

GIORDANO BRUNO IN INGHILTERRA

Interpretazione e riforme

di Emiliano Ventura



www.steppa.net

Proprietà letteraria riservata

© 2006 " GIORDANO BRUNO IN INGHILTERRA " by Giordano Bruno

eBook - vietata la stampa - maggio 2006

Promozione biblioteca: www.steppa.net

Premessa

Giordano Bruno trascorre poco più di due anni in Inghilterra, dal 1582 al 1585.

In quel breve periodo scrive e stampa i sei dialoghi filosofici in volgare, che sono:

La cena delle ceneri,

De la causa, principio et uno,

De l'infinito universo, e mondi,

Lo spaccio della bestia trionfante,

La cabala del cavallo pegaseo,

De gli eroici furori.

I primi tre propongono hanno come tema la riforma scientifica proponendo la visione copernicana “eliocentrica”, al posto della visione geocentrica tolemaica-aristotelica, postulando allo stesso tempo un universo infinito. Per il nolano ad una tale riforma della scienza e della fisica deve corrispondere una profonda riforma etico-morale dell'uomo stesso. Riforma necessaria anche alla religione che in piena epoca di “controriforma” insanguina di lotte i vari stati europei. Intento di chi scrive è mettere in risalto la complessità del pensiero di Bruno, partendo dall'immagine di “mago rinascimentale” dato dalla studiosa inglese Yates che non rende tutta la sua ricchezza e sfumature di pensiero.

Nella seconda parte si vuole dare risalto al pensiero speculativo e all'immaginazione che lo hanno portato a postulare un universo infinito, popolato da stelle e pianeti infiniti, tutto questo senza l'ausilio della tecnica che lo aiutasse a vedere.

La terza parte è centrata sulla riforma morale dell'uomo. Il rogo del 1600 ha definitivamente dissolto la capacità di conoscere attraverso l'immaginazione, subentrerà il razionalismo cartesiano che dominerà nel pensiero occidentale attraversando l'illuminismo e approdando fino a noi.

Primo capitolo

Breve storia della critica bruniana

Giordano Bruno muore il 17 febbraio del 1600 arso vivo come eretico a Roma in Campo de' fiori. Dopo un processo di otto anni, gli inquisitori avevano risolto la questione consegnando il filosofo degli infiniti mondi al braccio secolare, mentre i suoi scritti sarebbero stati messi all'Indice¹. “Eretico pertinace ed ostinatissimo..volse ostinatamente morir in quelli lo scelerato; et diceva che moriva martire e volentieri, et che se ne sarebbe la sua anima ascasa con quel fumo in paradiso”²: così racconta la sua morte un testimone oculare, Kaspar Schopp. Da queste considerazioni, sia pure di segno contrario, è con ogni probabilità nata la leggenda, tanto cara ai liberali e ai massoni ottocenteschi, del martire del libero pensiero che, osteggiato dalla Chiesa, non godeva in realtà di grande credito neppure presso la comunità scientifica. Tycho Brahe lo schernisce definendolo *Jordano Nullanus*, mentre Keplero, in una lettera a Galilei del 1610 si rallegra della scoperta dei satelliti orbitanti intorno a Giove, ritenendola una confutazione delle sue teorie³.

Indicato da Bayle come tra i principali teorici di un monismo panteistico, nel secolo dei lumi Bruno fu celebrato per essersi sollevato contro il dispotismo aristotelico, mentre Voltaire ne tratteggia un ritratto impietoso, presentandolo come uno sprovveduto che muore per le sue idee, alquanto confuse e contraddittorie⁴. Tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX è la Germania, dove del resto Bruno si era fermato due anni insegnando all'università di Wittenberg come *doctor italicus* dal 1586 al 1588, a offrire le letture più incisive della sua filosofia. Jacobi, in *La dottrina di Spinoza*, afferma che molti filosofi, tra cui Cartesio e Leibniz, avevano contratto non pochi debiti con questo oscuro scrittore⁵. Nel 1802

¹ M. Ciliberto, *Introduzione a Bruno*, Laterza, Roma-Bari, 1996, p. 12

² L. Firpo, *Il processo di Giordano Bruno*, Salerno editore, Roma, 1993 p.347.

