bruno ricavava direttamente da autentiche filiazioni averroiste il modello per risolvere il problema dei rapporti tra filosofia e religione ¹³. Non crediamo vi siano ragionevoli dubbi che impediscano di affermare che alle spalle della pagina della *Cena* vi sia proprio la *Destructio destructionum* di Averroè che era poi, in mancanza di altri testi averroisti, la fonte fondamentale, assieme al commento ad Aristotele, per la recezione occidentale delle idee del filosofo arabo sulla religione

¹¹ AVERROES', *Destructio destructionum philosophiae Algazlis*, in the Latin Version of Calo Calonimos, ed. with an Introduction by B. H. ZEDLER (Wiscounsin), 1961, pp. 291-292. Dell'opera vi è anche una traduzione inglese SIVAN DEN BERG, *Averroes' Tabâfut al Tabâfut.*, transl. from the arabic with an Introduction and notes, Oxford 1954, 2 vol. Per ovvie ragioni abbiamo preferito citare dal testo latino, anche se indubbiamente questa traduzione è migliore. Per le vicende delle due traduzioni latine, entrambe insoddisfacenti e per la loro diffusione nel Rinascimento, cfr. B. H. ZEDLER, op. cit., pp. 24-53.

¹² AVERROES', *Destructio ecc.*, cit., p. 223, p. 428.

¹³ B. NARDI, *Studi in Pietro Pomponazzi*, Firenze 1965, p. 124; l'accenno all'averroismo dell'Italia Settentrionale si riferisce a G. SPINI, op. cit., p. 51.

positiva. Tuttavia l'aver individuato una fonte letteraria non vuol dire aver risolto il problema, dato che vi sono almeno due questioni cui dobbiamo cercare di dare una risposta. Perché Bruno attribuisce ad Al Gazhali, che l'aveva proprio criticata¹⁴, la dottrina di Averroè? E qual è il significato specifico di questo « averroismo » bruniano, poiché è noto che qualsiasi averroismo religioso in occidente è un'interpretazione, nell'ambito di una civiltà intellettuale differente, dell'originario pensiero di Ibn Rochd?

La prima risposta, proprio perché molto specifica, è anche la più difficile. Il contesto impedisce di pensare ad una svista banale, e il sostenere che si tratta di un errore dovuto alla scarsa memoria di un'opera letta molto tempo prima implica ritenere che di questa lettura Bruno non abbia ritenuto nemmeno la struttura fondamentale che è il contrasto tra il pensiero religioso di Al Gazhali e il razionalismo averroista. Riprendiamo quindi il discorso analizzando lo scopo specifico che Bruno nella *Cena* cerca di raggiungere con la sua proposta teorica sulla coesistenza di religione e di filosofia. Questo argomento viene usato non solo per togliere di mezzo possibili obiezioni alla sua cosmologia che possono derivare dalla filosofia naturale della Bibbia, ma cade del tutto parallelo alla dimostrazione della non empietà della sua filosofia:

Della censura di onorati spirti, veri religiosi ed anco naturalmente uomini da bene, amici della civile conversazione e buone dottrine non si de' temere; perché quando bene arran considerato troveranno che questa filosofia non solo contiene la verità, ma ancora favorisce la religione più che qualsivoglia altra sorti de filosofia, come quelle che poneno il mondo finito, l'effetto e l'efficacia della divina potenza finiti, le intelligenze o nature intellettuali otto o diece, la sustanza de le cose esser corrottile, l'anima mortale, come che consista più tosto in un'accidentale disposizione ed effetto di complessione e dissolubile temperamento ed armonia, l'esecuzione della divina giustizia sopra l'azioni umane, per conseguenza nulla, la notizia di cose particolari a fatto rimossa dalle cause prime e universali, ed altri inconvenienti assai; le quali non solamente, come falsi, acciecano il lume dell'intelletto, ma ancora come neghittosi ed empì smorzano il fervore di buoni affetti¹⁵.

Questo può sembrare un bersaglio di comodo, ma, in realtà, Bruno offre come modello d'empietà religiosa proprio l'aristotelismo e quell'ac-

¹⁴ AL GAZHALI, *Délivrance de l'erreur*, trad. par SCHMÖLDERS, p. 73, in E. RENAN, op. cit., pp. 169-170. Sull'etica di Al Gazhali cfr. CARRA DE VAUX, *Gazali*, Paris 1902, soprattutto pp. 142-174.

¹⁵ *Dial. it.*, pp. 126-127.

cenno all'anima mortale sembra indicare proprio l'aristotelismo averroista. In queste condizioni attribuire proprio ad Averroè la concezione che egli fa propria sulla funzione morale ed educativa della rivelazione e della religione positiva, sarebbe apparsa come una contraddizione. E forse non è privo di significato il ricordare che nell'ambiente culturale inglese il petrarchismo era un elemento molto rilevante e, in questa prospettiva, il nome di Averroè, riguardo ai problemi religiosi, era radicalmente compromesso con un atteggiamento di miscredenza, difficile da mettere in ombra per chi cercava, come Bruno, di mostrare come i principi della sua cosmologia fossero un'autentica teologia razionale. Potremmo forse dire che con la sostituzione di Al Gazhali al posto di Averroè noi sperimentiamo una strumentalizzazione tattica dell'averroismo. Sarebbe tuttavia profondamente sbagliato ritenere, sulla base di quella analisi, che si possa ridurre solo a questa funzione marginale di appoggio la concezione averroistica intorno alla praticità della religione che, proiettata nel pensiero di Bruno, ha avuto così grande fortuna nella tradizione critica¹⁶. È giunto ora il momento di cercare di rispondere alla seconda domanda che ci siamo posti: qual è l'autentico rapporto tra il pensiero di Averroè e quello di Bruno intorno al problema religioso?

Se è vero, come riafferma oggi il Corbin, che l'ottica occidentale ha mancato di prospettiva nei confronti di Averroè¹⁷, questa considerazione sembrerebbe tanto più valida per un autore, come Bruno, il cui uso di tutte le fonti è sempre stato caratterizzato da unilaterali e spesso forzate interpretazioni¹⁸. Noi oggi sappiamo che chiunque volesse conoscere la posizione di Averroè intorno ai rapporti tra filosofia e religione più che alla *Destructio* o, meglio, oltre che a quest'opera, dovrebbe fare ricorso ad altri tre trattati dei quali il principale è quello che Léon Gauthier ha tradotto con il titolo *Trattato decisivo sull'accordo tra la religione e la filosofia*¹⁹. Seguendo l'esposizione che lo stesso Gauthier fa dei temi averroisti sul rapporto tra filosofia e religione, le linee fonda-

¹⁶ Cfr. GENTILE, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, Firenze 1940, p. 265 ss.

¹⁷ H. CORBIN, *Histoire de la Philosophie islamique*, Paris 1964, p. 334.

¹⁸ Questo rilievo, del resto ovvio, non conduce però a concordare con la tesi di L. OLSCHKI, *Giordano Bruno*, Bari 1927, pp. 69-70, secondo cui l'arbitrario uso di svariate fonti « poté avvenire perché Bruno obbediva non ad una convinzione fondamentale, raggiunta intuitivamente o dedotta logicamente, ma piuttosto ad uno stato d'animo (...) ».

¹⁹ L. GAUTHIER, *Ibn Roshd; Traité decisif*, Alger 1947.

mentali possono essere così caratterizzate²⁰. La libera speculazione filosofica è legittimata dal Corano, ma a chi, propriamente, questo esercizio intellettuale è riconosciuto? Per risolvere questo problema Averroè si rifà alla teoria esposta da Aristotele nei *Topici* (I-I) intorno ai sillogismi dimostrativi, dialettici ed euristici. Solo i primi, che derivano da premesse certe ed evidenti, danno luogo alla scienza, e solo le persone di eccezionale levatura, i filosofi di professione, possono argomentare a questo livello. Per quanto riguarda la rivelazione si deve dire che essa è « raccontata » in un linguaggio accessibile a tutti ed è quindi adatta a tutti. I teologi hanno sempre tentato di chiarire il significato delle allegorie del testo sacro e ne sono sortite divergenti, e tra loro polemiche, interpretazioni. Questo esito è del tutto naturale poiché i teologi sono a mezza strada tra la gente comune e i filosofi: le loro argomentazioni sono « dialettiche » e restano nel probabile e, quindi, danno luogo a divergenze. La divulgazione di questi dissensi dà luogo alla divisione in sette e alle lotte religiose: l'interpretazione dialettico-teologica è quella che compromette la pace religiosa. Viceversa è l'esegesi della rivelazione fatta dai filosofi che consente di raggiungere la verità, anche se essa non deve essere divulgata perché le conseguenze sarebbero negative. Quello che nella Scrittura è detto senza preoccupazione teorica, nella filosofia giunge a razionale chiarezza: ma se venisse divulgato otterrebbe il risultato negativo di compromettere la fede religiosa. La gente comune non ha che da continuare a credere alla rivelazione: a questo modo filosofia e religione, ciascuna nel proprio ambito, possono coesistere in piena armonia e garantire la pace religiosa. L'una garantisce la vita civile e l'equilibrio dei costumi, l'altra rappresenta il livello più alto cui può giungere la vita dell'uomo. Tutte le verità conoscibili dipendono dalla ragione e possono essere stabilite dagli argomenti dimostrativi della filosofia. La religione non è tramite di alcuna verità e soprattutto non ha nulla da insegnare alla ragione che questa non possa scoprire da sola²¹. La concezione della creazione e la volontà insondabile di Allah sono immagini che si adattano al modo di credere comune, paradiso ed

²⁰ L. GAUTHIER, *Ibn Rochd*, Paris 1948, pp. 17-46. Queste tesi, forse più sfumate, compaiono anche nella Introduzione che G. F. HOURANI ha premesso ad AVERROES', *On the Harmony of Religion and Philosophy*, London 1961; lo scritto sempre di G. F. HOURANI, *Ibn Ruschd' defense of Philosophy*, in *The World of Islam*, ed. by G. KRITZEEK and R. BAYLY WINDER, London 1959, pp. 145-158, non contiene nulla che non sarà detto meglio nella introduzione cit.

²¹ L. GAUTHIER, op. cit., pp. 34-35.

inferno sono simboli fantastici e per la ragione non esistono misteri. Esistono certamente oggetti di fede, gli argomenti religiosi ad uso dei fedeli, oppure comandamenti morali, che non sono attingibili dalla ragione: ma questo significa solo che, per loro natura, essi non consentono un discorso scientifico che li « tematizzi ».

Noi sappiamo che dei testi averroisti, di cui sulla scorta del lavoro del Gauthier abbiamo indicato i temi fondamentali, non è stato possibile reperire una tradizione latina e che Bruno, come tutti i pensatori occidentali, poteva ricorrere soltanto alla *Destructio* e al commento ad Aristotele. Cercheremo di vedere ora di notare in che misura questi temi averroistici conservino una valenza simile a quella della fonte originaria e in che misura invece subiscano una metamorfosi genericamente occidentale, ma in modo piú specifico bruniana. A questo proposito il Nardi, nello studio già citato, scrive:

Per trovare un aperto sostenitore della dottrina averroistica (...) bisogna lasciarci dietro l'averroismo cristiano, ormai travolto dalle rovine dell'aristotelismo, e arrivare a Giordano Bruno. Di tutte le dottrine questa (*quella del rapporto tra filosofia e religione*) dovette sembrare al tormentato spirito del Nolano la sola veramente degna di sopravvivere alla dissoluzione dell'aristotelismo averroistico, come la sola capace di ristabilire la pace religiosa, superate le diatribe teologiche, sotto il libero impero della filosofia.

In effetti il motivo della pace religiosa garantita da una filosofia che non vuole diventare credenza generale, e che, anzi, teorizza la legittimità del culto religioso positivo, e la polemica contro i « teologi » che danno dissenzienti interpretazioni dei dogmi religiosi sono motivi che trapassano in Bruno. Il secondo anzi ha un suo riscontro proprio nelle pagine della *Cena delle Ceneri* che stiamo esaminando²². Ciò che manca in Bruno è la corrispondenza con Averroè su un punto egualmente importante, quello relativo alla legalizzazione della filosofia sulla base della Scrittura: ciò non è dovuto solo al fatto che Bruno non conosceva di fatto questo tipo di problematica averroista che appare fondamentalmente nel *Trattato decisivo*, ma soprattutto al fatto che Bruno era un filosofo occidentale estraneo alle modalità intellettuali del pensiero arabo e, in particolare, un filosofo che, ispirandosi al neoplatonismo, riteneva che la legalità della filosofia, derivasse tutta dal « lume naturale » e quindi fosse il livello piú elevato in cui, nel pensiero umano, l'essere

²² *Dial. it.*, pp. 125-126.

giunge alla comprensione di se stesso²³. Parallela a questo punto è la mancanza in Bruno di un'eco teorizzata della concezione averroista per cui il privilegio nella esegesi delle metafore del linguaggio della Legge vada riconosciuto ai filosofi. Quando Bruno interpreta testi biblici a livello della filosofia naturale lo fa con lo stesso spirito con cui interpreta l'eredità presocratica o i testi ermetici o i poeti: sono documenti di un'antica sapienza che devono essere rivelati nella loro piena verità. È il concetto sincretistico di una « prisca veritas » che agisce in Bruno, non l'idea di un privilegio esegetico concesso ai filosofi ed esso non ha niente a che vedere, come a qualcuno era parso, con la concezione protestante del libero esame.

Ora che abbiamo preso le più macroscopiche distanze rispetto ad Averroè, vediamo quali metamorfosi storiche hanno o non hanno subito gli altri motivi averroistici. Abbiamo già avuto occasione di stabilire come Bruno ricuperi a livello di una concezione pneumatica dell'immaginazione, nel concetto di *species phantastica*, la teoria averroistica dell'inferno come immaginazione che deriva dal senso comune. Riguardo poi al concetto della « praticità » della religione, il motivo originario averroista subisce in Bruno un doppio trapianto: l'uno sul terreno di una miscredenza che ha le sue origini nell'estensione al Cristianesimo delle argomentazioni classiche dell'evemerismo, nel filone dell'averroismo « volgare » relativistico e iconoclasta, nella concezione magica di Mosè e del Cristo. L'altro trapianto avviene su un terreno diverso che è quello della valorizzazione della religione come istituto morale che accanto alla norme giuridiche, garantisce la vita etica della statualità. Questo non vuol dire però che qualsiasi religione sia buona purché consenta la vita della « potenza » dello stato, ma

tanto le leggi e giudizi son lontane dalla bontà e verità di legge e giudizio, quanto se discostano dall'ordinare ed approvare massimamente quello che consiste nell'azioni morali degli uomini a riguardo degli altri uomini²⁴.

²³ C. HERNANDEZ, *Etica de Averrois*, in « Revista portuguesa de filosofia » II, 1961, p. 127 ss., sostiene che l'idea averroista del sapere come fine fu spogliata dai continuatori occidentali di Averroè del sedimento religioso che vi era nel filosofo arabo e così divenne la teoria dell'autonomia della filosofia. Il sedimento era musulmano — sostiene l'Autore — e i continuatori si muovevano in un ambiente cristiano: solo tenendo presente questo scarto spirituale diviene concepibile che la dottrina di Averroè, da questo punto di vista, costituisca un elemento importante del pensiero del Rinascimento.

²⁴ *Dial. it.*, p. 657.

Questo significa che la religione è un istituto oggettivo del progresso morale, ma anche che esiste un metro oggettivo per misurare l'efficacia e la bontà delle religioni: in stima e considerazione debbono essere tenuti

color che fanno tempî a' dei, aumentano il culto ed il zelo di tale legge e religione per quale vegna accesa la magnanimità ed ardore di quella gloria che s'èguita dal servizio della sua patria ed utilità del geno umano ²⁵.

L'interpretazione « averroistica » della Lex ha quindi il suo epilogo in una posizione di pensiero in cui convive in piena armonia una miscredenza libertina e una concezione morale e politica della religione la quale deve aiutare la legge dello stato a mantenere e ad incrementare i beni naturali del genere umano ai quali ciascuno aspira.

Il tema averroista della pace religiosa e del continuo pericolo che essa corre per le insidie delle concorrenziali interpretazioni dei teologi trova anch'esso una sua rinascita nel pensiero bruniano e quindi la sua metamorfosi. La pace religiosa per Bruno è certamente un bene che va a profitto del « geno » umano: e nello *Spaccio* sono i teologi protestanti coloro che, non solo compromettono l'equilibrio sociale ma anche ingenerano tra loro stessi l'abitudine alla controversia e alla lotta:

ed in tutto il resto del mondo e di secoli non appare tanta discordia e dissonanza, quanto si convence tra loro. Per ciò che tra diece mila di simil pedanti non si trova uno che non abbia un suo catecismo formato; se non pubblicato, al meno per pubblicare quello che non approva nessuna altra istituzione che la propria, trovando in tutte l'altre che dannare, riprovare e dubitare (...) ²⁶.

Siamo partiti dalla constatazione che la fonte letteraria fondamentale del passo della *Cena* in cui si nega valore teorico alla « filosofia naturale » della Bibbia era certamente la *Destructio destructionum* di Averroè, e, seguendo la linea di dissoluzione, o meglio di risoluzione, dei motivi averroistici, ci siamo ritrovati nel cuore della concezione bruniana della religione come istituzione morale, la cui bontà consiste nella sua aderenza a quelle leggi naturali che nel consorzio umano devono essere moderate e dirette dalla ragione e al centro di quella polemica antiprotestante che più volte abbiamo incontrato.

²⁵ *Ibidem*, p. 659.

²⁶ *Ibidem*, pp. 661-662.

L'originaria concezione averroistica diveniva così in Bruno una modalità di pensiero per concepire in generale il rapporto tra religione e filosofia e, probabilmente, in particolare, il rapporto tra la propria elaborazione filosofica e il cattolicesimo gallicano al quale il Nolano pensava come una religione regolata da « padri e pastori di popoli » (per usare il linguaggio del *De l'Infinito*) i quali concederanno ai filosofi piena libertà di speculazione ben sapendo che « gli veri, civili e ben accostumati filosofi sempre hanno faurito le religioni »²⁷. Il ricorrente motivo bruniano intorno alla positività della concezione cattolica dei meriti, la quale presenta il benefico effetto di ottenere positivi comportamenti sociali, è la misura storica del « controriformismo gallicano » di un filosofo miscredente che si trova all'opposto dell'idea calvinistica di una pura e vera religione « à sçavoir la foy conjointe avec crainte de Dieu non faincte »²⁸.

²⁷ *Ibidem*, p. 387.

²⁸ CALVIN, *Institution de la religion chrétienne*, Paris 1936, t. I, p. 50.

2. - LA « RENOVATIO » RELIGIOSA E POLITICA.

Nel suo studio sulla filosofia di Bruno, Herman Brunnhofer scriveva a proposito dello *Spaccio*:

È questo uno degli scritti piú sorprendenti della letteratura mondiale: esso contiene la filosofia della religione di Bruno nella forma di un singolare romanzo eroico (...) ¹.

A distanza di molti anni dall'opera del critico tedesco crediamo che si possa senz'altro confermare che il tema predominante dello *Spaccio* è quello della « riforma » religiosa.