³ Cfr. M. Ciliberto *op. cit.*, p.141

⁴ *Ivi*, p. 153.

⁵ F.H.Jacobi *La dottrina di Spinoza. Lettere al signor Moses Mendelsshon*, Laterza, Bari, 1969 p. 39

Schelling pubblica il dialogo *Bruno*⁶ dove celebra il paladino dell'Unità del tutto, il cantore dell'Assoluto, dell'identità sostanziale dei contrari. Anche Hegel gli tributa a suo modo un omaggio nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*⁷, per quanto dichiararsi di non sentirsi partecipe dell'entusiasmo baccantico di chi non poteva adattarsi al finito e all'ordinario. Un notevole impulso agli studi bruniani venne dall'edizione delle opere italiane a cura di Adolf Wagner⁸, seguita dalla pubblicazione delle opere latine a cura di A.F. Gfrorer⁹. Malgrado il loro carattere alquanto approssimativo da un punto di vista filologico, queste edizioni segnarono una tappa importante per uno studio più puntuale del suo pensiero.

In Italia bisognerà attendere l'inizio del secolo successivo (ventesimo) per vedere l'edizione dei dialoghi italiani a cura di Giovanni Gentile, anche se l'interesse verso l'opera di Bruno era stata ravvivata, nella seconda metà dell'ottocento, dall'edizione delle opere latine a cura di Fiorentino¹⁰. L'Italia postrisorgimentale e liberale aveva fatto di Bruno il simbolo del libero pensiero, il Prometeo di una filosofia della libertà, disposto ad affrontare la morte pur di combattere l'oscurantismo, assumendo il suo nome come vessillo ideologico in polemiche occasionali, caratterizzato da un susseguirsi instancabile di libelli e pamphlet. Né mancavano analoghi entusiasmi anche fuori dai confini nazionali: un americano di Boston, George Hill, propose l'istituzione di un nuovo calendario basato sulla morte di Bruno che un altro americano, Thomas Davidson, paragonava addirittura al Cristo¹¹. Il culmine di quella che "la civiltà cattolica" ha definito "brunomania"¹² si tocca nel 1889 con l'erezione del monumento in Campo de' fiori, per quanto non mancassero studi condotti con più rigore e meno animosità, come in primo luogo la ricostruzione storiografica di Felice Tocco¹³. Sia Tocco

⁶ F.W.J. Schelling, *Bruno, oder Uber das gottliche und natuerliche Princip der Dinge. Ein Gespräch*, trad. It., Torino, 1906.

⁷ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen ueber die Geschichte der Philosophie*, trd. It., Firenze, 1934.

⁸ G. Bruno, *Opere* per la prima volta raccolte e pubblicate da Adolf Wagner, Leipzig, 1830

⁹ J. Bruni, *Scripta, quae latine confecit*, omnia collegit A.F. Gfrorer, Stuttgartiae, 1836

¹⁰ Iordani Bruni Volani, *Opera latine conscripta*, 3 voll. 8 parti, Napoli, 1879 1891.

¹¹ Cfr. A. Foa, *Giordano Bruno*, Il Mulino, Bologna, 1998, p. 17.

¹² M. Ciliberto, op. cit., p. 162.

¹³ F. Fiorentino, *Il Panteismo di Giordano Bruno*, Napoli, 1861- F.Tocco *Giordano Bruno* Firenze, 1886, e *Le opere inedite di Giordano Bruno* Napoli, 1891.

che Fiorentino si erano formati alla scuola di Bertrando Spaventa¹⁴ che, nel 1867 con i *Saggi di critica*, aveva assunto Bruno come un filosofo di fondamentale importanza per lo sviluppo della modernità al quale un contributo decisivo era venuto proprio dalla “filosofia italiana”¹⁵. Anche De Sanctis nella *Storia della letteratura italiana*¹⁶ vede in Bruno, insieme a Campanella, Galileo e Giannone, l’incarnazione di un principio di rinnovamento morale ed intellettuale che prelude a successive conquiste del pensiero umano.