Tutti quei, ch'hanno giudizio naturale — disse Apolline — giudicano le leggi buone, perché hanno per scopo la pratica; e quelle in comparazione son migliori, che donano miglior occasione a miglior pratica: perché de tutte le leggi altre son state donate da noi, altre finte da gli uomini, massime per il comodo de l'umana vita; e per ciò che alcuni non veggono il frutto de lor meriti in quella vita, però gli vien promesso e posto avanti gli occhi de l'altra vita il bene e il male, premio e castigo, secondo le lor opere ².

Ecco, riassunti felicemente, i temi di quella particolare forma di « averroismo » religioso che caratterizza il pensiero di Bruno. Le *Leges* sono molte: e qui s'innestano sulla medioevale tradizione delle tre *Leges* i primi studi comparati sulle religioni del tipo di quello che si ritrova nella *Vicissitude* di Le Roy e la nuova situazione « psicologica » europea nei confronti della religione dopo lo scisma protestante. È un clima intellettuale che, sotto questo aspetto, prelude alla posizione del *Colloquium heptaplomeres* di Bodin.

Ogni *lex* è stata fondata da uomini che erano « pastori di popoli »:

¹ H. BRUNNHOFER, *Giordano Bruno's Weltanschauung und Verbängnis*, Leipzig 1882, p. 44. Credo di dover dire che nella decisione a dare luogo ad un'indagine del tipo che qui propongo ha avuto una sua suggestione il capitolo di quest'opera *Bruno's Geschichtsphilosophie*, pp. 201-212.

² *Dial. it.*, p. 625.

Maometto come Ermete Trismegisto, Zoroastro come Cristo. Qui il sincretismo cristiano ficiniano-pichiano si dissolve in una prospettiva evermeristica che viene applicata anche al Cristianesimo: è la stessa posizione che noi abbiamo già veduto nel *Sigillus*. Ovviamente è questo il solo elemento « scandaloso » perché il dire che « quasi tutti gli antichi legislatori che diedero leggi ai popoli fecero intendere che fossero inviati da Dio » — così come scrive per esempio Le Roy³ — è un luogo comune della polemica patristica contro la religione pagana. Questa posizione però non si conclude con una beffarda miscredenza, ma con un problema: quello di definire quale *lex* sia la più idonea a garantire una migliore vita associata. In questa prospettiva il concetto di peccato deve essere ricondotto a quello di reato che offende l'equilibrio sociale, reato che è tanto più grave quanto più s'indirizza nei confronti del corpo sociale inteso come collettività che è sottomessa ai medesimi valori⁴. Anche l'intenzione buona senza un'adeguata realizzazione non ha alcun significato positivo: « le giustizie interiori non sono giustizie senza la pratica esterna ». Coloro che si fanno portatori di una legge falsa sono « geni perversi ed inimici del tranquillo e felice stato umano ». L'obiettivo etico da realizzare nel mondo è quindi una condizione « felice », cioè un equilibrio sociale che sia in grado di soddisfare quelle che sono le naturali tendenze degli uomini e di tener conto delle loro naturali differenze.

In questo senso la decisione intorno a quale sia la religione migliore avviene in ordine agli stessi criteri generali che fondano la legge civile e la funzione dello stato. Nessuna legge (e qui per legge si intende quella giuridica) deve essere accettata se non è ordinata « alla pratica del convitto umano » e se non dà « frutti utili e necessari alla conversazione umana »⁵. Bruno polemizza duramente contro la figura del principe che adopera il potere politico per la propria potenza e per il proprio interesse con provvedimenti violenti ed iniqui nei confronti dei sudditi. Il machiavellismo è sempre temperato dall'aristotelismo politico. Il vero principe è infatti generoso, magnanimo ed è il garante di una legge sociale la quale « ha per madre la Sofia e per padre l'intelletto razionale »⁶; la legge infatti è la realizzazione mondana della Sofia, cioè il tentativo di riprodurre nel mondo quello che è l'ordine filosofico dei principi

³ L. LE ROY, op. cit. p. 89.

⁴ *Dial. it.*, p. 657.

⁵ *Ibidem*, p. 654.

⁶ *Ibidem*, p. 622.

naturali: « per questa gli precipi regnano, e li regni e repubbliche si mantengono »⁷. Se lo scopo della legge è la « civile conversazione » i suoi contenuti devono realizzare la migliore comunità sociale

a fine che gli potenti siano sostenuti da gli impotenti, gli deboli non siano oppressi da gli piú forti, sieno deposti gli tiranni, ordinati e confirmati gli giusti governatori e regi, siano faurite le repubbliche, la violenza non inculche la ragione, l'ignoranza non dispregge la dottrina, li poveri sieno agiutati da ricchi, le virtudi e studii utili e necessari al commune sieno promossi, avanzati e mantenuti; sieno esaltati e remunerati coloro che profittaranno in quelli; e gli desiosi, avari e proprietari sieno spreggiati e tenuti a vile. Si mantegna il timore e culto verso le potestadi invisibili; onore, riverenza e timore verso gli prossimi viventi governatori; nessuno sia preposto in potestà, che medesimo non sia superiore de meriti, per virtude ed ingegno in cui prevaglia (...) ⁸.

Questi ideali politici non sono ovviamente solo bruniani, ma, come ha mostrato F. A. Yates, erano quelli del gruppo intellettuale francese che circondava Enrico III di Valois ⁹. In questo ambiente la preferenza per il regime monarchico si temperava con una concezione antitirannica e l'azione del sovrano aveva la sua regola oggettiva nella legge; sul problema della ricchezza veniva adottato un aristotelico « giusto mezzo » come criterio di una distribuzione dei beni che evitasse le ingiustizie piú clamorose. Sono temi che correvano nei dibattiti dell'Accademia del Palazzo e che si ritrovano nell'opera di Bartolomeo Delbene, *Civitas veri*, che costituisce una sorta di « summa » di quell'esperienza di cultura ¹⁰.

La religione migliore tra tutte è dunque quella che affianca questa prospettiva politica: ciò può spiegare come avvenga che Bruno dopo aver scritto le pagine blasfeme contro la figura del Cristo-Orione, cioè la figura del Cristo « paradossale », anti-mondano e calvinista, poco dopo

⁷ *Ibidem*, p. 652.

⁸ *Ibidem*, p. 653.

⁹ F. A. YATES, *The French Academies* ecc., cit., *passim*, la cui indagine è fondamentale per questi temi.

¹⁰ *Civitas veri sive morum* BARTOLOMEI DELBENE patricii florentini..., Parisiis MDCIX (copia usata B. M., 837, n. 2). Per rendersi conto di quanto in Bruno trapassassero i motivi della cultura cattolico-realista può essere sufficiente dell'opera del Delbene prendere in considerazione il *Dies duodecimus, de iustitia publica sive legitima eiusque extremo iniustitia*, pp. 160-164, dove la contrapposizione tra giustizia e tirannide appare esattamente negli stessi termini di Bruno e della tradizione aristotelica.

faccia deliberare a Giove che il centauro Chirone, cioè sempre il Cristo, rimanga nel cielo che egli ha riformato:

Abbia detto io medesimo contro Chirone qualsivoglia proposito, al presente io mi ritratto; e dico che, per esser Chirone centauro uomo giustissimo, che un tempo abitò nel monte Pelia, dove insegnò ad Esculapio de medicina, ad Ercole d'astrologia e ad Achille de citara, sanando infermi, mostrando come si montava verso le stelle, e come gli nervi sonori s'attaccavano al legno e si maneggiavano, non mi pare indegno del cielo (...). E perché l'altare, il fano, l'oratorio è necessarissimo, e questo sarrebe vano senza l'administrante, però viva, qua rimagna e qua perseverare eterno, se non dispone altrimenti il fato ¹¹.

L'indispensabilità della religione come prassi educativa è il solito motivo « averroista », e il Cristo che resta in cielo è quello del cattolicesimo politico francese che teorizzava le buone opere, che considera la musica, nella tradizione pitagorico-neoplatonica, come terapia dell'anima, che ha accolto il copernicanesimo con interesse, che non condanna le pratiche astrologiche e che, infine, lascia piena libertà ai filosofi di indirizzare il loro pensiero secondo il « lume naturale ». Il Cristo che rimane nel cielo bruniano è dunque quello di un cattolicesimo neoplatonico e sintetistico: è caratteristico che nello *Spaccio* subito dopo queste pagine venga il celebre elogio ad Enrico III e alla sua politica di pace, contraria sia ai riformati calvinisti, sia ai « papisti » e filo-spagnoli della Lega cattolica. Vi è una perfetta corrispondenza tra le virtù del Cristo che permane nel cielo e l'elogio che Bruno fa dei cattolici rispetto ai protestanti:

li quali, se non son perfetti, né cossí buoni come denno, non saranno però (...) perversi e perniciosi al mondo; ma piú tosto necessari alla republica, periti ne le scienze speculative, studiosi de la moralitate, solleciti circa l'aumentar il zelo e la cura di giovar l'un l'altro, e mantener il convitto (a cui sono ordinate tutte leggi), proponendo certi premii a' benefattori, e minacciando certi castighi a' delinquenti ¹².

Se dopo questa analisi dovessimo rispondere al quesito di quale sia la religione migliore tra tutte le *Leges*, essa è proprio questo tipo di cattolicesimo che mantiene inalterata la concezione positiva sui meriti che derivano dalle azioni buone e che, in questa prassi, realizza l'idea

¹¹ *Dial. it.*, p. 825.

¹² *Ibidem*, pp. 624-625.

di una religione come educazione degli uomini comuni. La verità di questo tipo di « legge migliore » non riposa certamente sulla rivelazione, ma sulla filosofia nolana che riconosce i diversi livelli della funzione sociale della religione e dell'ufficio conoscitivo della filosofia. In questo periodo del pensiero bruniano vi è quindi una unilaterale identificazione della buona religione con una religione storicamente vivente e il *pendant* di questa identificazione è l'atteggiamento irriducibilmente polemico nei confronti dei protestanti che distruggono sia la funzione storica delle religioni, sia l'unità politica dello stato, sia la pace a causa della proliferazione delle loro sette.

Non dobbiamo tuttavia dimenticare, anche se questo motivo può sembrare più in ombra, che questa identificazione è resa possibile perché a Bruno l'esperienza politica della monarchia francese, delle sue leggi e dei suoi istituti, pare la realizzazione di quell'ideale naturalistico della politica che egli, come presupposto delle leggi dello stato, vedeva soprattutto in Aristotele¹³, e che si accordava molto bene con la sua stessa prospettiva naturalistica. Una religione che, nei principi che la regolano, tende ad identificarsi con la stessa legge dello stato, e, quindi, in polemica sia con la religione come esperienza interiore dei protestanti che con la religione politica del Papato, tende a divenire religione di stato. L'indifferenza nei confronti del corpo dottrinale cristiano, e l'accentuazione, viceversa, della funzione sociale delle credenze religiose conduceva in questa direzione. In questo quadro, dove i valori da salvaguardare sono quelli della natura, i meriti sono quelli che derivano dall'utile sociale, le virtù sono quelle che accendono l'animo a questi scopi, e lo stato appare il promotore collettivo di questa Etica, si incontra, con un modello storico esemplare, quello del popolo Romano per il quale

mentre fu tale la lor legge e religione, tali furono gli lor costumi e gesti, tal è stato lor onore e lor felicitade¹⁴.

Sull'importanza dell'identificazione di potere politico e potere religioso nella Roma imperiale si sofferma anche Le Roy¹⁵: erano evidentemente « *opiniones communes* » dei « *politiques* » francesi.

¹³ Cfr., per esempio, *Dial. it.*, p. 893, dove Onorio-Aristotele descrivendo la propria fortuna dice: « e con ciò, per esser estinta la cognizione della filosofia, morto Socrate, bandito Platone, ed altri in altre maniere dispersi, rimasi io solo lusco intra gli ciechi; e facilmente possevi aver riputazion non sol di retorico, politico, logico, ma ancora de filosofo ».

¹⁴ *Dial. it.*, p. 660.

¹⁵ L. LE ROY, op. cit., p. 48.

L'attenzione alle pagine dello *Spaccio* in cui Bruno fa l'elogio della religione magica degli Egizi non è certamente nuova, anche se nei piú lontani approcci al problema sfuggiva il significato complessivo che la questione ha in Bruno. In un lontano studio sulla filosofia della religione del Nolano, Fritz Huber scriveva: « È chiaro: Bruno vede nella religione naturale degli antichi Egizi l'illustrazione e la conferma storica della sua propria visione filosofica »¹⁶. Probabilmente oggi questo giudizio va approfondito: nello schizzo « egizio » delle pagine dello *Spaccio* confluiscono sostanzialmente due tradizioni, l'una, quella filosofica dell'ermetismo, l'altra, quella storica, che viene da Erodoto e da Plutarco, oltre ovviamente le tradizionali fonti dell'egizianesimo: Apuleio e Giamblico. L'Egitto, aveva detto Erodoto, « paragonato ad ogni altro paese è quello che ha piú meraviglie e che offre piú opere che non si possa dire »¹⁷. Gli Dei greci derivano da quelli egiziani, i culti orfici, bacchici e quelli pitagorici hanno la loro origine in Egitto¹⁸, la stessa concezione della trasmigrazione dell'anima entro un nuovo corpo è una dottrina egiziana¹⁹. Le notizie sugli animali sacri che riferisce Bruno si ritrovano in Erodoto²⁰. Ma anche se il Nolano non avesse letto nulla delle fonti originali, le notizie che esse davano sul mondo egiziano erano da tempo luoghi comuni della cultura del Cinquecento: lo stesso schema di uno sviluppo delle scienze dall'Egitto alla Grecia lo si poteva leggere in Le Roy²¹, un'interpretazione di tipo neoplatonico del culto di Iside e Osiride la si trova in un discorso all'Accademia di Amadis Jamyn²². È evidente che in Bruno vi è una mistione tra le notizie storiche sugli Egizi e la sua « lettura » dell'*Asclepio*, piú che mai convinto — come tutti al suo tempo — di trovarsi innanzi a un documento fondamentale di quella cultura²³. Ma di questo elogio della cultura egiziana vi sono alcuni elementi tipici forse del solo pensiero di Bruno: l'affermazione che Mosè mago ha imparato la sua

¹⁶ F. HUBER, *Grundlinien einer Religionsphilosophie bei Giordano Bruno*, Neustadt 1902, p. 41.

¹⁷ *Storie*, II, 25.

¹⁸ *Ibidem*, II, 81.

¹⁹ *Ibidem*, II, 123.

²⁰ *Ibidem*, II, 65.

²¹ L. LE ROY, op. cit., p. 112.

²² AMADIS JAMYN, *De la vérité et du mensonge*, in E. FREMY, *L'Académie des derniers valois*, cit., p. 360 ss.

²³ *Dial. it.*, p. 791.

arte dagli Egizi, la concezione secondo cui la stessa Cabala ebraica non è che una derivazione corrotta dalla religione astrologica egizia²⁴, l'utilizzazione del celebre pronostico di Ermete Trismegisto nell'*Asclepio* sulla futura decadenza della religione egizia in chiara funzione anti-cristiana considerata come epoca di « tenebre »²⁵, l'indicazione della magia egizia come un culto religioso fatto di

ceremoni che non erano vane fantasie, ma vive voci che toccavano le proprie orecchie de gli Dei²⁶.

L'Egitto non è solo la vera terra da cui nasce la civiltà, rispetto alla quale gli Ebrei, popolo eletto, non sono che « escremento », ma è il modello positivo di civiltà. È importante notare come l'ermetismo, oltre le altre fonti storiche, divenga lo strumento intellettuale per una visione del « senso » della civiltà in una direzione totalmente anti-cristiana. Questa osservazione renderà certamente meno curiosa la coesistenza dell'*Asclepio* e di Lucrezio nel pensiero bruniano. Siamo in una prospettiva che è certamente qualcosa di molto diverso dalla iniziale assimilazione della cultura « egizia » nel contesto neoplatonico e cristiano.

Dio — dicevano gli Egizi — si comunica a tutte le cose, ma in maniera diversa:

però Marte si trova più efficacemente in natural vestigio e modo di sostanza non solo in una vipera e scorpione, ma ed in una cipolla ed aglio, che in qualsivoglia maniera di pittura o statua inanimata. Così pensa del Sole nel croco, nel narciso, nell'elitropio...²⁷.

Bruno ripete qui i classici temi ermetici: la costruzione delle statue che mandavano voci divine, la concezione degli influssi planetari che si manifestano su ogni cosa vivente, la presenza dello stesso spirito in ogni cosa così che

da certe parti, da certi animali, da certe bestie, da certe piante portano certe sorti, vertudi, fortune, impressioni²⁸.

La religione magica degli Egizi, « la quale è persa »²⁹, era quindi il modello eccellente di religione naturale che contemporaneamente era culto,

²⁴ *Ibidem*, p. 782.

²⁵ *Ibidem*, pp. 784-786.

²⁶ *Ibidem*, p. 778.

²⁷ *Ibidem*, p. 777.

²⁸ *Ibidem*, p. 782.

²⁹ *Ibidem*, p. 784.

operazione utile alla vita dei singoli e della comunità, e derivava da una filosofia vera che credeva a

una semplice divinità che si trova in tutte le cose, una feconda natura, madre conservatrice de l'universo (...) ³⁰.

La religione egizia era quella dell'epoca della luce; oggi, nell'epoca delle tenebre, si vedono « alcuni insensati e stolti idolatri (...) che cercano la divinità (...) ne gli escrementi di cose morte e inanimate » ³¹ e

la loro adorazione si termina ad uomini mortali, dappoco, infami, stolti, vituperosi, fanatici, desonorati, infortunati, ispirati da geni perversi, senza ingegno, senza facundia e senza virtude alcuna; i quali vivi non valsero per sé, e non è possibile che morti vagliano per sé o per altro ³².

La contrapposizione vicissitudinale tra luce e tenebre è un processo di decadenza della Magia egizia nella superstizione cattolica, poiché non v'è dubbio che, nei passi che abbiamo appena citato, Bruno sta irridendo il culto delle reliquie e la venerazione dei santi ³³. La concezione vicissitudinale degli eventi è collegata negli *Eroici Furori* con la vecchia teoria dell'oroscopo delle religioni di Alkindi, Albumasar, Pietro d'Abano ³⁴ e Bruno ne conclude:

Però ora che siamo stati nella feccia delle scienze, che hanno parturita la feccia delle opinioni, le quali son causa della feccia de gli costumi ed opre, possiamo certo aspettare de ritornare a miglior stati ³⁵.

Anche la ripresa di questa concezione era tutt'altro che originale e per citare un autore già considerato, Le Roy, ricordiamo che egli concludeva il suo elogio della magnifica età presente con il timore di prossime grandi catastrofi dovute proprio alla legge naturale della alternanza della luce e delle tenebre. Un tema che era comune, per stare nel-

³⁰ *Ibidem*, p. 781.

³¹ *Ibidem*, pp. 777-778.

³² *Ibidem*, p. 795.

³³ Sulle reliquie cfr. anche p. 792. La polemica sul culto superstizioso dei santi era iniziata molto presto. Al processo di Venezia Bruno racconta di aver suscitato pericolosi sospetti « per aver dato via certe figure ed imagine de Santi e ritenuto un Crocifisso solo ». V. SPAMPANATO, *Documenti*, cit.

³⁴ Sull'oroscopo delle religioni cfr. E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, Torino 1966, vol. I, pp. 171-172.

³⁵ *Dial. it.*, p. 1073.

l'ambito francese, a Pontus de Tyard come a Montaigne³⁶. Unendo la concezione della vicissitudine e quella dell'oroscopo delle religioni, Bruno sta ad aspettare che le congiunzioni degli astri — a cui Bruno presta fede³⁷ — annuncino la rinascita della magia egizia dell'*Asclepio*?

« Convertiamoci alla giustizia dalla quale essendo noi allontanati, siamo allontanati da noi stessi »³⁸, diceva Bruno nello *Spaccio*. Il concetto di una « conversione » alla giustizia e quello del ritorno « a miglior stati » sono in realtà paralleli, e non possono essere considerati senza ricordare la conclusione dello *Spaccio* dove ad Enrico III di Valois è affidata una funzione di pacificazione del mondo in opposizione alle mire espansioniste della Spagna: pacificazione che aveva il suo motto « *Tertia coelo manet* », indicando che il re di Francia, oltre alle due corone di Francia e di Polonia, non intende aggiungerne altre al suo dominio³⁹. L'ascesa al trono di Francia di Enrico III era stata salutata già al passaggio del re a Venezia di ritorno dalla Polonia come simbolo di una « *renovatio* »⁴⁰ e il tema del ritorno dell'età dell'oro per

³⁶ F. SIMONE, *La coscienza della rinascita negli umanisti francesi*, Roma 1949, p. 166.

³⁷ Cfr. *Dial. it.*, p. 812: « Vadano ancora a basso la Turpitudine, la Derisione, il Dispreggio, la Loquacità, l'Impostura; e in quella sedia succeda la Magia, la Profezia ed ogni Divinazione e Prognosticazione, da gli effetti giudicata buona e utile ».

³⁸ *Dial. it.*, p. 610.

³⁹ *Ibidem*, pp. 826-827.

⁴⁰ Cfr. CHARLES YRIARTE, *La vie d'un patricien de Venise au XVI siècle d'après les papiers d'état des Frari*, Paris, s.d., ma 1885², pp. 219-238. L'Autore dà una considerevole bibliografia sia di cronache che di testi letterari e poetici che furono pubblicati in occasione della visita di Enrico III a Venezia. Dal canto nostro tra i molti segnalaremo la *Tragedia* del S. Cl. CORNELIO FRANGIPANI al Christianissimo et Invittissimo Henrico III Re di Francia e di Polonia, recitata nella sala del Gran Consiglio di Venezia, In Venetia appresso Domenico Farri, 1574 (copia usata B. M., 11715, g. 36 [2]), dove ricorre il motivo secondo cui per i francesi dopo le lotte di religione si apre ora (con Enrico III) il ritorno dell'età dell'oro. Motivo che tornerà in forma simile nel *Ballet comique de la royne, faict ai nopces de monsieur le Duc de Joyeuse et Mademoiselle de Vaudemont sa soeur*, par BALTASAR BEAUIOYEULX, Paris 1582 (copia usata B. M., C. 33, l. 3) già studiato da F. A. YATES in *The French Academies* ecc. La tragedia del Frangipani mostra con chiarezza lo stato d'animo con cui Venezia accolse Enrico III e concorda perfettamente con quanto viene affermato da CLAUDIUS DORRONIUS nella sua *Narratio* laddove afferma che l'illuminazione della città poteva simboleggiare l'uscita dalle tenebre alla luce, cit. in F. A. YATES, op. cit., p. 153. Il motivo simbolico cade, com'è naturale, nella celebre storia di ANDREA MOROSINI, *Degli storici delle cose veneziane, i quali hanno scritto per pubblico decreto, t. sesto che comprende i sei secondi libri dell'istorie veneziane latinamente scritte dal senatore ANDREA MOROSINI*, in Venezia MDCCXVII,

indicare la funzione pacificatrice del nuovo re era un luogo comune. Sono tutti temi che, dopo la crisi della nuova guerra di religione, furono destinati a rinascere con Enrico IV nel « mito dell'Ercole gallico »⁴¹. È questo il quadro mentale in cui va situata la concezione bruniana di una nuova età che avrebbe veduto una pacifica supremazia « imperiale » della monarchia francese, il contenimento dell'imperialismo spagnolo, la fine delle eresie protestanti, una riforma religiosa che rispettasse le regole fondamentali del suo « averroismo », e, probabilmente, il riconoscimento della filosofia nolana come la rinascita della antichissima verità che, finalmente, il tempo aveva fatto ritornare alla luce.

Non si può non situare il « lamento » di Ermete Trismegisto nell'*Asclepio* in questo quadro complessivo: così che la magica religione dell'Egitto, « imagine del cielo » e « tempio del mondo », era la rappresentazione dell'età dell'oro della religione. Il protestantesimo era la continuazione dell'età delle tenebre della religione che iniziò con la distruzione da parte dei Cristiani dell'antica religione naturale. Il cattolicesimo riformato, privo delle aberranti superstizioni del culto dei santi e delle reliquie che sono le degenerazioni, l'una del culto degli uomini divini che danno leggi e costumi nuovi agli uomini, l'altra della concezione magica secondo cui ogni cosa vivente ha poteri sulle altre, avrebbe rappresentato il ritorno « storico » dell'antica religione magica. Concezione pratica e « averroistica » della religione e concezione magica coesistono nello stesso pensiero: oggi probabilmente è difficile ripercorrere il cammino mentale che conduce a questa sintesi perché i due termini sono spostati nella concezione delle ideologie e del sapere scientifico. Non dunque un ritorno *tout court* a quella religione egizia che, dice Bruno, è « persa », ma una « renovatio » che abbia al suo centro la concezione del Cristo come Chirone che abbiamo ricordato. Un lungo cammino e una notevole metamorfosi del concetto cristiano-umanistico di « renovatio ».

p. 592: « Aedes ac palatia, quae utrinque, mediam civitatem dirimente freto, assurgunt, ita noctu collucentibus flammis rutilantia, luminibusque vario artificio, et opere contextis elaboratisque ornata inspiciebantur ut prope nova contentione noctis tenebrae ornata inspiciebantur ».

⁴¹ C. VIVANTI, *Lotta politica e pace religiosa in Francia tra Cinque e Seicento*, Torino 1963, pp. 74 ss.

3. - LA FILANTROPIA E LE « LEGES ».

Quattro anni dopo la pubblicazione dello *Spaccio* Bruno, lasciando Wittenberg, scrive un'orazione di saluto in cui Lutero viene paragonato ad Alcide, « tanto ipso Hercule praestantior, quanto faciliore negotio et instrumento majora perfecit »¹, l'unico nell'Europa e nel mondo che abbia agito

pro disponendo indigno et perditissimo seculo ad meliorem et felicior formam, atque statum.

La speranza che il mondo avrebbe avuto una migliore età, speranza che anche i calcoli astrologici di Albumasar confortavano, si tramuta forse nella certezza di un evento compiuto: la riforma luterana? Oppure si tratta solo di un elogio convenzionale, necessario nel lasciare l'Accademia di Wittenberg dopo due anni di permanenza senza contrasti e censure, al contrario di quanto gli era accaduto ad Oxford? La strada dall'Università inglese a quella tedesca l'aveva presa anche il giurista Alberico Gentile, anche se, nel suo caso, per diverse e assai meno travagliate ragioni rispetto a quelle di Bruno, la sua situazione di « tutor » nell'Università inglese non lo soddisfaceva più², ed era stato proprio il Gentile a procurare a Bruno l'incarico di insegnante a Wittenberg³.

F. A. Yates prendendo in considerazione la polemica anti-papista che si trova nell'*Oratio Valedictoria* e nell'*Oratio consolatoria*, questa seconda scritta ad Helmstedt nell'89, nota che la Lega cattolica controllava Parigi dall'86, Enrico III era stato assassinato nell'89, l'ascesa di Enrico di Navarra era ai suoi primi contrastati passi, l'Inghilterra aveva vinto il confronto con la Spagna⁴; una situazione politica ben diversa

¹ *Op. lat.*, I, I, p. 20.

² G. H. J. VAN DER MOLEN, *Alberico Gentile and the Development of International Law, his Live, Work and Times*, Paris-Amsterdam 1937, p. 51.

³ V. SPAMPANATO, *Documenti ecc.*, cit., pp. 85-86.

⁴ F. A. YATES, *Giordano Bruno ecc.*, cit., p. 317.

da quella che all'inizio del decennio aveva fatto da cornice alla bruniana concezione di una « renovatio ». È probabile che anche questi motivi abbiano avuto il loro peso, anche se la trama filosofica che si sottende alla riforma religiosa e politica dello *Spaccio* che s'incarnava nell'opera della monarchia di Enrico III di Valois, non è affatto mutata nelle sue linee generali. Nella *Oratio Valedictoria* dal punto di vista filosofico vi è un punto che è centrale: il processo della cultura ha una linea che inizia con l'Egitto, la Siria e la Caldea, poi la Persia, l'India, i Traci, i Greci

sub Thalete et reliquis Sapientibus. Sexto apud Italos sub Archita, Gorgia, Archimede, Empedocle, Lucrezio. Septimo apud Germanos (...) ⁵.

Tra gli ingegni tedeschi che segnano il culmine di questo processo vi sono Alberto Magno, Cusano, Copernico, Palingenio (che Bruno riteneva tedesco), Paracelso. Questa era sempre stata la linea « storica » della vera filosofia che Bruno aveva eletto. Teniamo presente l'occasione e le circostanze dell'orazione, e quindi escludiamo pure Palingenio e Paracelso e Alberto Magno che non ebbe pari nel « suo tempo ». Fino a Lucrezio vi è tutta la sapienza antica, quella dei paesi orientali e mediterranei, i presocratici e i pitagorici. Poi vi sono Cusano e Copernico, cioè coloro che pongono le condizioni per la nascita della filosofia nolana. Non possono qui non risuonarci le parole con cui Bruno nella *Cena* presenta il suo rapporto con Copernico: se l'astronomo tedesco è degno di lode, che cosa si dovrà dire del Nolano?

Il processo della cultura coincide con la teoria della vicissitudine e la filosofia naturale di Bruno è l'autentica « veritas filia temporis », cioè una verità che il tempo, infine, consente a che venga alla luce. Così che la Germania storica per Bruno è anche la Germania ideale, cioè la terra di Cusano e Copernico nella quale è rinata l'antica filosofia naturale ⁶. E se un simbolo concreto della « renovatio » era stato Enrico III, l'esperienza di due anni di libertà filosofica presso un'Università che l'aveva accolto in modo tale

ut (...) nihil aliud vobis esse potuerim, praeterquam occasio, materia, subjectum, in quo specimen et divitias vestrarum virtutum moderantiae, urbanitatis, et longanimitatis explicaretis (...) ⁷,

⁵ *Op. lat.*, I, I, p. 16.

⁶ *Ibidem*, p. 22.

⁷ *Ibidem*, p. 23.

per Bruno erano certamente sufficienti per trasformare la figura di Lutero da quella di un monaco che la solitudine del convento riempie di umori nefasti, a quella di un uomo che udì « *exagitantem divinum spiritum* ». E noi sappiamo che, nella pneumatologia bruniana, tali uomini sono i conduttori di popoli e i positivi fondatori di religioni. Anche nella trama dell'orazione, che non può non avere aspetti occasionali, ritornano i temi tipici del pensiero bruniano, così che se il Nolano avesse dovuto rifare il suo storico elenco dei pastori di popoli, avrebbe dovuto senz'altro aggiungervi Lutero. E del resto, qual è l'elogio più grande che egli fa ai principi tedeschi se non quello di essere nella migliore tradizione dei principi che come i « Trismegisti » egizi uniscono in loro potere politico e religioso e studio dell'astronomia? ⁸. In mancanza di altre prove, alla questione se Bruno, nella Germania luterana, avesse in animo di fondare una setta filosofica ⁹, non daremmo una fiducia maggiore a quella che consente di ritenere che il suo insegnamento avesse riscosso un certo successo e che quindi avesse degli appassionati seguaci. L'esperienza tedesca ha invece certamente questo di profondamente positivo: essa contribuisce notevolmente a modificare il giudizio sulla Riforma che nel periodo londinese risentiva direttamente delle polemiche anti-calviniste dei « *politiques* » francesi. Ne derivava quel giudizio, che conosciamo, secondo cui il protestantesimo è la negazione dell'essenza stessa della religione come educazione morale dei popoli. Nel mentre declinava storicamente il disegno di una pacificazione europea sotto la monarchia francese, prendeva corpo l'immagine del luteranesimo come una *lex*, nel senso che aveva questa parola nel particolare « averroismo » bruniano, che si adattava bene alla vita di alcuni popoli ed era in grado di promuovere la vita sociale e culturale. Se Oxford era il simbolo della decadenza filosofica dei « riformati », Wittenberg era il simbolo del fatto che il luteranesimo consentiva la promozione di quegli studi che, come Bruno aveva sostenuto nello *Spaccio*, devono essere favoriti nelle repubbliche « bene ordinate ».

Se noi non teniamo presente questa dialettica presente nel pensiero di Bruno tra alcune sue macro-categorie, quella di *Lex* per esempio, e i contenuti storici determinati che ad esse ineriscono, rischiamo sempre, al limite, o di dissolvere il suo pensiero filosofico in una troppo deter-

⁸ *Ibidem*, p. 18.

⁹ A. MERCATI, *Sommario del processo di Giordano Bruno*, Città del Vaticano 1942, p. 61.

minata contingenza, o di non cogliere bene le linee del suo sviluppo all'interno di alcune fondamentali costanti teoriche. Più che l'*Oratio Valedictoria* è messa in risalto nelle ricostruzioni del pensiero di Bruno la dedica a Rodolfo II degli *Articuli centum et sexaginta adversus mathematicos atque philosophos*, un'opera pubblicata qualche mese dopo l'*Oratio valedictoria*. È consuetudine intendere questa dedica come il messaggio più tipico della difesa bruniana della libertà filosofica e della tolleranza religiosa. Vedremo se, e in che limiti, sia possibile mantenere questo giudizio.

Il primo elemento che collega queste pagine con tutta l'esperienza filosofica di Bruno è la divisione tra religione e filosofia. La religione è una prassi educativa che interessa i popoli, la filosofia è un esercizio « eroico » che ha la sua legittimazione nel « lumen naturale » di cui è dotato il filosofo. Questo schema ripete esattamente quanto Bruno aveva già sostenuto nel periodo londinese: la gnoseologia erotica degli *Eroici Furori* contiene tutti gli elementi che fondano come « diritto naturale », la libertà filosofica; così come la teoria « averroistica » delle « leges » è alle spalle della concezione della religione. Quando Bruno sostiene che il filosofo andrebbe contro la « humanae libertatis dignitatem » se si sottomettesse a opinioni già consolidate, mentre sarebbe « stupidissimum » credere secondo la consuetudine, irrazionale andare di comune accordo con quello che crede la maggioranza, svolge temi che aveva sempre già sostenuto. Ciò che di nuovo forse si può percepire in queste pagine è il tentativo di costituire come un diritto naturale, che deve essere riconosciuto dalle *actoritates*, quella libertà al pensare filosofico che, metafisicamente, è garantita dalla elargizione della capacità intellettuale che la natura offre agli « eroici ».

Divinoque muneris, quo nos non ut caeci — scrive Bruno —, sed uti caecorum duces ordinati sumus, inque hoc humanae Reip. corpore inter eos adnumeramur, quibus munus atque vices (...) oculorum tenere praecipitur, et negotia veritatis atque lucis pro viribus agere est iniunctum: vel in eo saltem gradu sumus, ut pro parte Reip. animi nostri civitatem hanc a tyrannide patrum illorum atque huiusce generis militiae principum tueamur. Ubi eam legis severitatem vigere volumus, ut ratio tum vera, tum necessaria requiratur, nullaque viri quantunlibet excellentis et illustris autoritas pro argumento valeat ¹⁰.

Una posizione come questa non può tuttavia essere assimilata alla concezione della « libertà della coscienza ». La contestazione del principio

¹⁰ *Op. lat.*, I, III, pp. 5-6.

d'autorità avviene in nome del « grado » che i filosofi occupano nella scala naturale, concezione nella quale confluiscono averroismo e platonismo, l'averroismo che distingue filosofia e *lex* e che, insieme al platonismo, stabilisce la differenza naturale tra gli uomini. Il problema è che sul piano civile venga riconosciuto quello che è un privilegio naturale. L'ordine politico deve riprodurre l'ordine, e quindi la differenza, della natura. Il concetto di libertà di coscienza nasce viceversa sulla base dell'esperienza religiosa, sul presupposto di un'eguaglianza umana nei confronti di Dio e sulla impossibilità che un'*auctoritas* terrena si costituisca come il tramite assoluto del fondamentale rapporto tra uomo e Dio. Nessuna di queste condizioni è mai esistita nel pensiero del Nolano, e la libertà filosofica di cui parla Bruno è molto più simile alla « inconsapevole tentazione di configurare nel quadro di una restaurata potenza assoluta del monarca la libertà di coscienza come privilegio »¹¹. Sull'*inconsapevole* avremmo dei dubbi, ma questo atteggiamento tipico della posizione dei *politiques* francesi, ci pare sia quello che deriva dai dialoghi londinesi e che, nelle sue linee generali, quattro anni dopo non sia modificato. Del resto lo prova lo stesso atteggiamento bruniano nei confronti della religione che è, come nello *Spaccio*, educazione dei popoli; anche se l'esperienza storica e personale del luteranesimo, oltre che il fallimento della politica di Enrico III, ha tolto di mezzo la concezione del protestantesimo come religione « degenerata » e ha fatto rientrare la dottrina riformata tra le numerose e « averroistiche » *leges* che governano i diversi popoli.

Ciò che non v'è più in primo piano è l'idea di un cattolicesimo politico come religione universale, incarnazione totale della *Lex*, ma piuttosto si prendono in considerazione le diverse *leges*, come tutte capaci di svolgere il loro compito a patto che, nei loro principi, rispettino i fondamenti naturali della convivenza umana. Il contenuto morale che dà un valore alla religione è il medesimo dello *Spaccio*, cioè eguale è rimasto il giudizio filosofico sulla religione; ciò che è mutato è la prospettiva storica e politica che tiene conto di un pluralismo religioso e quindi articola in una forma diversa il problema della « renovatio ». Il fanatismo religioso di tutte le sette, afferma Bruno, ha condotto a tal punto che, « contra omnem rationem, statum, atque naturam, ius item gentium et consequenter verum Dei optimi ordinem rebus inditum », la *lex amoris*

¹¹ V. DE CAPRARIIS, *Propaganda e pensiero politico in Francia durante le guerre di religione*, Napoli 1959, p. 193.

longe lateque diffusa nusquam servata iaceat, quae non ab unius gentis cacodaemone, sed certe a Deo omnium patre profecta, ut pote naturae universali consona, generalem edicit philanthropiam (...) ¹².

Fondamento della vita sociale è dunque la *lex amoris* che — come aveva già veduto con chiarezza il Corsano — non è affatto una ripresa del tema evangelico, ma è il vincolo naturale di tutti gli esseri. Dalla « *lex amoris* » deriva la « *filantropia* »; la società civile deve riprodurre quello che è un ordine naturale, quindi deve avere come oggetto della propria costituzione il bene comune. Anche il concetto di « *filantropia* » non è nuovo, perché lo si ritrova nello *Spaccio* con il medesimo significato. Quando viene decisa la cacciata di Triptolemo, Giove dice:

Alla cui sedia succeda, se cossì pare a voi ancora, dei, la Umanità, che in nostro idioma è detta la dea Filantropia (...) ¹³.