Con il diffondersi nel ‘900 della cultura idealista, Giovanni Gentile, nei suoi scritti sul Rinascimento¹⁷, si propone di restituire Bruno al suo effettivo significato storico e teorico, pur rinnovando l’impostazione spaventiana¹⁸ di un Rinascimento come matrice culturale dell’Italia moderna e di una circolarità filosofica che da Bruno e Campanella era giunta, per il tramite di Vico, fino ad Hegel. Bruno visto da Gentile è sì il martire del libero pensiero ma è anche l’amante dell’eterno divino, un modello razionale che non ha nulla che vedere con il misticismo dei neoplatonici. Gentile restringe il Nolano in una condizione più razionale, allontanando ogni riferimento alla parte “lulliana” e “magica.”¹⁹ Un’eco gentiliana è rintracciabile anche in Guzzo²⁰ che analizza il complesso rapporto tra finito e infinito nel suo immanentismo naturalistico. Guzzo è convinto che la filosofia del Nolano favorisce la religione, in quanto la cosmologia che propone è al servizio dell’infinità di Dio. Corsano²¹ cerca a sua volta di delineare la genesi dello svolgimento del pensiero di Bruno, soprattutto per quanto riguarda l’indagine della fisica che animava i dialoghi nolani. Di diversa concezione sono gli scritti di Nicola Badaloni²² che critica la cultura italiana per aver trascurato i rapporti di

¹⁴ B. Spaventa, *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo*, in *Opere* a cura di G. Gentile, Firenze, 1972.

¹⁵ *Ivi*.

¹⁶ Francesco De Sanctis, *Storia della letteratura Italiana*, Einaudi, Torino, 1950 vol. II, p. 737.

¹⁷ G. Gentile, *Giordano Bruno e il pensiero del rinascimento*, Firenze, 1990.

¹⁸ B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, Bari, 1908, a cura di Giovanni Gentile.

¹⁹ M. Ciliberto, op. cit., p.164

²⁰ A. Guzzo, *I dialoghi del Bruno*, Torino, 1932.

²¹ A. Corsano, *Il pensiero di Giordano Bruno nel suo svolgimento storico*, Firenze, 1940.

²² N. Badaloni, *La filosofia di Giordano Bruno*, Firenze, 1955.

Bruno con il pensiero scientifico dell'epoca, privilegiandone le tematiche morali e religiose.

Il nesso con la contemporanea rivoluzione scientifica, sia pure diversamente valutato, costituisce il presupposto fondamentale di opere quali quelle della Yates²³ e di Paolo Rossi²⁴ ai quali si deve il merito di aver impostato su premesse fortemente innovative l'indagine e lo studio sul pensiero di Giordano Bruno.

-Il mago ermetico-

Nei suoi due lavori dedicati al Nolano, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica* e *L'arte della memoria*, F.A. Yates coglie nell'ermetismo rinascimentale il contesto più appropriato, sia da un punto di vista storico che da una prospettiva teorica, per comprendere e valutare adeguatamente la riflessione di Bruno presentato come la figura ideale di mago rinascimentale le cui teorie si fondavano soprattutto sull'*Asclepius* e il *Corpus Hermeticum*, considerati allora come opere antichissime, risalenti all'antica sapienza egizia, quando in realtà erano apocrifi del II o III secolo dopo Cristo.

I dialoghi in volgare pubblicati a Londra da Bruno sono classificati da Yates come “opere morali e filosofiche” fortemente connesse “alla missione religiosa ermetica, nell'ambito della quale la magia ficiniana si sviluppa in un programma di totale restaurazione della religione magica degli pseudo-Egiziani dell'*Asclepius*”²⁵. L'analisi della studiosa inglese inizia con il dialogo *Spaccio della bestia trionfante*, inteso come la “glorificazione della religione magica degli

²³ F. A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic tradition*, Routledge and Kegan Paul Ltd, London 1964, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Laterza, Roma-Bari, 2002.

²⁴ P. Rossi, *Clavis universalis*, Il Mulino, Bologna, 1983.

²⁵ F.A. Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Laterza, Roma-Bari, 2002, p.234.

Egiziani”²⁶ per evidenziare la quale riporta un passo del terzo dialogo: “Non ti dia fastidio questo, o Momo, disse Iside, perché il fato ha ordinato la vicissitudine delle tenebre e la luce,- Ma il male è -rispose Momo- che essi tengono per certo di essere nella luce.-Ed Iside soggiunge, che le tenebre non gli sarebbero tenebre, se dessi fossero conosciuti”²⁷. Lo *spaccio* è in ordine di tempo il secondo trattato inglese dove il trionfo sulla *bestia* (individuata erroneamente nella figura del papa, quando in realtà si riferiva a Lutero) doveva realizzarsi attraverso una *riforma morale* che doveva partire dall’altro, ristabilendo la giustizia innanzi tutto in cielo. E’ Giove infatti a convocare tutti gli dèi per realizzare una riforma di sè stessi per cui devono passare in rassegna, valutandole una per una, le costellazioni boreali e australi e i dodici segni zodiacali. Sono presenti suggestioni derivate dal trattato *Korè Kosmou* dove allo stesso modo è convocato un concilio degli dèi, mentre dallo *Zodiacus vitae* di Palingenio deriva l’idea di passare in rassegna i dodici segni dello zodiaco e dal *Fabularum liber* di Iginò è “mutuata buona parte della sua mitologia”²⁸.

Via via che vengono elencate le costellazioni e le relative immagini vengono deplorati i vizi e lodate le virtù: “Su su dei Tolgansi dal cielo queste larve, statue, figure, immagini... che passe , che passe questa notte atra e fosca di nostri errori, perché la vaga aurora del nuovo giorno de la giustizia ne invita; e disponiamoci in maniera tale al sole, ch’è per uscire”²⁹. Nella costellazione dell’Orsa maggiore e dell’Orsa minore ascendono Verità, l’Entità e Bontà, che scacciano Deformità, Falsità e Difetto³⁰. In quella di Cefeo, Sofia sostituisce l’ignoranza e la Stolta Fede, nello Scorpione, Sincerità e Verità scacciano la Frode e il Tradimento³¹. Dopo la disamina delle costellazioni e dei vizi, si comincia a capire che cosa significhi la *riforma celeste*; la profezia si sta avverando, la vecchiaia del mondo avvenuta dopo il crollo della religione egizia è finita, la religione magica si

²⁶ *ivi*

²⁷ *ivi*, p. 235.

²⁸ *Ivi*, p.241.

²⁹ G. Bruno, *Spaccio della bestia trionfante*, Rizzoli, Milano 1985, p. 68

³⁰ *ivi*.

³¹ *Ivi*,p.108.

riprende il suo posto nei cieli, con essa le virtù della società egizia. In questo dialogo Yates ritiene di rintracciare con assoluta certezza anche l'origine ermetica dell'idea della rigenerazione morale che si attua nel contesto cosmologico. Il trionfo delle costellazioni e delle divinità più spiccatamente solari come Apollo lasciano intendere la formazione di una "personalità" rivolta a preannunciare una rinascita di religione magica. "Se la mia interpretazione dell'etica dello *Spaccio* è corretta" dirà significativamente Yates, "significa che Bruno ha sviluppato la magia ficiniana, rivolta alla formazione di una personalità nella quale prevalgono gli influssi del Sole, di Giove e di Venere e vengono controllati gli influssi negativi, nella direzione di una religione o di un'etica integralmente << egiziana >> o ermetica, nell'ambito della quale la riforma, e cioè la salvezza, è conseguita nell'ordine cosmologico: la << bestia trionfante >> e cioè il complesso dei vizi (gli influssi cattivi delle stelle) è vinta dal complesso delle virtù e nella personalità riformata prevalgono le virtù o poteri divini"³². Nel testo di Bruno è presente anche un messaggio politico-religioso che, annunciato in cielo e destinato a riprodursi anche sulla terra, riguarda tutto ciò che è utile per la società umana. In particolare Giove durante l'esposizione dei vizi e delle virtù attacca violentemente i "pedanti" per i quali le buone opere non hanno valore, *gramatici, che in tempi nostri grassano per l'Europa*³³, con evidente riferimento ai riformati che non ammettevano per l'uomo la possibilità di salvarsi senza la grazia cieca di Dio. La riforma proposta da Bruno è basata pertanto su un'idea di legge e di giustizia capaci di promuovere la pace e l'ordine, non le differenze e gli orrori delle sette cristiane per quanto la soluzione prospettata ricada ancora all'interno dei confini del cattolicesimo del tempo. Giove e gli altri dèi concordano infatti che la corona sia assegnata al re di Francia Enrico III, a significativa sconfessione delle ambizioni della Spagna, eterna nemica dell'Inghilterra del XVI e XVII secolo. Scritto mentre era ospite dell'ambasciata francese non si può escludere che non ci

³² F.A. Yates, op. cit., p. 245.