Il fine dell'Etica — per usare il linguaggio di Bruno — è quindi del tutto identico a quello dello *Spaccio*, e la critica generalizzata al fanatismo delle sette è l'estensione della critica ai « *pedanti* » calvinisti che della religione — diceva Bruno — avevano perduto di vista lo scopo sociale primario. L'osservanza di una religione deriva quindi da due elementi, l'uno che essa corrisponda agli scopi morali tipici della *Leges* e quindi non faccia questione di controversie dottrinali, l'altro che essa sia la religione che deriva dalla tradizione del paese e del popolo. La « *tolle- ranza* » bruniana nasce dunque da un doppio motivo: tutte le religioni paiono buone se esse corrispondono al loro scopo, che è identico per la religione degli Egizi, per quella dei Romani, come per quella di Lutero, nessuna religione è filosoficamente vera. Ancora una volta a determinare l'andamento del pensiero bruniano sono due componenti filosofiche: l'averroismo religioso per un verso e la concezione politica aristotelica dall'altro, intesa come modello degli scopi del potere del monarca o, nel caso di Venezia, della repubblica. Esistono dei beni che sono comuni a tutto il genere umano e che ciascun vivente percepisce in se stesso come « *philautia* »: la comunità politica è il modo per tradurre in legge sociale questa legge naturale, la religione è uno strumento fondamentale per realizzare questo medesimo scopo.

In questo senso la riforma di ogni religione degenerata rispetto al suo fine passa necessariamente per una riforma politica, e la pace reli-

¹² *Op. lat.*, I, III, p. 4.

¹³ *Dial. it.*, p. 748.

giosa è un bene in quanto consente al potere politico di adoperarsi a quegli scopi di pubblica utilità a cui esso è preposto. Bruno certamente innestava questi temi nel quadro della sua filosofia com'è chiaro dal concetto di *lex amoris*, ma sono esattamente gli stessi temi che in Francia rendono sempre meno popolare la guerra di religione dopo la morte di Enrico III, preparano il terreno psicologico e morale per l'ascesa di Enrico di Navarra, e rendono comprensibile e priva di scandalo per i piú, la sua conversione religiosa.

Per quanto riguarda Bruno, nel suo lessico vi è un termine che finora non avevamo incontrato: « *ius gentium* ». È molto probabile gli fosse derivato dal rapporto a Wittenberg con Alberico Gentile che conosceva già a Londra e col quale probabilmente aveva in comune piú cose di quante non si sappia, dato la comune amicizia con il Sidney¹⁴.

Jus gentium — scriveva il Gentile nelle sue *Lectionum et epistularum quae ad ius civile pertinent* — est eius, quod naturalis ratio omnibus hominibus commune constituit. Non natura constituit sed natura cum ratione¹⁵.

Era un concetto del quale non era affatto difficile il trapasso in Bruno.

L'analisi delle opere inedite in merito al problema religioso, che abbiamo avuto modo di compiere in piú circostanze nel corso di questo lavoro, ma soprattutto quanto abbiamo trattato del problema del profetismo, non reca elementi nuovi rispetto alla linea di pensiero che abbiamo messo in evidenza partendo dall'esame delle pagine « averroiste » della *Cena*, fino allo « *ius gentium* » della dedica a Rodolfo II degli *Articuli adversus mathematicos*. Bruno, nell'arco di tempo di sei o sette anni, ha sempre pensato che la religione fosse uno strumento di educazione morale dei popoli, e che il suo compito fosse quello di garantire una convivenza basata sul criterio della promozione civile di ciò che per natura è positivo, al quale doveva essere indirizzata tutta l'azione politica. In questo quadro la religione si veniva a trovare in una posizione di dipendenza dal potere politico: era il modello storico che aveva veduto in Francia e in Inghilterra e che avrebbe voluto vedere ulteriormente potenziato nella Repubblica di Venezia¹⁶. Il continuo richiamo

¹⁴ Cfr. ALBERICI GENTILIS, *De Legationibus, libri tres*, Londini 1585 (prefazione) (copia usata B. M., 594, c. 18).

¹⁵ ALBERICI GENTILIS, *Lectionum et epistularum quae ad ius civile pertinent*, Londini 1583-1584, p. 154, ma in realtà 146 (copia usata B. M., C. 54 e 16, 1-4).

¹⁶ È evidente da quanto afferma il Mocenigo: « Ed un altro proposito mi disse che siccome riputava per soavissima questa repubblica, così non poteva fare

che Bruno fa all'unità del potere politico e del potere religioso, così com'era realizzato dagli Egizi e dai Romani, ha il significato di un *exemplum* del passato al quale i tempi moderni devono ritornare. Il popolo governato da una legge giusta; il principe come avrebbe detto Alberico Gentile, o anche Bodin, che è un « aggregato di diritto » o « *lex animata* »¹⁷; il filosofo — in questa prospettiva — che ha diritto a non subire alcun limite al suo pensiero perché ciò corrisponde al suo rango di uomo naturalmente privilegiato; la religione che con la tecnica spirituale dei premi e dei castighi costituisce una legislazione interiore alle coscienze; la magia che non viene più ostacolata dalle autorità ma considerata come un modo di operare per promuovere prodigi che sono nell'ordine della natura: questa è la dimensione ideale della « civile conversazione » per Bruno.

Stando così le cose può apparire singolare che nella storiografia bruniana sia maturata l'immagine di un Bruno riformatore religioso. Fu il Corsano che, nella sua importante ricerca, avanzò una « ipotesi di lavoro » secondo cui il Nolano nel fare ritorno in Italia nel 1591 avesse inseguito il proposito di farsi promotore di una riforma religiosa. In questo intendimento Bruno sarebbe stato spinto sia dall'elaborazione di un concetto di religione come filantropia, sia dal proprio convincimento di essere in grado, dopo l'apprendistato magico del suo ultimo periodo, di persuadere delle proprie finalità i dirigenti della Repubblica di Venezia o, addirittura, di poter interessare il Papa ad un'opera di riforma che avrebbe dato luogo ad una revisione teologica che ben poco avrebbe tenuto in opera del tradizionale apparato dogmatico, che avrebbe investito gli stessi ordini religiosi, colpevoli di essere al centro di perniciose dispute dottrinali e che, infine, avrebbe riconosciuto il valore pragmatico della prassi liturgica con un parallelo riconoscimento della legittimità della magia¹⁸. Ipotesi brillante che ha avuto una notevole fortuna, sí da essere riecheggiata anche in studi successivi. Tuttavia essa

che non la dannasse a lasciar così ricchi i fratti, e che dovevano fare, come hanno fatto in Francia, che le entrate dei monaster se le godono i nobili, e li fratti mangiare un pocco di prodo », che Bruno avrebbe desiderato un maggiore intervento della repubblica nei beni religiosi. È da notare che una delle costanti della politica economica di Venezia in quel periodo era quella di impedire la formazione di patrimoni ecclesiastici troppo forti, cfr. A. STELLA, *La proprietà ecclesiastica nella Repubblica di Venezia dal secolo XV al XVII*, in « Nuova rivista storica » I (1958), p. 50 ss.

¹⁷ G. H. J. VAN DER MOLEN, op. cit., p. 220.

¹⁸ A. CORSANO, op. cit., p. 287 ss.

nasce sul presupposto che Bruno, negli ultimi anni, avesse elaborato una nuova idea di religione che a noi non è parso di riscontrare, e che ritenesse di essere lui stesso un « mago politico », la quale è un'altra supposizione suggestiva ma manca di prove conclusive. Alla luce di queste ipotesi venivano poi interpretate alcune deposizioni al processo di Venezia: ne risultava così la figura di un Bruno riformatore religioso.

Non è nostro compito qui ricostruire il processo di Venezia, ma ci pare indubbio che il documento centrale a cui si deve fare riferimento per questi problemi è la lettera del Mocenigo del 29 maggio al Tribunale dell'Inquisizione dove il nobile veneziano affermava che Bruno, nelle sue confidenze, gli aveva rivelato che:

(...) questo mondo non poteva durar così, perché non v'era se non ignoranza, e niuna religione che fosse buona; che la Cattolica gli piaceva piú de l'altre, ma che questa ancora aveva bisogno di gran regole; e che non stava bene così, ma che presto il mondo avrebbe veduto una riforma generale di se stesso, perché era impossibile che durassero tante corrottele; e che sperava gran cose su'l re di Navarra, e che però voleva afretarsi a metter in luce le sue opere e farsi credito per questa via, perché quando fosse stato tempo voleva esser capitano; e che non sarebbe sempre stato povero, perché averia goduto i tesori degli altri¹⁹.

Quando gli inquisitori lo interrogarono su questo punto Bruno rispose che non conosceva il re di Navarra, che il re, a suo parere, era calvinista solo per ragioni di potere politico, e che egli sperava, dopo la pacificazione del paese, che Enrico IV lo avrebbe richiamato al suo posto che aveva avuto a Parigi da Enrico III²⁰.

Le due testimonianze sono meno contraddittorie di quanto possa parere. Enrico di Navarra era ormai il vincitore della guerra con i leghisti e le speranze nella sua opera come pacificatore del paese tramite una profonda riforma religiosa erano immense, e rinascevano le antiche prospettive ireniche che in Francia si erano manifestate anche all'indomani del Concilio tridentino. Gli anni successivi, si sa, segneranno la sconfitta storica di questa prospettiva. Ma nel momento dell'ascesa del nuovo re, specie per un osservatore come Bruno, ogni speranza pareva legittima. Sebbene sia difficile andare al di là di questo, si può dire che Bruno sperava, certamente, con un'intensità forse superiore ai suoi mezzi reali, di

¹⁹ V. SPAMPANATO, *Documenti*, cit., p. 66.

²⁰ *Ibidem*, p. 122.

potersi inserire con un rinnovato prestigio nella nuova situazione. Sulla base della denuncia del Mocenigo e sulla base della sua deposizione, possiamo pensare che, al vertice dei suoi pensieri, Bruno riservava per se stesso un ruolo di primo piano in quell'opera di riforma politica e religiosa che avrebbe ridato pace alla Francia, mentre alla piú modesta delle sue speranze riservava la possibilità di tornare a insegnare filosofia a Parigi. In ogni caso Bruno credeva di poter pronosticare che nuovi tempi e favorevoli occasioni di libertà vi sarebbero state per la « filosofia nolana ». Un approfondimento di questi temi condurrebbe ad un discorso sulle ragioni del pericoloso viaggio a Venezia e, piú in generale, sull'andamento del primo processo ²¹.

²¹ F. A. YATES, op. cit., pp. 341-348, sostiene che Bruno quando venne interrogato a Venezia intorno alle sue aspettative nei confronti di Enrico di Navarra « did know more than he told them (gli inquisitori) about Henry of Navarre and his inner confidants (...) ». L'Autrice nota che Bruno aveva conosciuto a Parigi certamente Piero Del Bene dato che gli dedicò due opere, e d'altro canto Piero Del Bene come il fratello Alessandro aveva avuto rapporti assai stretti con Enrico di Navarra. A Padova, inoltre, dove Bruno soggiornò un certo periodo, prima di stabilirsi a Venezia, vi era Pinelli antico corrispondente di Corbinelli « and Pinelli, as the tenor of this correspondence shows, belonged to the Venetian liberals and would, in all probability, at this time have been hoping things from Navarre ». Pinelli, d'altro canto, proprio tramite la corrispondenza con Corbinelli, doveva conoscere abbastanza bene la figura di Bruno. L'Autrice ricorda ancora — sulla base degli studi del Firpo — come in Europa e a Venezia vi fosse un clima di grandi speranze intorno alla eventuale conversione del Navarra e alla sua figura si appuntavano non poche speranze. Il ritorno in Italia del Pucci si inseriva nel quadro di un rilancio di prospettive ireniche che l'ascesa di Enrico di Navarra aveva provocato. Anche il fatto che proprio nel 1591 Patrizi avesse pubblicato la *Nova de universis philosophia* dedicandola a Gregorio XIV e affermando che una tale posizione filosofica piú che azioni violente e repressive avrebbe guadagnato simpatie e successi alla Chiesa di Roma, sta a dimostrare che vi era un clima di grandi aspettative per una nuova politica culturale della Chiesa nel quadro dell'ascesa di Enrico di Navarra e dei problemi che un accordo con il sovrano e con le forze che egli rappresentava avrebbe posto alla Chiesa. L'analisi è molto interessante anche se solo « indiziaria » per quanto riguarda Bruno, ma piú che convalidare l'ipotesi di un Bruno riformatore religioso, sembra portare elementi di conferma a quanto aveva sostenuto N. BADALONI, op. cit., pp. 255 ss. Nella sua disamina l'Autore sostiene che il proposito di Bruno di entrare in rapporto con la Chiesa cattolica — così come risulta dai dati processuali — non sarebbe stato alternativo rispetto alle aspettative nei confronti di Enrico di Navarra, ma rientrava nella medesima prospettiva ideale di chi sperava di poter assistere, in un clima di avvicinamento politico tra il Papato ed Enrico IV, ad una riforma dei rapporti tra la Chiesa e il nuovo potere politico in Francia che liberalizzasse la condizione dei ceti intellettuali. Sicché la venuta a Venezia non sarebbe da connettere con alcun programma personale di riforma, ma solo come la scelta felice di una sede dalla quale Bruno avrebbe potuto seguire gli avvenimenti ed essere eventualmente pronto a prenderne parte. Ultima interessante rico-

Tuttavia questo breve scorcio è forse sufficiente per mostrare come le aspettative di Bruno — improvvisamente proiettate sulla scena del tribunale dell'Inquisizione — non andassero al di là di quella che era sempre stata la concezione della sua « *renovatio* »: un potere politico che abbia il suo perno in un re giusto e magnanimo, la pace religiosa che restituisca alla *Lex* la sua funzione civilizzatrice, il riconoscimento

struzione delle ragioni che avrebbero spinto Bruno a intraprendere il fatale viaggio in Italia è quella offerta da Giovanni Aquilecchia in una nota che presenta due trattati inediti bruniani, le *Praelectiones geometricae* e l'*Ars deformationum*. (G. AQUILECCHIA, *Le lezioni inedite di Giordano Bruno in un codice della biblioteca universitaria di Jena*, « Rendiconti dell'Accad. dei Lincei, Scienze morali », 1962, serie VII, vol. XVII, fasc. 7-12, pp. 463 ss.). Il periodo di composizione dei trattati può essere fissato in questi termini: per le *Praelectiones* « la primavera del 1591, data di pubblicazione del *De Triplici Minimo* », del quale numerose sono le citazioni di passi in versi; per l'*Ars deformationis* « l'autunno dello stesso anno, data di pubblicazione del *De Monade* » al quale si rinvia nel « paragrafo intitolato *Instrumentum deformationum* ». Dunque « se tanto le *Praelectiones* che l'*Ars* presuppongono la divulgazione del *De Minimo*, l'*Ars* presuppone certamente anche la divulgazione del *De Monade*: almeno per il secondo dei due inediti sarà dunque da escludere senz'altro una data di composizione anteriore al rientro di Bruno in Italia » (p. 473). Tuttavia le opere — a giudizio dell'Aquilecchia — presentano così strette connessioni, e, del resto, contro la retrodatazione delle *Praelectiones* al secondo periodo francofortese vi sono valide ragioni che derivano dai modi e dalle ragioni che caratterizzarono quel soggiorno, che appare molto più ragionevole ascrivere all'ultimo periodo di libertà in Italia tra l'agosto del 1591 e il maggio del 1592. Questo risultato storiografico permette di compiere un passo in avanti nel prospettare le ragioni che consigliarono Bruno a tornare in Italia. È noto che prima di sistemarsi in casa Mocenigo, Bruno passò a Padova circa tre mesi: appunto a questo periodo risultano assegnabili i due trattati inediti che riprendono e sviluppano temi matematici del *De Minimo* e del *De Monade*. « A questo proposito va anzitutto ricordato — scrive Aquilecchia — che al momento dell'arrivo di Bruno a Padova la cattedra di matematica di quella università era vacante da oltre tre anni: esattamente dal marzo 1588, data di morte del messinese Giuseppe Moletti che l'aveva ricoperta dal maggio 1577 » (p. 475). Se noi teniamo presente che « l'aderenza formale alle proposizioni euclidee osservata nei due inediti — come già del resto nelle enunciazioni geometriche degli *Articuli* e del *De Minimo* — era atta a figurare tutt'altro che incompatibile con la tradizione dell'insegnamento matematico allo Studio di Padova nel corso del secolo (...) », e se ricordiamo che in realtà Bruno a Padova tenne delle lezioni a un gruppo di studenti tedeschi, appare un'ipotesi del tutto ragionevole che, accanto all'invito ricevuto dal Mocenigo, vi fosse un'altra ragione che può spiegare i motivi del ritorno bruniano in Italia, e cioè l'interesse che egli poteva avere per una sistemazione accademica a Padova. Sistemazione che sarebbe comunque stata pur sempre « un mezzo autorevole di diffusione delle proprie dottrine », mezzo di cui, durante tutta la sua carriera, Bruno fu sempre alla ricerca. Siamo sempre nel campo di ragionevoli ipotesi sullo scopo del viaggio a Venezia e Padova, che però contribuiscono non poco a ridimensionare la tesi sulla « missione religiosa » di Bruno che a noi è parsa non trovare giustificazione proprio nel quadro del suo pensiero.

della libertà ai filosofi che, nella vita civile, autorizzi l'esercizio del privilegio che loro ha concesso l'ordine della natura. Una prospettiva, quali che fossero i suoi fondamenti filosofici tutt'altro che priva di attualità storica. Ma in essa vi erano anche tutte le condizioni, unite alla pubblicizzazione della miscredenza bruniana, affinché, una volta messa in moto la macchina giuridica dell'Inquisizione, con i suoi principi e le sue regole, si potesse giungere alla tragedia del Campo dei Fiori.

4. - « CIVILITATE » E « AUMENTO DEI BENI PUBBLICI ».

Quando nel nostro tempo si parla di « civiltà » si intende correttamente l'assieme delle istituzioni economiche e sociali e dei modelli valutativi e cognitivi che esistono in quel contesto. L'uso corrente della parola privilegia definitivamente il significato etnografico del termine a cui si pervenne, come afferma Lucien Febvre, tra il 1780 e il 1830. Questo, nella lingua francese, è stato il significato ulteriore che ha assunto la parola « civilisation », la quale ha fatto la sua storica comparsa solo dopo il voltairiano *Essai sur les moeurs*, quando ormai « in essa vive, senza sollevare inquietudini, la nozione assoluta e unitaria di una civiltà umana atta a conquistare a poco a poco tutti i gruppi etnici »¹. Émile Benveniste, che ha ripreso recentemente in esame questa questione, scrive:

noi dobbiamo considerare, per spiegare l'apparizione tardiva di civilisation, la novità stessa della nozione e i cambiamenti che essa implicava nella concezione tradizionale dell'uomo e della società. Dalla barbarie originale alla condizione presente dell'uomo in società, si scopriva una graduazione universale, un lento processo di educazione e di affinamento, un progresso costante nell'ordine di ciò che la « civilté », termine statico, non bastava più ad esprimere e che bisognava chiamare « civilisation » per definirne insieme il senso e la continuità².

La nozione di « civilisation », possiamo dire, era parallela all'idea di progresso, mentre la parola « civilté » che indicava una condizione tipica del vivere sociale rispetto al livello primitivo, poteva avere il suo correlato nell'idea di « incremento » o di « aumento » dei beni della vita associata. Questo per lo meno è il quadro linguistico e intellettuale che possiamo ricavare dall'esame della *Vicissitude* di Le Roy dove, per tutta

¹ L. FEBVRE, *Civiltà; evoluzione di un termine e di un gruppo di idee*, in *Studi su Riforma e Rinascimento*, cit., p. 406.

² É. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, Paris 1966, p. 340.

L'opera noi riscontriamo l'opposizione dei due termini « civilté » e « rudesse ».

Solo una ricerca storica sulla nostra lingua potrebbe spiegare come dalla cinquecentesca « civiltà » si giunga alla contemporanea « civiltà », con le modificazioni di significato che abbiamo appena veduto, senza che il termine italiano subisca alcuna variazione. Anzi nell'uso corrente il termine « civilizzazione » ha spesso una unilaterale accentuazione di tipo etnocentrico (un processo che tende ad un punto prefissato) che indica un livello culturale differente e meno criticamente affinato rispetto a quello che si sottende all'uso di civiltà al plurale. In ogni caso per Bruno l'uso al plurale del termine civiltà sarebbe stato privo di senso, così come il significato di civiltà-civilitation, tale che indica una progressione e uno sviluppo potenzialmente infiniti, sarebbe stato meno evidente di quanto le nostre stesse indagini non lascino ritenere.

Una modesta ricerca sui *Dialoghi italiani* — quale ci si può attendere da chi manca delle tecniche specializzate a questi scopi — ci porta a ritenere che il quadro mentale che spiega l'uso del termine « civiltà » sia lo stesso di quello di Le Roy. Nella *Cena* si legge: « Per questo disse Alchazele che il fine delle leggi non è tanto cercare la verità quanto profitto della *civiltà*, convitto di popoli e pratica per la commodità della umana conversazione »³. Nel *De la Causa*, a proposito del fatto, sgradevole, del prendere il cibo con le proprie mani a tavola Bruno scrive: « come comporta la *civiltà* delle mense ontremontane »⁴. Nell'*Infinito* si parla dei protestanti come « sclerati seduttori nemici della *civiltà* e profitto generale »⁵. Sempre nell'*Infinito* a proposito del modo sgarbato di parlare di Burchio: « Sin ora costui ha mostrato d'aver poca dottrina, e non è dotato di *civiltà* »⁶. Civiltà è dunque un termine che, nel vocabolario bruniano, nel significato che qui ci interessa, ma che comprende sotto di sé anche quello di buona educazione o comportamento urbano, è equivalente a « convitto umano »⁷, « civile conversazione »⁸, « conversazione umana »⁹, « communitade »¹⁰, « convitto degli uomini »¹¹:

³ *Dial. it.*, p. 122.

⁴ *Ibidem*, p. 302.

⁵ *Ibidem*, p. 387.

⁶ *Ibidem*, pp. 467-468.

⁷ *Ibidem*, p. 623.

⁸ *Ibidem*, p. 653.

⁹ *Ibidem*, p. 654.

¹⁰ *Ibidem*, p. 659.

¹¹ *Ibidem*, p. 703.

esso è l'opposto di « inciviltade e barbaria »¹² ed è comprensivo della « conservazione ed aumento dei beni pubblici »¹³. Il quadro mentale è esattamente lo stesso rispetto a quello di Le Roy. Questo non significa che Bruno usando le stesse categorie del filologo e storico francese pensi esattamente le stesse cose: sono categorie abbastanza ampie da comprendere sotto di sé una serie di variabili valutative. Del resto abbiamo già avuto modo di riscontrare fondamentali differenze tra il Nolano e il pensiero di Le Roy.

Per Bruno la linea della « civiltade » è una sola, quella che va dall'Egitto, alla Grecia, a Roma, alle possibilità di riforma che egli intravede nel proprio tempo. La linea storica della barbarie è Aristotele in filosofia, il cristianesimo « paradossale » per quanto riguarda la religione, il protestantesimo come tenebra e « nuova barbarie » nel proprio tempo. La concezione della vicissitudine inquadra questa alternanza della « civiltade » e della « barbarie ». La sua epoca vive questo contrasto, e Bruno è convinto che la sua filosofia sia la verità di questa rinascita della civiltà. Era necessario esaminare preliminarmente questi punti per poter circoscrivere bene il senso filosofico del discorso.

Nel *De Rerum principiis* Bruno afferma che le diversità naturali degli uomini nelle differenti regioni della terra derivano dalle proprietà naturali dei « loci » i quali hanno diverse capacità produttive l'uno rispetto all'altro, infatti « diversis enim diversae imprimuntur virtutes a caelesti synodo »¹⁴. Abbiamo già veduto come Bruno trovi del tutto naturale che in America vi siano degli uomini, dato che, dovunque agiscono i principi della natura, là possono esservi organismi viventi. Il criterio della omogeneità metafisica degli esseri diveniva il punto di partenza per una satira libertina della spiegazione cristiana della genesi degli uomini sulla terra. La utilizzazione di Giuliano l'Apostata per ironizzare sull'impossibilità di rendere ragione dei « multicolores homines » ha lo stesso scopo, e così la teoria dei preadamiti. Ma l'omogeneità metafisica lasciava aperto il problema delle differenze naturali tra gli uomini. La genesi naturale dell'uomo, in altri termini, richiedeva che, contemporaneamente ad esso, si esplicitasse il criterio della differenza: differenza che riguarda sia la struttura corporea, sia le attitudini « psicologiche », sia le capacità operative dei vari gruppi umani.

¹² *Ibidem*, p. 660.

¹³ *Ibidem*, p. 662.

¹⁴ *Op. lat.*, III, p. 554.

Nel *De Rerum principiis* esse vengono fatte risalire alla diversità di influssi che ricadono sulla terra e che quindi comunicano ai vari luoghi diverse *virtutes*. Questa teoria non è molto lontana da quella piú nota di Bodin sull'influsso dei climi sulle diverse caratteristiche dei popoli: ed essa mostra come la concezione qualitativa, animistica e astrologica della natura offra un modello esplicativo di tipo naturalistico che sarà destinato ad avere una eccezionale fortuna, anche quando la filosofia animistica sarà stata definitivamente sconfitta dalla scienza moderna. In Bruno questo modello scientifico ha certamente una valenza anti-cristiana ed è interessante notare che esso è strettamente connesso con una visione relativistica delle *Leges*:

Omnino quippe suis regionibus et suo caelo spiritus hominum gubernantur, ut videre est ubi immitte caelum immittes homines, licet hoc accidentaria et extranea educatione, bonitate principum, legum institutionum et religionum valeant moderari, semper tamen radix illa naturae insita est in profundioribus.

Di per se stessa questa concezione non sarebbe anti-cristiana, se noi non sapessimo già che per Bruno né il cristianesimo è un corpo inscindibile di dottrine, né ad esso spetta altro posto che quello di tutte le altre religioni, e quindi la possibilità di essere buona o cattiva religione secondo l'ufficio che esso compie nella vita civile.

Qualche anno prima rispetto al *De Rerum principiis* il signore De la Popelinière nel suo *Admiral de France* ricostruiva cosí la sua teoria della civiltà: la natura è madre comune a tutti i popoli e quindi simili sono le passioni umane e comuni anche a tutti i popoli sono i mezzi per organizzare la sopravvivenza naturale (anni, navi, abitazioni)¹⁵. Fino a qui poteva esserci il lontano influsso del modello lucreziano di civiltà. Ma — dice La Popelinière — i popoli nordici non sono come i popoli Asiatici, Mediterranei, Greci e Romani, i quali, a causa del calore che rende piú sottili i sensi e purifica gli spiriti, sono intellettualmente piú efficienti degli altri; anche se i popoli nordici hanno sufficiente « spirito » per costruirsi i mezzi fondamentali per vivere. Quindi l'origine « de l'esprit civilté, habilesse, et autre gentillesse mondaines » vengono dal calore e dai rapporti civili. La spiegazione della differenza tra i popoli avviene sulla base di una teoria « pneumatica » che ricorda quella di Cardano, ma il quadro che deriva dalle opere di La Popelinière è quello

¹⁵ *L'amiral de France et par occasion de celuy des autres Nations tant vieilles que nouvelles*, Paris 1585, p. 14 (copia usata BNB, LL, 4, 11).

di un pensatore che sui problemi della civiltà ha raggiunto livelli interpretativi estremamente notevoli:

stabilendo tutta una gamma di rapporti fra le civiltà piú antiche e le società a lui contemporanee (...) egli giunge a una interpretazione particolare del fenomeno della civiltà, strettamente legata all'idea di progresso. L'umanità nel corso della sua evoluzione plurisecolare, è stata capace di arricchirsi di tutta una gamma d'esperienze vissute appunto da diverse civiltà: questo fa la superiorità dei moderni ¹⁶.

I moderni e la loro civiltà sono gli eredi di tutto un processo storico che è una linea ascensionale: siamo al di fuori della teoria della vicissitudine bruniana, anche se non apparirà certamente strano il fatto che questo autore enumeri in dettaglio, sulla questione degli antipodi, gli errori geografici dei padri della Chiesa, o dica che Mosé non fu certamente il primo storico, poiché egli era nato sotto la monarchia egiziana che aveva favorito lo sviluppo d'ogni genere di scienze ¹⁷, o che sostenga, ma è un motivo molto comune, che gli uomini che bene profittarono per l'umanità vennero tutti divinizzati ¹⁸. Sono tutti temi bruniani.

Certamente in Bruno non vi è una così chiara concezione della civiltà come sintesi di una serie di esperienze storiche come nello storico francese ¹⁹, poiché a frenare la generalizzazione teorica di questa concezione, certamente interveniva la teoria della vicissitudine. Ma, al limite, l'idea bruniana che i tempi nuovi avrebbero riportato la luce della vera filosofia e della buona religione e del governo giusto e magnanimo dei popoli, nonostante la struttura o involucro ideale in cui questi temi si trovano organizzati, non è affatto priva di contatti con la piú serena, positiva e ottimistica fiducia del La Popelinière sulla linea progressiva e ascensionale della civiltà. Nel 1582 Popelinière invitava a non trascurare le grandi possibilità di ricchezza del Nuovo Mondo, e Bruno non consi-

¹⁶ C. VIVANTI, *Alle origini dell'idea di civiltà, Le scoperte geografiche e gli scritti di H. De la Popelinière*, in « Rivista storica italiana » II (1962), p. 238.

¹⁷ *L'Histoire des Histoires, avec l'idée de l'Histoire accomplie*, Paris 1599, pp. 20-21, cit. in C. VIVANTI, op. cit.

¹⁸ *L'Amiral de France*, cit., p. 80.

¹⁹ In questo quadro va valutato il celebre passo della *Cena delle Ceneri* sul « progresso » della astronomia; cfr. *La Cena delle Ceneri* a cura di G. Aquilecchia, cit., pp. 104-106. E da notare che questa prospettiva coesiste con quella della vicissitudine: « Prima che fusse questa filosofia conforme al vostro cervello, fu quella de gli Caldei, Egizzi, Maghi, Orfici, Pitagorici et altri di prima memoria (...) » (*ibid.*).

dera affatto negativamente la colonizzazione delle terre americane²⁰, purché quelle popolazioni vengano condotte « to civiltie » con « meanes of good government » come indicava nel suo libro Thomas Hariot²¹ e non con lo sterminio e la violenza spagnola come denunciava Las Casas.

Antonello Gerbi ha chiaramente indicato come Bodin

nell'America (...) celebra non i semplici e incorrotti costumi degli indigeni, bensì con alta novità di concetto, il semplice fatto della sua esistenza rivelata e della conseguente unificazione del mondo²².

La teoria delle differenze degli influssi spirituali che provocano diverse « loci virtutes » nel quadro dell'autoproduttività della natura fornivano a Bruno le categorie filosofiche per presupporre sia l'unificazione naturale del mondo, sia quelle differenze che si riscontrano tra popolazione e popolazione. Se questo era il modello metafisico che consentiva una unificazione naturale del mondo simile a quello che consegue Bodin con la teoria dei climi, la concezione lucreziana della civiltà, la teoria della mano anassagorea, la concezione della positività del lavoro e, in una parola, l'impossibilità naturale dell'uomo a non divenire civiltà, erano, a loro volta, gli elementi filosofici che facevano guardare a Bruno al proprio tempo con un atteggiamento positivo, tuttavia convinto fermamente che una grande riforma dovesse aver luogo per condurre la civiltà storica ai valori naturali che la fondano.

Può essere benissimo che a drammatizzare la concezione della riforma, come a rendere così intransigente la polemica dello *Spaccio* contro i calvinisti, intervenisse la tonalità « profetica » della teoria della vicissitudine, così come una prepotente tendenza a tradurre i fatti e gli eventi storici in simboli filosofici. Tendenza che, se fa perdere a Bruno una certa minuta concretezza nel seguire e nel valutare le situazioni politiche, aumenta, correlativamente, la valenza simbolica della sua opera. La sua fondamentale linea di pensiero lo accomuna sia a Bodin per il quale il mitico secolo dell'oro, paragonato ai tempi moderni, « il pourrait bien

²⁰ Cfr. *Dial. it.*, p. 815, dove, a proposito dell'attribuzione della balena, Minerva così decide: « serva a qualche sollecito Portuguese, o curioso ed avaro Britanno, acciò con essa vada a discoprir altre terre ed altre regioni verso l'India occidentale, dove il capo aguzzo genovese non ha discuooperto e non ha messo i piedi il tenace e stiptico Spagnolo; e così successivamente serva per l'avenire al piú curioso, sollecito e diligente investigator de nuovi continenti e terre ».

²¹ TH. HARIOT, *Briefe and True Report of the New Found Land of Virginia*, London 1588, p. E, 2 v., cit. in R. H. KARGON, op. cit., p. 18.

²² A. GERBI, op. cit., pp. 43-44.

sembler de fer », sia a Le Roy che, nell'undicesimo capitolo della *Vicissitude*, quando paragona gli antichi e i moderni per quanto riguarda gli ordinamenti politici, le forze militari, le navigazioni, le ricchezze, le arti meccaniche, i costumi e la letteratura, può concludere a tutto vantaggio dei moderni che sono pervenuti a « sí grande excellence ».

Ma rispetto a queste posizioni, che si trova a condividere, Bruno esaspera il motivo anti-cristiano che è fondamentalmente un motivo anti-protestante: il concetto di vicissitudine sostituisce quello agostiniano di teleologia, e quello biblico di lavoro come giusta punizione di Dio per il peccato compiuto, con quello di lavoro come modo tipico dell'esistenza umana, che per continuare ad essere natura deve divenire civiltà. Ancora una volta il modello « egizio » — la luce e le tenebre — e quello lucreziano coesistono in funzione anti-cristiana. Nello *Spaccio*, l'Ozio nella sua tenace difesa del proprio posto in cielo come virtù dice:

siami lecito, o Momo, di apportar un altro paio di raggioni. De quali la prima è questa: al primo padre de gli uomini quando era buon omo, ed a la prima madre de le femine, quando era buona femina, Giove gli concesse me come compagno; ma quando divenne questa triste e quello tristo, ordinò Giove che se gli aventasse quella (la *Fatica*, il *lavoro*) per compagna, e fin che facesse a costei sudar il ventre ed a colui doler la fronte. Or considerate la conclusione che pende da quel che io fui dechiarato compagno de l'Innocenza e costei compagna del peccato ²³.

Quando Bruno fa della ironia blasfema, l'abbiamo veduto altre volte, ha sempre in mente un obbiettivo culturale, una situazione reale di cultura. Se ci limitiamo a dire che beffeggia la Storia sacra dobbiamo, correlativamente, dire che era un libertino psicologico. Il che è anche vero, ma ogni psicologia si manifesta in situazioni culturali. Certamente qui Bruno sta beffeggiando l'identificazione dell'inizio della storia dell'uomo come paradiso in terra e la concezione del lavoro come punizione divina, ma certamente sta polemizzando piú che con una credenza oggettiva con un atteggiamento spirituale.

La trascrizione cristiana della favola pagana dell'età dell'oro era stata oggetto di gratificanti situazioni spirituali e l'immagine dell'inizio della storia come una vicenda bestiale e competitiva non era stata priva di angosce ²⁴. Ma Bruno che « idealizzava » la natura non aveva certa-

²³ *Dial. it.*, p. 731.

²⁴ Cfr. A. CHASTEL, *Arte e umanesimo a Firenze*, Torino 1964, p. 270, ma sul rapporto Lucrezio-Ficino si avverte chiaramente l'influsso della interpretazione di E. GARIN, *Medioevo e Rinascimento*, cit., pp. 92-93.

mente la sensibilità umanistica e religiosa dei neoplatonici, e per lui la *dignitas hominis* non era uno statuto ontologico ma un processo e una realizzazione politica. In questo caso però non stava certamente guardando ai fiorentini, ma piuttosto ai calvinisti francesi. La condanna divina al lavoro del resto già nella tradizione cristiana aveva perduto l'aspetto drammatico che essa aveva nella Bibbia. Nel suo *Speculum historiale* Vincent de Beauvais scrive che dopo il peccato l'uomo ha corrotto i beni che aveva, l'essere ad immagine e somiglianza di Dio e l'immortalità. Ma poiché « *pristinam foelicitatis statum recuperare non potuit* », allora

propter haec tria incommoda repellenda, data sunt ei divinitus tria remedia, scilicet sapientia contra ignorantiam, virtus contra concupiscentiam, necessitas contra infirmitatem, propter quae tria inventa est omnis philosophia, vel artis disciplina, scilicet propter sapientiam theoricam, propter virtutem, practica, propter necessitatem, mechanica ²⁵.

Fu sulla base di una fonte come questa, mediata dalla teoria del microcosmo che va da Pico al Bovillo ²⁶, che un poeta francese come Scève poté scrivere *Microcosme*, un poema dove « la redention céleste apparaît surtout comme l'achèvement de la liberté terrestre de l'homme » ²⁷. Scève certamente era ancora letto a Parigi, ma non è certamente in questa direzione che guarda polemicamente Bruno.

Nell'aprile del 1584 veniva stampata a Parigi *La seconde sepmaine, ou enfance du monde* di Saluste Du Bartas, protestante e uno dei leaders della cultura calvinista francese. Nel capitolo della sua opera intitolato *Artifices* rievoca la caduta di Adamo ed Eva e la perdita del paradiso terrestre:

(...) nos rebelles parents
Exilez pour jamais des vergers doux-flairants
Languissent de tristesse; et sur le bord trigrides
Ont les bras engourdis et les ames stupides.
Mais la Necessité, mere antique des arts,
Et reveille-matin de plus oisifs dormars
Leur fait quester la vie à travers les montaignes
Et les torrent baveux qui fendent les campagnes ²⁸.

²⁵ *Biblioteca Mundi* [...] VINCENTII BURGUNDI PRAESULIS BELLOVACENSIS [...], *Speculum Historiale*, Duaci, anno MDCXXIV, p. 21.

²⁶ A. B. SCHMIDT, op. cit., p. 114.

²⁷ V. L. SAULNIER, *Maurice Scève*, Paris 1948, p. 442.

²⁸ *The Works of H. DE SALLUSTE SIEUR DU BARTAS*, cit., vol. III, *Le seconde sepmaine ou enfance du monde*, p. 76.

Di per se stessi questi versi non si discostano dalla tradizione, e il passaggio tra il peccato e la necessità rievoca quasi la candida narrazione di Polidoro Virgilio²⁹. In ogni caso Du Bartas conosceva certamente il concetto agostiniano del lavoro come conseguenza di una « *felix culpa* »³⁰. Ma quando Du Bartas sottolineava la virtù di Abele nei confronti di Caino che invano chiede riconoscimento a Dio per i successi e i meriti del suo lavoro terreno³¹, certamente una sensibilità come quella bruniana sarebbe stata subito pronta a cogliere l'elogio paradossale di una virtù « asinina » al cui confronto il Nolano faceva valere i meriti dell'attività e dell'iniziativa all'interno della « civile conversazione ». Non vogliamo naturalmente dire che sia proprio questa la posizione che Bruno avesse in mente nella sua satira « volgare », tuttavia quando Du Bartas scriveva:

J'ayme mieux ma raison desmentir mille fois
Qu'un seul coup desmentir du Saint Esprit la voix

il poeta protestante segnava un atteggiamento spirituale, la rinascita di uno spirito « biblico », che riproponeva una nostalgia religiosa per il « paradiso perduto » opposta totalmente alla visione bruniana intorno al « senso » dello sviluppo della civiltà. A Mosé il Nolano opponeva Ermete Trismegisto, al pio Abele, la gloria degli uomini illustri dell'epoca romana. Il lavoro è una necessità naturale dell'uomo che non può continuare ad essere se non lavorando, ma è anche la sua vera gloria, il senso di un'esistenza che riesce bene, quasi la sua quotidiana opera d'arte. L'esigenza di lavorare si trasforma così in un'etica del lavoro e la casa del lavoro

(...) manus alta suis numeris construxit, ut eius
Degeret in tecto memor horae fluxilis aevi,
Segnitie temerata hominum ne vita recedat
Advigilare iubet sors et natura premendo³².

La moralità del lavoro è di tutte le grandi civiltà del passato dei Greci come dei persiani e degli indiani e la stima pubblica che si riceve lavorando ripaga delle fatiche. Il ricordo di un'opera che costò sforzo e

²⁹ D. POLIDORO VIRGILIO da Urbino, *Degli inventori delle cose. Libri otto*. In Fiorenza MDLXXXVII, pp. 9-10.

³⁰ Cfr. F. ALESSIO, *La filosofia e le "artes mechanicae" nel secolo XII*, estratto da « Studi medievali », 3^a Serie, I, 1965, p. 115 e, in genere, tutto lo studio.

³¹ *The Works* ecc., cit., pp. 82-83.

³² *Op. lat.*, I, II, p. 423.

impegno è gradita, e come potrà essere felice la vecchiaia di chi lasciò passare la vita in un modo sbagliato? Il concetto di lavoro non ha certamente nulla di ciò che oggi intendiamo per lavoro sociale, l'etica dell'attività non è una moralità collettiva ma individuale, e nell'elogio dell'*opus* la dimensione spirituale è quella classica:

At si cuique datum non est contingere metam
Qua dignus palma est, quia tandem hoc spectat ad unum;
Esto tamen qui, ni vincas, sis vincere dignus.

L'*opus* merita la gloria e la fama perché ha realizzato ciò che nella natura dell'uomo è potenziale. Che l'ozio porti come argomento, a sua difesa, il fatto che fu compagno dei progenitori prima del peccato, è segno solo di tempi in cui è tornata una « nuova barbarie ».

5. - LA CRITICA AL MITO NASCENTE DEL BUON SELVAGGIO.

Sono molto note le pagine dello *Spaccio* in cui Bruno oppone al mito dell'età dell'oro la faticosa costruzione della civiltà, un processo nel quale sono « risorte le necessitadi, sono acuiti gli ingegni, inventate le industrie, scoperte le arti; e sempre di giorno in giorno, per mezzo dell'egestade, dalla profondità de l'intelletto umano si eccitano nove e maravigliose invenzioni »¹.

Se la posizione di Bruno fosse caratterizzabile esclusivamente in questi termini essa riprodurrebbe temi che nel 1584 avevano ormai così ampia cittadinanza nella cultura francese da essere considerati quasi dei luoghi comuni². Il 15 ottobre 1581 in onore del matrimonio del duca di Joyeuse con Margherita di Vaudemont ebbe luogo a Parigi un grande spettacolo musicale al quale parteciparono il re, la regina, gli uomini di corte. Si trattava di un dramma musicale a lieto fine — di qui il titolo *Ballet comique de la royne* — il cui scopo era quello di celebrare la monarchia di Enrico terzo come la restaurazione di un'epoca felice che poneva fine alle guerre e alle discordie religiose e politiche e inaugurava un tempo di prosperità e di benessere per la Francia³. La conclusione

¹ *Dial. it.*, p. 733.

² Tutta l'analisi che qui viene condotta appare in stretta relazione con i temi fondamentali della cultura francese del tempo. Lo *Spaccio* infatti è scritto a Londra, ma il suo Autore rielabora una esperienza di cultura che, più che inglese, era certamente francese. E se giustamente è stato notato che sui temi del neoplatonismo, dell'ermetismo, del copernicanesimo, del pitagorismo, dell'arte della memoria, vi fu un incontro felice tra l'esperienza culturale propria del Nolano e la situazione della cultura parigina, cfr. F. A. YATES, *The French Academies*, cit., *passim*, sui temi propriamente connessi con la concezione della civiltà e con la teoria politica fu certamente quello di Parigi l'ambiente in cui Bruno ebbe la propria formazione, e che gli offrì i contenuti culturali che entrarono a far parte del suo orizzonte filosofico. Sotto questo profilo acquista un significato ancora più pertinente l'osservazione: « In coming to his house in London, Bruno would therefore re-enter something of the same atmosphere that he had left in France », F. A. YATES, op. cit., p. 226.

³ F. A. YATES, op. cit., p. 236 ss.

del « libretto » di Baltasar de Beauioyeulx era quella tradizionale: le dee delle acque hanno violato la legge naturale del tempo e

(...) ont voulu prevenir
Naguer le Destin, et faire revenir
en France l'age d'or (...).

Conclusione scontata, e nell'ottobre del 1581, quand'erano ancora lontani i nuovi conflitti, era una speranza che poteva essere condivisa da molti, anche se Madame de Nevers offrì al signore di Guisa un medaglione con la rappresentazione di un cavallo marino e un motto che poteva anche apparire sinistro: « Adversus semper in hostem »⁴.

Ma il ritorno in Francia dell'età aurea era appunto un incantesimo, un evento eccezionale che violava quella che era la comune legge della natura e delle vicende umane. Così infatti canta Circe:

L'homme de l'heur qu'il a ne peut vivre content
Mais avare tousiours plus de bien il attend
Son soin ny ses travaux d'un but il ne termine,
Du temps mesme ennuyé un siècle il s' imagine
Où sans nul exercice on vivoit otieux
Quand Saturne regnoit estant bany des cieux⁵.

La mitica età dell'oro è dunque un'immagine che nasce dalla natura dell'uomo scontento della propria epoca; in realtà è stata la necessità a insegnare il lavoro e tramite l'uso e l'esperienza sono state apprese tutte le arti. Ogni azione umana nasce dal desiderio « ou lon est incité ou conduit du plaisir »: questa fonte è anche l'origine della scontentezza nei riguardi del proprio tempo e lo squilibrio tra il desiderio e le possibilità di appagamento determina la mitizzazione delle età passate. Chi insegna questa morale è Circe di cui nella *Mitologia* di Natale Conti si legge: « Credita est haec Circe esse immortalis, quia perpetua fit elementorum inter se generatio et corruptio »⁶, cioè la dea della continua modificazione della natura, della impossibilità della stasi, la figlia del Sole:

⁴ L. CELLER, *Les origines de l'Opéra et le ballet de la reine*, Paris 1861, p. 210 ss. Cfr. anche CHAMPION, *Ronsard et son temps*, Paris 1925, pp. 376-388.

⁵ B. DE BEAUIOYEULX, *Ballet comique de la royne, fait aux nocpes de monsieur le Duc de Joyeuse et madamoyselle de Vaudemont sa soeur*, Paris 1582, p. 25 (copia usata B. M., C. 33, I. 3).

⁶ NATALIS COMITIS, *Mytologia sive explicationis fabularum libri decem...* Francofurti MDXCVI, p. 573.

Seule cause ie suis de tout ce changement
 Qui fuit de rang en rang, de moment en moment:
 Mon pere, sans repos qui se meut et se tourne
 La fin d'une saison d'un nouveau siècle bourne
 Le Soleil fait tout seul ces âges varier.

Ma in questa perenne modificazione non è che tutto sia nuovo: il processo della storia è simile a quello della natura, e il ciclo delle stagioni è simile a quello dei secoli « l'un à l'autre semblable ». In questa vicenda ciclica non vi può essere un'età privilegiata e la favola dell'età dell'oro entra a far parte del repertorio mitologico e letterario.

Nel 1581, l'anno dell'arrivo a Parigi di Bruno, venivano pubblicate, sempre nella capitale francese, le *Oeuvres poetiques intitulez Louanges* di Jacques Peletier du Mans. Fu un'opera che ebbe un suo successo e che venne citata favorevolmente come un modello di poema didattico⁷; ma che probabilmente attirò su di sé una maggiore attenzione perché veniva pubblicata qualche mese dopo la polemica che Peletier aveva dovuto sostenere con Bressio, il quale, temendo di dover rifare il concorso per la cattedra di matematica che era stata fondata da Ramo, e, soprattutto, temendo che Peletier costituisse un avversario di indubbio peso, si diede a diffamarlo in un manoscritto che poi non si è più ritrovato, lanciando, tra le varie accuse, quella gravissima e falsa che Peletier fosse di religione riformata⁸. Non era una polemica, questa, che potesse passare inosservata dato che la figura di Peletier non era certo quella di un personaggio di secondo rango, ma piuttosto quella di un uomo di lettere che da almeno un trentennio aveva una posizione rilevante nella cultura francese, traduttore di classici come Omero, Virgilio, Orazio⁹, della stessa poetica di Orazio, autore egli stesso di un'arte poetica¹⁰: nel 1555 nell'opera *Amour des Amours*¹¹ si venne a trovare in una posizione che partendo da un'esperienza amorosa in termini

⁷ *Oeuvres poetiques* de JACQUES PELETIER DU MANS, (...), avec une notice biographique ecc. par P. LAUMONNIER, Paris 1904, p. XXIX.

⁸ C. JUGÉ, *Jacques Peletier du Mans (1517-1589)*, Paris - Le Mans 1907, pp. 59-61.

⁹ Cfr. *Les oeuvres poetiques* de G. P. DU M., à Paris, de l'imprimerie de Michel de Vascosan (copia usata B. M., 240 e 6).

¹⁰ *L'Art poetique* de G. P. DU M., *departie en deus liures*, a Lyon 1555 (copia usata B. M., 1088, C. 39).

¹¹ *L'Amour des amours, vers liriques*, par G. P. DU M., reproduction photographique, Paris 1926, notice de M. A. VAN BEVER.

petrarcheschi, approda, sotto l'influenza di Pontus de Tyard, ad una contemplazione del cosmo secondo il classico modello neoplatonico¹²; nel contempo acquista fama anche come scrittore scientifico e in particolare di matematica secondo una tipica concezione platonica e pitagorica¹³. Un uomo, Peletier, che ammira il suo tempo e che non crede affatto che un paragone con gli antichi debba andare a sfavore dei moderni. Con parole che anticipano di parecchi anni le più note posizioni di Bodin e di Le Roy scrive: « Quel temps s'est il iamais trouvé plus florissant en Philosophie, Poesie, Peinture, Architecture et inuentiones nouvelles de toutes choses necessaires a la vie des hommes que le nostre? »¹⁴. La sua posizione politica fu molto moderata, si astenne dal prendere posizione nelle guerre civili e fu contrario al massacro della notte di S. Bartolomeo¹⁵: essa probabilmente potrebbe risultare ancora più chiara dallo studio dell'opera *Ad Principes christianos cohortatio pacificatoria* che la tradizione storiografica considera, a torto, perduta¹⁶.

La pubblicazione di *Louanges* nel 1581 coronava e veniva a concludere una lunga carriera di letterato, e non è difficile supporre che l'opera sia stata considerata con interesse. A proposito di quest'opera il suo principale biografo Clément Jugé scrive:

Au sens strict des mot, Peletier n'a pas de doctrine philosophique. Il entremêle de lieux communs su l'Etre, l'Un, la Matière, derobés à Platon, à Plotin, aux Pythagoriciens, aux Epicuriens, à Lucrèce¹⁷.

Il giudizio è senz'altro esatto: ma proprio questo dà particolare risalto al fatto — notato già da Schmidt — che nella teoria del linguaggio egli

¹² A. B. SCHMIDT, op. cit., pp. 26-27.

¹³ J. PELETARII, Medici et Mathematici, *Disquisitiones Geometricae*, Lugduni 1567, p. 14: « Nihil est sine numero, nullus Numerus sine numerato. Tot enim Figurae sunt, quot Numeri: neque ad ultimam pervenitur. Nihil Uno admirabilius, nihil Circulo pulchrius, Unum omnes numeros: Circulus omnes figuras complectitur. Denique Geometria et Aritmetica simul sunt aeternae, immensae, infinitate » (copia usata B. M., 529, b. 49).

¹⁴ *L'arithmetique* de G. P. DU M., *departie en quatre Liures*, Poitiers MDXLIX; prefazione (non numerata) (copia usata B. M., 8507, bb, 34).

¹⁵ G. JUGÉ, op. cit., p. 89.

¹⁶ Nell'opera di JUGÉ nella tavola cronologica dell'opera di Peletier all'anno 1558 si sostiene che certamente esiste quest'opera, ma l'Autore afferma di non essere riuscito a reperirla; la stessa affermazione in H. CHAMARD, *Histoire de la Pléiade*, Paris 1939, vol. II, p. 299. In realtà alla segnatura del B. M., 596, c. 2 (2) si ritrova la *Cohortatio* la cui difficoltà di reperimento è probabilmente dovuta al fatto che essa fu edita anonima.

¹⁷ C. JUGÉ, op. cit., p. 266.

sia lucreziano e non platonico e che quest'atmosfera intellettuale si riproduca nell'esame che egli fa sullo sviluppo delle scienze le quali nascono sempre da una radice pragmatica e vitale. L'uomo non possiede all'inizio della sua storia un sapere speculativo e teorizzante, ma la sua « cultura » gli proviene direttamente dalla « risposta » operativa ad esigenze materiali che egli deve, in qualche modo, soddisfare immediatamente perché sono connesse con la sua stessa sopravvivenza:

L'homme se voyant nu, les froedures souffrir
 Vid commant, e dequo il se faloèt couvrir
 E sans cause chercher de chaleur, ni froedure,
 De Pluye, de Frimas, Grele, ni Glace dure
 Il se batit des toez ¹⁸.

Posizione che si conclude con i due versi:

La verité n'èt point, sinon de quelque fet
 E ne vien nul profit sinon de quelque efet.

Questo finale viene avvicinato da Schmidt al pensiero di Bacone ¹⁹. Quale che possa essere il valore del paragone, è indubbio che la stessa attenzione al progresso tecnico del proprio tempo, alle modificazioni che le scoperte introducono nel vivere sociale, alla produzione di beni e di strumenti, è all'origine della valorizzazione del « topos » letterario lucreziano sulle origini della civiltà. Questa rinascita non è quindi un fenomeno imitativo, ma un modo di leggere un testo antico che corrisponde a tutto un nuovo equilibrio spirituale e che va di pari passo con quella « adesión déguisée », di cui parla Schmidt, di Peletier al copernicanesimo:

E même jusq'ici à eté crù des Vieus
 La Terre être immobile, e se mouvoir les Cieus
 Opinion, qui ét d'autant moïn soutenable
 Que dedans la Nature il n'est pas convenable
 Qu'un Er tout transparant, porte les corps massiz
 Des grans Astres, autour de leurs çantres assiz ²⁰.

Non siamo affatto in grado di dire se Bruno, che certamente conosceva l'avversario di Peletier, Bressio ²¹, abbia letto o meno questi versi.

¹⁸ *Louanges*, p. 43 a, cit. in A. B. SCHMIDT, op. cit., p. 66.

¹⁹ A. B. SCHMIDT, op. cit., p. 67.

²⁰ *Louanges*, p. 41 r, cit. in A. B. SCHMIDT, op. cit., p. 66.

²¹ *Op. lat.*, I, III, p. 261.

Quello che è certo è che in una cultura in cui nei poemi didascalici e nelle opere teatrali l'età dell'oro è considerata per quello che è, cioè un'immaginazione poetica, il condurre una valida polemica contro i « laudatores » della età dell'oro corrispondeva ad individuare un'obiettivo preciso, qualcosa di più importante di un umore e di un rimpianto, poiché a ben guardare le pagine contro l'Ozio dello *Spaccio* non sono tanto un apologo del lavoro, quanto una critica di chi sostiene che nell'età dell'oro gli uomini erano più virtuosi che nell'età presente. Bruno scrive infatti:

Se dunque, Ocio, consideri quello che si deve considerare da questo, trovarai che non pertanto nella tua aurea etade gli uomini erano virtuosi, perché non erano cossí viziosi, come al presente; atteso che è differenza molta tra il non essere vizioso e l'esser virtuoso; e non cossí facilmente l'uno si tira da l'altro, considerando che non sono medesime virtudi dove non son medesimi studi, medesimi ingegni, inclinazioni e complessioni. Però per comparazione da pazzi ed ingegni cavallini, avviene che gli barbari e salvatici si tegnon migliori che noi altri dei, per non esser notati di que' vizii medesimi; per ciò che le bestie, le quali son molto meno in tai vizii notabili che essi, saranno per questo molto più buone che loro ²².

La nostra ipotesi è che il personaggio « pazzo » e dall'ingegno cavallino cui fa riferimento Bruno sia Montaigne e in particolare il riferimento del Nolano sia al capitolo *Cannibales* degli *Essays* che era presente nelle prime due edizioni dell'opera che Bruno poteva conoscere. Potremmo forse anche ricordare a questo proposito che fu proprio Giovanni Florio che, nel soggiorno londinese di Bruno fu senz'altro vicino al Nolano, a tradurre in inglese gli *Essays* di Montaigne ²³. Ma a questo punto è forse utile procedere ad una serie di riscontri.

Bruno:

chi l'ha instituta, chi l'ha mantenuta, altro che la legge de l'Ocio, la legge di natura? chi l'ha tolta via? chi l'ha spinta quasi irrevocabil-

²² *Dial. it.*, pp. 734-735; sul tema dell'età dell'oro cfr. H. HAYDN, *The Counter Renaissance*, Gloucester (Mass.) 1966², pp. 497-524, dove è messa bene in chiaro la correlazione tra la negazione dell'esistenza dell'età dell'oro e la formulazione famosa dell'*homo homini lupus*. In un simile processo è chiaro che la posizione bruniana « tende » dalla parte di Hobbes, anche se l'aristotelismo politico è l'elemento che neutralizza il radicalismo hobbesiano.

²³ D. W. SINGER, *op. cit.*, pp. 39-40.

mente dal mondo, altro che l'ambiziosa Sollecitudine, la curiosa Fatica? ²⁴.

Montaigne:

Les loix naturelles leur (*ai selvaggi*) commandent encores, fort peu abastardies par les nostres (...) ²⁵.

Bruno:

(...) tal nutrimento meglio le nutriva, piú le accarezzava e per piú tempo le manteneva in vita, che non possono far giamai tanti altri artificiosi condimenti ch'ha ritrovati l'Industria ed il Studio, ministri di costei; li quali, ingannando il gusto ed allettandolo amministrano come cosa dolce il veleno; e mentre son prodotte piú cose che piacciono al gusto, che quelle che giovano al stomaco, vegnono a noiar alla sanità e vita, mentre sono intenti a compiacere alla gola ²⁶.

Montaigne:

Ils sont sauvages, de mesme que nous appellons sauvages les fruicts que nature, de soy et de son progrez ordinaire, a produits: là ou, à la verité, ce sont ceux que nous avons alterez par nostre artifice et detournez de l'ordre commun, que nous devrions appeller plutost sauvages. En ceux là sont vives et vigoureuses les vrayes, et plus utiles et naturelles vertus et proprietez, lesquelles nous avons abastardies en ceux-cy, et les avons seulement accommodées au plaisir de nostre goust corrompu ²⁷.

Bruno:

Quella (*la Fatica*), ch'ha messa la legge a gli altrui diletti, ed ha fatto che quel tanto che era bastante a tutti, vegna ad esser soverchio a questi e meno a quell'altri; onde questi, a suo mal grado, crapulano, quelli altri si muoiono di fame ²⁸.

Montaigne:

ils (*i selvaggi*) avoyent aperçu qu'il y avoit parmi nous des hommes pleins et gorgez de toutes sortes de commoditez, et que leurs moitiéz estoient mendians à leurs portes, décharnez de faim et de pauvreté (...) ²⁹.

²⁴ *Dial. it.*, p. 726.

²⁵ *Essais*, cit., p. 244.

²⁶ *Dial. it.*, pp. 727-728.

²⁷ *Essais*, p. 243.

²⁸ *Dial. it.*, p. 728.

²⁹ *Essais*, p. 253.

Bruno:

Sarà, dico, piú favorita costei (*la Fatica*), che, sí rubella e sorda a gli consigli, e ritrosa e schiva contro gli doni naturali, adatta li suoi pensieri e mani ad artificiose imprese e machinazioni, per quali è corrotto il mondo e pervertita la legge de la nostra madre? ³⁰.

Montaigne:

Ce n'est pas raison que l'art gagne le point d'honneur sur nostre grande e puissante mere nature. Nous avons tant rechargé la beauté et richesse de ses ouvrages par nos inventions, que nous l'avons du tout estouffée ³¹.

Bruno:

Quella (*la Fatica*) ch'ha varcati gli mari, per violare quelle leggi della natura, confondendo que' popoli che la benigna madre distinse, e per propagare i vizii d'una generazione in un'altra; perché non son cossí propagabili le virtudi, eccetto si vogliono chiamar virtudi e bontadi quelle che per certo inganno e consuetudine son cossí nomate e credute (...) ³².

Montaigne:

Ils (*i selvaggi*) ne sont pas en debat de la conquete de nouvelles terres ³³, (...) combien coutera un jour à leur bon repos et à leur bon heur la connoissance des corruptions de deçà, et que de ce commerce naistra leur ruyne ³⁴, (...) il n'y a rien de barbare e de sauvage en cette nation (...) sinon que chacun appelle barbare ce qui n'est pas de son usage; comme de vray il semble que nous n'avons autre mire de la verité et de la raison que l'exemple et l'idée des opinions et usances du país où nous sommes ³⁵.

Abbiamo veduto quale atteggiamento solleciti in Bruno la rinascita dello spirito biblico e come egli « volgarmente » derida l'identificazione dell'età dell'oro con il paradiso terrestre. Sappiamo, d'altra parte, che egli ben presto si trovò a condividere il mito politico della rinascita dell'età dell'oro con Enrico III e la sua missione politica. Restava un terzo significato dell'età dell'oro, il piú importante, quello che nasceva

³⁰ *Dial. it.*, p. 729.

³¹ *Essais*, p. 243.

³² *Dial. it.*, p. 728.

³³ *Essais*, p. 248.

³⁴ *Ibidem*, p. 252.

³⁵ *Ibidem*, pp. 242-243.

dal considerare la condizione dei popoli selvaggi del nuovo continente come uomini che vivono in una condizione privilegiata. Non corrotti dagli « artificia », privi di condizionamenti civili, quali derivano dalle leggi, dalle consuetudini, dalla moltiplicazione dei bisogni, ignari delle tecniche spirituali per conseguire personali posizioni di predominio, non assoggettati dalle regole della società civile, essi non conoscono la decadenza morale della civiltà europea. Licurgo e Platone — dice Montaigne — se avessero veduto questo sistema di vita, avrebbero potuto sperimentare una spontanea coincidenza tra una felicità, che nasce dalla proporzione tra i bisogni naturali e la semplicità delle tecniche per soddisfarli, e una moralità che deriva dalla applicazione immediata delle leggi della natura. Era iniziata con questo capitolo di Montaigne la critica radicale della civiltà europea, rispetto alla quale la figura del selvaggio sorgivamente morale e immediatamente felice, assume il significato di una condizione originaria rispetto alla quale tutto il processo del vivere civile rischia di apparire come una degenerazione e una decadenza ³⁶. Già nei *Dialoghi* di Guj de Brués del 1557 si era fatta strada la concezione di una felicità naturale degli animali che sono liberi dalle leggi e dalle convenzioni civili, credenze incerte e relative, come vana è l'idea di una virtù morale e assoluta, e dubitose sono le leggi e le scienze. L'opera di Brués è una fonte sicura degli *Essays* di Montaigne dato che ne sono trascritti interi passi nella *Apologia*, così come sicura è l'influenza del *De vanitate et incertitudine scientiarum* di Agrippa dalla quale, sempre nell'*Apologia*, Montaigne ricava le liste di opinioni contraddittorie degli antichi filosofi ³⁷.

Ma non è tanto il caso di ritornare al problema delle fonti del relativismo di Montaigne, quanto di sottolineare che da questa fioritura relativistica nascevano le condizioni per una riqualificazione teorica del mito letterario dell'età dell'oro della quale, presso i selvaggi d'America, esisteva ora un esempio la cui esperienza è alla portata di tutti. La gloria della civiltà europea era in crisi e, proprio accanto al quadro mentale che celebra nel proprio tempo, da Peletier a Le Roy, il culmine di un

³⁶ Cfr. G. CHINARD, *L'exotisme américain* ecc., cit., p. 196 ss.; importante anche l'integrazione che fa l'Autore delle fonti « geografiche » di Montaigne che erano state reperite da P. VILLEY, *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, Paris 1908, vol. I-II.

³⁷ P. VILLEY, *Les sources* ecc., t. II, p. 178.

processo, e quindi il senso teleologico della totalità dell'esperienza umana, nasceva il dubbio di una malattia storica e ideale di questa civiltà. L'artificio, la macchinazione, che, ottimisticamente, venivano veduti come il prolungamento funzionale delle mani, reso possibile dalla qualità dell'intelletto, divenivano ambigui e sconcertanti, e assumevano l'ufficio di strumenti che consentendo di piegare la natura alle finalità umane, scavano un solco tra l'uomo e la natura e presiedono alla genesi di un uomo socializzato, ma orfano rispetto alla sua madre originaria. Di qui il sentimento di un abbandono e di una colpa, e la civiltà acquista le sembianze di una forza corruttrice. Nel momento stesso in cui la civiltà francese sta per entrare nel « grande secolo », queste posizioni insinuano il dubbio di un errore irreparabile, di una perdita morale. Di fronte alla natura che diviene « terra di conquista », patrimonio da investire, o da dilapidare, nella corsa ad un accrescimento di beni e di artifici che ricostituiscano, nella vita civile, quella centralità umana nel mondo, che, a poco a poco, non veniva più garantita dalla teleologia cristiana dell'universo, si fa strada un'inquietudine morale e filosofica sulle conseguenze di un simile rapporto con la natura. La legge civile appare relativa alle circostanze e agli usi, il costume morale proporzionale alle abitudini e alle attitudini dei popoli: tutto ciò sembra precario e incerto nel momento medesimo in cui la verifica intellettuale di questa relatività è rafforzata dal disagio che provoca l'osservanza dei costumi e dalla dolorosa meraviglia degli eventi del mondo storico in cui le guerre, la strage, la sopraffazione sembrano divenuti una regola della vita. La patologia della civiltà europea sta per far nascere il mito del buon selvaggio naturalmente morale, e, per questo, immediatamente felice.

Se la nostra ipotesi intorno al fatto che le pagine sul Lavoro e sull'Ozio dallo *Spaccio* abbiano come correlato critico i *Cannibales* di Montaigne è vera — come a noi pare —, allora potremo dire che, per la prima volta, nella storia del pensiero dell'Occidente, abbiamo di fronte due posizioni, l'una che conduce verso una critica radicale della civiltà come sorgente di una corruzione morale, l'altra che dimostra la sua necessità e, contemporaneamente, la possibilità del suo miglioramento: posizioni che diverranno quasi due simboli intellettuali della tradizione filosofica. La risposta di Bruno investe infatti tutti i temi che propone l'elogio della condizione primitiva di Montaigne. Il problema morale — risponde il Nolano — si può porre soltanto in una condizione storicamente determinata, ed è solo il livello della coscienza culturale, la

finalizzazione ideale del mondo, che può proporre un'alternativa tra valore e disvalore. È il fine per cui una certa azione viene compiuta che ne qualifica il significato morale, non ciò che spontaneamente, sulla sollecitazione della regola naturale, si ha attitudine a compiere³⁸. E il fine di ogni azione etica, noi sappiamo, è a sua volta la promozione della vita sociale ad un più alto livello. Certamente il punto di partenza è sempre quello della natura: la società non deve negare la *philautia* che costituisce il sentimento originario di ogni vivente, ma la società sorge appunto, quando sia una buona società, come armonizzazione e temperamento delle esigenze naturali. È la ragione, una ragione che non si allontani dalla sua stessa origine naturale, che è a fondamento delle leggi, le quali favoriscono la « civile conversazione » che è il solo modo per evitare che la condizione naturale ci conduca in una situazione perennemente competitiva e selezionatrice. È la ragione che, organizzando la società, toglie definitivamente l'uomo dalla sua condizione originaria che, lungi dall'essere moralmente buona, è piuttosto bestiale e crudele.

Gli istinti e le passioni sono naturali e quindi metafisicamente buoni, ma questo non significa che nella relazione umana, nella civiltà, essi possano essere tradotti *tout court* come leggi, poiché la civiltà che deriva dalla natura, è pur sempre uno « scandalo » rispetto alla natura. Quindi il bene non è più definibile in ordine alla provvidenzialità naturale che non ha nulla di antropomorfo, ma deve essere considerato in funzione del nuovo organismo « storico » che si è autonomizzato rispetto alla natura: di qui la funzione legislatrice della ragione, l'affermazione della necessità di un parametro culturale per la determinazione dei valori. Il naturalismo bruniano, che nei confronti dei problemi della civiltà ha — come abbiamo spesso ripetuto — una evidente mediazione lucreziana, non ha alcun punto di contatto con la teoria della spontaneità naturale delle buone regole morali, ma si congiunge con il naturalismo politico di Aristotele.

Ma, di fronte all'elogio del selvaggio di Montaigne, Bruno avanza un'altra obiezione fondamentale:

De le ingiustizie e malizie che crescono insieme con le industrie, non ti devi maravigliare; perché, se gli bovi e scimie avessero tanta virtù ed ingegno, quanto gli uomini, arrebono le medesime apprensioni, gli

³⁸ *Dial. it.*, cit., p. 733.

medesimi affetti e gli medesimi vizii³⁹; gli dei avevano donato a l'uomo l'intelletto e le mani (...) ⁴⁰.

Non è il caso di richiamare qui tutta la problematica che abbiamo avuto modo di sviluppare quando abbiamo esaminato la struttura della corporeità umana e, in questo quadro, la concezione della mano anassagorea; basterà ricordarne l'elemento centrale.

L'uomo, sostiene Bruno, è un organismo naturale come tutti gli altri viventi, e come tutti gli organismi deve compiere determinate operazioni per garantirsi quella sopravvivenza che è l'obbiettivo fondamentale di ogni essere: dal filo di paglia che si ritrae dal fuoco, all'uomo che, nella situazione primitiva, cerca riparo e protezione dalle forze naturali e « seleziona » gli animali secondo le proprie finalità. Questo uomo, per soddisfare la propria natura, non può non costruire la civiltà: è nel suo destino di organismo naturale di divenire un essere civile. Questa considerazione, non solo toglie qualsiasi depressione spirituale nel considerare la vita degli uomini primitivi come un'esistenza bestiale, ma porta con sé l'immagine di un processo temporale che costituisce accumulo di beni e perfezionamento di tecniche a affinamento di leggi e di costumi. L'aver sottolineato come questo quadro mentale coesista con la teoria della vicissitudine, non vuol dire perdere di vista il suo significato che, implicitamente, risulta nella critica al primitivismo.

I selvaggi che a Montaigne paiono virtuosi e a loro modo « civilizzati », a Bruno paiono soltanto uomini ad un livello inferiore di sviluppo civile, destinato col tempo a modificarsi ed a perfezionarsi. Siamo alle origini di quello che sarà il luogo comune del Seicento sui progressivi gradi di incivilimento dei popoli. Ma, correlativamente, noi tocchiamo un altro punto importante: Bruno è certamente persuaso che se i selvaggi potranno raggiungere livelli più elevati di civiltà, ciò non di meno, il livello più elevato fra tutti è quello europeo, qualora, all'età delle tenebre e della nuova barbarie, succeda l'ideale età dell'oro di Enrico III o di Enrico di Navarra. L'uomo lucreziano, che non può continuare ad essere natura se non divenendo civiltà, ha la sua storica realizzazione nell'Occidente europeo. A questo modo una antropologia filosofica che poneva il lavoro come necessità dell'uomo naturale, diviene la garanzia filosoficamente universale della civiltà europea, la quale, contemporaneamente, è una necessità e un valore. All'eurocentrismo reli-

³⁹ *Ibidem.*

⁴⁰ *Ibidem*, p. 732.

gioso di tipo cristiano di cui sul finire del secolo si avvertiva la crisi, subentra un eurocentrismo che ha la sua base lontana su una antropologia naturalistica e la sua dimostrazione nell'evidenza dei progressi culturali, scientifici e tecnici. Il selvaggio non è vizioso, e questo non è un punto di vista da trascurare nel quadro delle violenze della cultura europea contro gli indigeni d'America, ma è un essere che viene *temporalmente prima* del bene e del male che sono definibili solo in ordine a valori civili. I selvaggi rispetto agli europei non sono uomini diversi, se non per le diversità naturali delle loro complessioni, e appartengono ad una stessa specie, sono soltanto uomini ad un livello di civiltà piú arretrato. È su questa base che è profondamente diversa rispetto alle giustificazioni « ideologiche » che presiedettero al genocidio dei popoli d'America, che Bruno considera positiva la colonizzazione di quelle terre, purché essa avvenga con un buon governo.

Questo eurocentrismo moderato, che nasce solo dal convincimento che il corso della civiltà ha compiuto in Europa e nel Mediterraneo un piú lungo cammino che nell'America, è del tutto parallelo all'atteggiamento di critica radicale che il Nolano rivolge ai metodi crudeli e inumani della colonizzazione spagnola: anche su questo punto in linea con i *politiques* francesi. E questa è anche la ragione fondamentale per cui Bruno nelle pagine dello *Spaccio* non critica mai le condizioni di vita dei selvaggi, e, pur parlando apertamente di « navigazioni », di « nuove terre », e di selvaggi e barbari, rivolge la sua polemica contro gli « ingegni cavallini » che in quella condizione di vita vedono, come diceva Montaigne,

non seulement toutes les peintures dequoy la poësie a embelly l'age doré, et toutes ses inventions à feindre une hereuse condition d'hommes, mais encore la conception et le desir mesme de la philosophie ⁴¹.

La polemica è dunque tra un filosofo e un filosofo della medesima civiltà intellettuale, e non ha nulla a che vedere con la critica del selvaggio americano che avrebbe assimilato Bruno a quella letteratura « ideologica » che, ponendosi il problema se il selvaggio avesse o non avesse l'anima, o, addirittura, se i suoi costumi di vita giustificassero che di lui si parlasse come di un uomo, o se non fosse l'incarnazione dei vizi epicurei, costituiva il piú violento schermo eurocentrico per la comprensione dei nuovi popoli. Schermo mentale che, incolpando agli in-

⁴¹ *Essais*, cit., p. 244.

digeni addirittura l'esistenza, oggetto di turbamento per le proprie sicurezze intellettuali e morali, legittimava spesso la rapina e la violenza. Il naturalismo bruniano era una filosofia che possedeva categorie intellettuali sufficientemente ricche per evitare l'infamia di cui si coprì parte della cultura europea del Cinquecento; la sua stessa critica « volgare » del Cristianesimo, con la ripresa del tema dei preadamiti, non è estranea a questo quadro. Quando si ricerca il « senso » della esperienza filosofica del Nolano non bisognerebbe dimenticare questo aspetto.

Certamente il moderato relativismo bruniano sulla pluralità delle religioni non equivaleva a quel relativismo di Montaigne che oggi, probabilmente esagerando le prospettive, qualcuno ha voluto vedere come il primo esempio di una visione policentrica delle culture. Ma l'eurocentrismo moderato di Bruno che nasceva da una embrionale concezione di « progresso », era il quadro mentale più aperto per comprendere l'ingresso nella dimensione europea di popoli « primitivi » senza che pregiudizi della cultura introducessero, nei loro confronti, valutazioni di valore. La concezione dell'*augmentum* era lo schema più neutro che possedesse la cultura europea, quello che metteva l'accento sulla unità naturale della specie piuttosto che sulla definizione del suo valore in ordine a contenuti spirituali, per recepire nella propria intelligenza l'esperienza dei popoli selvaggi.

All'altro estremo vi erano, su base scettica, le condizioni per la nascita del mito del buon selvaggio. Noi non dobbiamo però dimenticare la prospettiva in cui Bruno vedeva l'elogio primitivistico di Montaigne; essa era una dottrina che si ritrovava, appunto, in un contesto scettico. Ora lo scetticismo Bruno lo considerava — come abbiamo avuto modo di vedere — come un elemento che si accompagnava alla rinascita, in funzione anti-protestante, di un fideismo cattolico e che stava di fatto divenendo uno strumento intellettuale della apologetica gesuitica⁴². Rinascita che Bruno considerava come un'alternativa falsa e pericolosa nei confronti dei calvinisti. Se noi teniamo presente che furono soprattutto i gesuiti che nel Seicento mantennero e incrementarono il primitivismo come condizione morale critica nei confronti della corruzione della civiltà europea, possiamo renderci conto di quale complesso nodo di problemi sia presente nelle pagine bruniane sulla cacciata dell'Ozio dal cielo: molto di più e di diverso da un documento del tramandarsi nel

⁴² R. POPKIN, *The History of Scepticism* ecc., cit., pp. 67-68.

Rinascimento di quella « filosofia dell'attività » che il pensiero classico aveva già elaborato.

Quando Bruno riflette su questi problemi, oltre Montaigne, ha però un altro grande interlocutore che noi abbiamo già considerato quando abbiamo esaminato la concezione della mano: Ronsard. Pierre de Nolhac ricorda che

Les écrivain étrangers, qui vécurent dans notre capital pendant le troisième tiers du seizième siècle, manquèrent rarement de visiter le grand poète (...) ⁴³.

È difficile stabilire se Bruno sia stato tra coloro che osservarono la regola o fecero eccezione; ma è certo che a Parigi, quando c'era il Nolano, Ronsard, nonostante l'astro nascente di Philippe Desportes che era nelle grazie di Enrico III, era un poeta ufficiale e quasi un simbolo ⁴⁴, così che era praticamente impossibile essere nel circolo degli intellettuali parigini senza subire in qualche modo l'influenza del leader della Pléiade. I « ronsardiani » non sembrano dare molto peso ai temi esotici del grande poeta ⁴⁵, ma ci pare certo invece che Bruno vi fece attenzione. Nello *Spaccio* vi è un punto molto significativo:

Tutti magnificano l'età de l'oro, e poi stimano e predicano per virtù quella manigolda che la estinse, quella ch'ha trovato il mio ed il tuo: quella ch'ha divisa e fatta propria a costui e colui non solo la terra (la quale è data a tutti gli animanti suoi), ma, ed oltre il mare, e forse l'aria ancora.

Se noi leggiamo i versi di Ronsard della *Complainte contre Fortune*, laddove si rivolge alla famosa spedizione francese in America e al suo leader, non dovremmo avere difficoltà a identificare la fonte bruniana:

Docte Villegaignon, tu fais une grand faute,
De vouloir rendre fine une gent si peu caute,
Comme ton Amerique, où le peuple incognu
Erre innocemment tout farouche et tout nu,
D'habit tout aussi nu qu'il est nu de malice,
Qui ne cognoist les noms de vertu ny de vice,
De Senat ny de Roy, qui vit à son plaisir
Porté de l'appetit de son premier desir,

⁴³ P. DE NOLHAC, *Ronsard e l'humanisme*, « Bibliothèque de l'École des Hautes Études, sciences historiques et philologiques », Paris 1921, p. 207.

⁴⁴ P. CHAMPION, *Ronsard et son temps*, Paris 1925, pp. 327-388.

⁴⁵ È caratteristico che nell'opera monumentale di H. CHAMARD, *Histoire de la Pléiade*, Paris 1939, 2 vol., non si trovi cenno a questi temi.

Et qui n'a dedans l'ame ainsi que nous empreinte
 La frayeur de la loy qui nous fait vivre en crainte,
 Mais suivant sa nature est seul maistre de soy,
 Soy-mesmes est sa loy, son Senat et son Roy;
 Qui de coutres trenchans la terre n'importune,
 Laquelle comme l'air à chacun est commune,
 Et comme l'eau d'un fleuve, est commun tout leur bien,
 Sans procez engendrer de ce mot *Tien* et *Mien*.
 Pource laisse-les là, ne romps plus, je te prie,
 Le tranquille repos de leur premiere vie;
 Laisse-les, je te pri', si pitié te remord,
 Ne les tourmente plus et t'enfuy de leur bord.
 Las! si tu leur apprens à limiter la terre,
 Pour agrandir leurs champs ils se feront la guerre,
 Les proces auront lieu, l'amitié defaudra,
 Et l'aspre ambition tourmenter les viendra
 Comme elle fait ici nous autres, pauvres hommes,
 Qui par trop de raison trop miserables sommes;
 Ils vivent maintenant en leur âge doré.
 Certes pour le loyer d'avoir tant labouré,
 De les rendre trop fins, quand ils auront l'usage
 De cognoistre le mal, ils viendront au rivage
 Où ton camp est assis, et en te maudissant
 Iront avec le feu ta faute punissant
 Abominant le jour que ta voile premiere
 Blanchist sur le sablon de leur rive estrangere.
 Pource laisse-les là, et n'attache à leur col
 Le joug de servitude, ainçois le dur licol
 Qui les estrangeroit sous l'audace cruelle
 D'un Tyran, ou d'un Juge, ou d'une loy nouvelle ⁴⁶.

È probabile che abbiamo fatto bene sia Chinard ⁴⁷ che Atkinson ⁴⁸ a ridimensionare il significato di questi versi, che furono considerati da Laumonier come un preludio roussoiano ⁴⁹. Ma se teniamo presente la statura culturale di Ronsard e l'attualizzazione che questi temi avevano negli *Essays* di Montaigne, è certo che per Bruno essi rappresentavano una importante posizione filosofica, tuttavia, dice il Nolano, contraddittoria. La contraddizione in effetti passava proprio attraverso l'opera di Ronsard che, accanto alla celebrazione dell'età dell'oro, elogiava il la-

⁴⁶ *Complainte contre Fortune*, in « *Oeuvres* », X vol., Paris 1939, pp. 33-35.

⁴⁷ G. CHINARD, op. cit., p. 116 ss.

⁴⁸ G. ATKINSON, op. cit., pp. 314-321.

⁴⁹ M. LAUMONIER, *Ronsard, poète lyrique*, Paris 1909, p. 554, nota.

voro come artificio tipico dell'uomo. A questo proposito, piú che fare ricorso ad altri componimenti poetici, ricorderemo un discorso di Ronsard all'*Académie du Palais*, tenuto in presenza di Enrico III, nel quale il poeta, in quel clima di convergenza neoplatonica ed aristotelica che caratterizzava quella esperienza di cultura, sosteneva che « le virtù non sono naturali », ma si apprendono con l'uso, con l'esercizio e con il tempo: esse sono tutte « accoustumées », e concludeva dando la palma piú che alle virtù intellettuali (dianoetiche) a quelle etiche, fattive e costruttive⁵⁰. È certo che Bruno nello *Spaccio* non faceva riferimento proprio a questa contraddizione, ma ai temi di pensiero che dal grande Ronsard erano passati alla conversazione colta e alla mentalità comune.

Tuttavia la *Complainte contre Fortune*, cosí come nello *Spaccio*, era certamente presente anche nella *Cena* laddove Bruno scriveva:

gli Tifi han ritrovato il modo di perturbar la pace altrui, violar i patrii genii de le reggioni, di confondere quel che la provvida natura distinse, per il commercio radoppiar i difetti, e gionger vizii a vizii de l'una e l'altra generazione, con violenza propagar nuove follie e piantar l'inaudite pazzie ove non sono, conchiudendosi alfin piú saggio quel ch'è piú forte; mostrar nuovi studi, strumenti ed arte de tirannizar e sassinar l'un l'altro; per mercé de' quai gesti tempo verrà, che, avendono quelli a sue male spese imparato, per forza de la vicissitudine de le cose, sapranno e potranno renderci simili e peggior frutti di sí perniciose invenzioni⁵¹.

L'eco ronsardiano è avvertibile solo nell'ultima parte di questa citazione, ed è fuso con una denuncia di violenza, tirannia e assassinii. La fonte per questa valutazione della colonizzazione dell'America è certamente Las Casas, la cui *Brevissima relación* contro le atrocità perpetrate dai « conquistadores », venne tradotta in francese una prima volta ad Anversa nel 1579 e una seconda volta a Parigi, tre anni dopo⁵². È certo che se anche Bruno non avesse letto l'opera, ne ha ritenuto il motivo che la propaganda antispannola metteva in primo piano: la violenza

⁵⁰ *Des vertus intellectuelles et morales, deuxième discours, prononcé à l'Académie du Palais par RONSARD*, in E. FREMY, *L'Académie* ecc., cit., p. 225 ss.

⁵¹ *Dial. it.*, p. 31.

⁵² *Tyrannies et cruautés des Espagnols perpetrées ès Indes Occidentales qu'on dit le Nouveau Monde (...)* fidelement traduites par J. DE MIGGRODE pour servir d'exemple et d'avertissement aux XVII Provinces du País Bas, A Anvers 1579. Cfr. G. CHINARD, op. cit.; G. ATKINSON, op. cit., *passim*. Per un inquadramento storico-politico cfr. P. CHANU, *Las Casas et la première crise structurelle de la colonisation espagnole*, in « *Revue Historique* », gennaio-marzo 1963.

dei « *conquistadores* » nelle terre recentemente scoperte. È interessante sottolineare come l'eurocentrismo di Bruno che nasce su una matrice antropologica lucreziana e animistica e da una concezione politica e averroistica della religione, possa trovare una connessione con l'idea, tipica di Las Casas, sulla possibilità di *incivilimento* di quelle lontane popolazioni⁵³, se si fa eccezione al diverso significato che lo spagnolo ed il Nolano avrebbero dato alla civilizzazione dal punto di vista religioso. Concezioni che alcuni anni dopo, nel *De Immenso*, non subiranno alcuna variazione. Identica infatti rimane la condanna della colonizzazione spagnola:

Claustra etenim Oceani Ligur aut Etruscus avarus
Solvit ut Americam premeret violentus Iberus⁵⁴.

Mentre, sebbene le popolazioni americane abbiano ormai da temere qualsiasi commercio con il mondo europeo, Bruno può salutare la spedizione inglese nella Virginia come un'impresa che non continuerà la serie delle violenze e delle sopraffazioni dei primi colonizzatori⁵⁵. Come poi potrà avvenire che anche la presunzione eurocentrica di essere il punto focale di una linea ascensionale del progresso della civiltà, divenga un elemento « ideologico » compromesso con nuove violenze e con terribili stragi, sarà da vedere in una storia che va oltre il tempo della meravigliosa avventura filosofica di Giordano Bruno.

⁵³ Cfr. su questo tema A. PINCHERLE, *La dignità dell'uomo e l'indigeno americano*, in *Cristianesimo e Ragion di Stato*, cit., Roma-Milano 1953, p. 121 ss.; R. ROMEO, op. cit., p. 53.

⁵⁴ *Op. lat.*, I, II, p. 277.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 278.

INDICE DEI NOMI *

- AZANO (d'), 10, 316.
ALBUMASAR, 316.
ACOSTA, 202, 203, 212, 213, 214, 216.
AGOSTINO, 53, 75, 152, 202, 203, 204, 205, 206, 220, 222, 228, 229, 230.
AGRIPPA, 97, 154, 279, 289, 349.
ALBERTO M., 152.
AL GAZHALI, 298, 299, 300, 301, 302, 303.
AL KINDI, 316.
ANASSAGORA, 78, 107, 116, 242, 243, 244.
ANASSIMANDRO, 95, 116.
ANTISTENE, 102.
APIANO, 203, 226.
APULEIO, 229, 314.
ARISTIPPO, 250.
ARISTOTELE, 5, 21, 57, 60, 67, 69, 71, 80, 81, 212, 230, 240, 241, 242, 243, 246, 304, 305, 313.
ATKINSON, 224, 356.
AVERROÈ, 67, 82, 85, 126, 129, 164, 229, 300, 301, 302, 303, 305, 306.
AVICEBRON, 60.
AVICENNA, 9, 10, 82, 94.

BACONE F., 345.
BACONE R., 42.
BASILIO, 289.
BEAUVAIS, 338.
BENVENISTE, 331.
BERNINI, 136.

BODIN, 82, 83, 190, 196, 226, 231, 233, 309, 326, 334, 336, 344.
BOSSUET, 218.
BOVILLUS, 189, 338.
BREREWOOD, 314.
BRESSIO, 343.
BRUCKER, 14, 132.
BRUÉS, 349.
BRUNNHOFER, 309.
BUDDEUS, 13.

CALVINO, 152.
CAMPANELLA, 132.
CARDANO, 126, 127, 334.
CASAUBON, 29.
CAVALCANTI, 108.
CELSO, 141.
CESALPINO, 4, 5, 6, 7, 13, 94.
CHINARD, 199, 356.
CICERONE, 230, 243, 244.
CIRILLO, 141.
COHEN, 210.
CONTI, 342.
COPERNICO, 21, 25, 67, 71, 152.
CORBIN, 303.
CORSANO, 65, 326.
CORTES, 230.
COTIN, 29, 119.
CUSANO, 24, 25, 26, 27, 33, 52, 53, 172, 272.

* Si riferisce solo ai nomi citati nel testo.

- D'ARAGONA, 12.
 DEE, 157.
 DELBENE, 311.
 DEMETRIO, 102.
 DEMOCRITO, 60, 95, 102, 103, 116, 204, 244.
 DESPORTES, 355.
 DIGGES, 157.
 DINANT, 13.
 DIODORO SICULO, 116, 216, 224, 225, 230.
 DIOSCORIDE, 213.
 DU BARTAS, 247, 338, 339.
 DUDLEY, 41, 45.
 DU PERRON, 29.

 EMPEDOCLE, 54, 107, 113, 116.
 EPICURO, 116, 163, 204, 297.
 EQUICOLA, 253.
 ERACLITO, 297.
 ERASMO, 17, 195.
 ERMETE TRISMEGISTO, 218, 310, 315, 318, 339.
 ERODOTO, 104, 141, 218, 314.

 FEBVRE, 331.
 FLORIO, 346.
 FICINO, 7, 64, 73, 74, 75, 85, 97, 100, 103, 111, 121, 163, 171, 173, 174, 178, 180, 186, 188, 189, 191, 251, 268, 291.
 FIORENTINO, 29.
 FIRPO, 91.
 FOCILIDE, 113.
 FRACHETTA, 108, 109, 117.
 FRAISSE, 115, 124.

 GALENO, 61, 241.
 GARIN, 121.
 GAUTHIER, 303, 305.
 GENTILE A., 319, 325, 326.
 GERBI, 336.
 GIAMBILICO, 314.
 GIFANIO, 117, 118, 119.
 GIRAVA, 220.
 GIULIANO, 75, 103, 107, 141, 217, 333.

 GOMARA, 204, 205, 206, 207, 212, 222, 226, 232.
 GORFUNKEL, 33.
 GROZIO, 214.
 GRAF, 136.
 GREVILLE, 41, 45, 157.

 HADZSITS, 111.
 HARIOT, 96, 210, 336.
 HERVET, 155.
 HILPERT, 137, 138.
 HOCKE, 116.
 HOTTINGERUS, 137, 138.
 HUBER F., 314.
 HUBER K., 15.

 JAMYN, 314.
 JASPERS, 159.
 JUGÉ, 344.

 KLEIN, 290, 292.
 KOIRÉ, 21.
 KRISTELLER, 30.

 LAËT, 214.
 LAFITAU, 215, 216.
 LAMBINO, 112, 113, 115, 116, 117, 119.
 LATTANZIO, 110, 111, 112, 116, 118, 119, 202, 203, 204, 205.
 LA PEYRÈRE, 136, 137, 138, 140, 215.
 LA POPELINIÈRE, 334, 335.
 LAS CASAS, 336, 357, 358.
 LAUMONIER, 356.
 LEFÈVRE D'ETAPLES, 195.
 LEONE EBREO, 186.
 LE ROY, 116, 220, 221, 222, 224, 225, 226, 309, 310, 313, 314, 316, 332, 333, 337, 344.
 LESCARBOT, 214.
 LEVI BEN SAMUEL, 138, 139, 142.
 LOVEJOY, 20, 35.
 LUCREZIO, 10, 11, 12, 19, 67, 87, 93, 95, 96, 97, 98, 99, 104, 105, 107, 108, 109, 110, 112, 113, 114, 115, 116, 118, 120, 124, 213, 225, 243, 244, 245, 247, 250, 315.

- LULLO, 133.
 LUTERO, 152.

 MACHIAVELLI, 260, 269.
 MAIMONIDE, 137, 138, 139.
 MARTIRE, 204.
 MARULLO, 121.
 MAUSS, 278.
 MCINTYRE, 46.
 MELA, 230.
 MELANTONE, 152.
 MEXIA, 220, 222, 226, 233.
 MICHEL, 22, 34, 84.
 MOCENIGO, 3.
 MONDOLFO, 175, 243.
 MONTAIGNE, 83, 115, 196, 200, 202,
 203, 231, 317, 346, 347, 348, 349,
 350, 351, 352, 354.
 MORO, 195.

 NARDI, 9.
 NAVAGERO, 120.
 NELSON, 248.
 NOLHAC, 355.
 NIFO, 251.

 OLSCHKI, 264.
 ORAZIO, 113, 114, 115.
 ORIGENE, 142, 289.
 OVIEDO, 207, 208, 213.

 PALINGENIO, 30, 31, 32, 112, 320.
 PANEZIO, 244.
 PAOLO DI TARSO, 151, 153.
 PARACELSO, 61, 133, 320.
 PARMENIDE, 116.
 PATRIZI, 259.
 PAUSANIA, 216.
 PELETIER, 118, 343, 344, 345, 350.
 PETRARCA, 135.
 PHILIPPE, 110.
 PLATONE, 57, 87, 190, 191, 230, 249,
 251, 279.
 PLINIO, 213, 229, 230.
 PLUTARCO, 104, 314.
 PICO G., 72, 103, 152, 153, 155, 157,
 173, 181, 186, 293, 338.

 PICO G. F., 156.
 PIO A., 120.
 PIO G. B., 120.
 PITAGORA, 25, 73, 87, 133.
 POLIDORO VIRGILIO, 339.
 POMPEO TROGO, 230.
 POMPONAZZI, 9, 145.
 PONTANO, 264, 265, 266, 268, 274.
 PONTUS DE TYARD, 122, 186, 317, 344.
 POPKIN, 154.
 PORFIRIO, 282, 290.
 PROCLO, 82, 107.
 PSEUDO-DIONIGI, 53, 153.
 PLOTINO, 65, 66, 67, 75, 79, 81, 85, 87,
 107, 162, 163, 171, 172, 191, 254.

 RALEIGH, 96, 131, 132, 157.
 RAMO, 115, 343.
 RAMSEY, 14.
 RAMUSIO, 210.
 RECORDE, 157.
 RONSARD, 84, 116, 200, 245, 267, 355,
 356.
 ROSSI P., 56.

 SANSOVINO, 245.
 SCÈVE, 338.
 SCHMIDT, 344, 345.
 SCHOPPIUS, 91.
 SENECA, 115, 206.
 SESTO EMPIRICO, 154, 155.
 SIDNEY, 8, 41, 45, 157, 325.
 SINESIO, 290.
 SPINI, 135.

 TALETE, 101, 102.
 TAURELLUS, 6.
 TELESIO, 267.
 TEOFRASTO, 212.
 TIMEO DI LOCRI, 25, 73.
 TOCCO, 65, 76, 165, 250, 299.
 TOMMASO, 152, 280.
 TROUSSON, 145.

 VALLA, 121.
 VERDER, 13.

- VICOMERCATO, 84.
VILEY, 206.
VIRET, 209.
VIRGILIO, 25, 114.
VITRUVIO, 244.
VIVES, 228.
VOLTAIRE, 215, 216, 217, 218, 219.
- WALSINGHAM, 41.
WIND, 249.
YATES, 147, 171, 245, 292, 311, 319.
ZACCARIA, 136.
ZANINO DA SOLCIA, 135.
ZENONE, 114.

Stampato presso la Tipografia
Ed. Vittore Gualandi di Vicenza