³³ G. Bruno, *Spaccio*.,p. 166.

sia un sostegno o una pressione delle stesse autorità francesi: Yates arriva ad ipotizzare che il dialogo contenga un messaggio del re di Francia³⁴.

La satira contro i pedanti si accentua nel dialogo *La cena delle ceneri* che risente fortemente dello scontro avuto dallo stesso Bruno, accusato di aver plagiato il *De vita coelitus comparando* di Marsilio Ficino, con i dottori di Oxford, come comprovato anche dalla ormai celebre testimonianza di Gorge Abbot: “Quando quell’omiciattolo italiano...con un nome più lungo del suo corpo, visitò nel 1583 la nostra università al seguito del duca Alasco...intraprese il tentativo di far stare in piedi l’opinione di Copernico, per cui la terra gira e i cieli stanno fermi, mentre in verità, era piuttosto la sua testa che girava³⁵”. *La cena delle ceneri*, “un convito fatto dopo il tramontar del sole, nel primo giorno de la quaresima detto da nostri preti *dies cinerum*”³⁶, descrive un viaggio tra le strade di Londra che inizia dall’ambasciata francese e si conclude alla casa di Fulke Greville -che aveva invitato Bruno a sostenere le sue teorie eliocentriche- ricolmo di peripezie e difficoltà minuziosamente descritte per evidenziare come “le cose ordinarie e facili son per il volgo ed ordinaria gente; gli uomini rari eroichi e divini passano per questo cammino de la difficoltà a fin che sia costretta la necessità a concedergli la palma de la immortalità”³⁷. Il fitto simbolismo che caratterizza il dialogo è di difficile interpretazione. Il buio della notte potrebbe indicare la grave decadenza della civiltà, mentre la luce, che irrompe in diverse scene, rimanda alla speranza di un pensiero nuovo che sia anche principio di vita rinnovata. L’intero percorso sembra essere una specie di sistema mnemonico occultista grazie al quale si ricordano i temi discussi durante la cena, avvenuta in realtà nell’ambasciata inglese, con particolare riferimento all’immagine del Sole, che rimanda alla religione magica degli egiziani, o alle potenze dell’anima personificate nel precedente dialogo nelle diverse figure degli dei. A ragione pertanto Yates definisce lo *Spaccio* un’opera di letteratura di immaginazione con una pluralità di

³⁴ F.A. Yates, op. cit., p. 253.

³⁵ *ivi*, p. 231.

³⁶ G. Bruno *La cena delle ceneri*, Oscar Classici Mondadori, Milano-Napoli, 1995, p. 6.

³⁷ *Ivi*, p. 43

chiavi interpretative, da quella più immediata di carattere etico a quella, più sottile da cogliere, incentrata sulle tecniche memorative.

Nella *Cena* si afferma per la prima volta l'eliocentrismo copernicano, difeso contro i pedanti sostenitori della visione tolemaico-aristotelica dell'universo, a torto considerato finito. La critica del filosofo campano non risparmia neanche lo stesso Copernico che essendo solo un matematico non ha compreso in pieno il significato profondo di tale scoperta “ Al che (Copernico) è divenuto per essersi liberato da alcuni presupposti falsi de la comone e volgar filosofia, non voglio dir cecità. Ma però non se n'è molto allontanato; perché lui, più studioso de la matematica che de la natura, non ha ossuto profundar e penetrar si tanto che potesse a fatto toglier via le radici de inconvenienti e vani principii”³⁸. Alcune forme di eliocentrismo erano note fin dall'antichità, come si evince del resto dalle fonti e citazioni tanto di Copernico quanto di Bruno che in particolare rimanda in proposito ai Pitagorici “Ma certamente il Nolano poco se aggiunge che il Copernico, Niceta, Siracusano Pitagorico, Filolao, Eraclide di Ponto, Ecfanto Pitagorico, Platone nel *Timeo*...ed altri in ogni modo rari soggetti, l'abbino detto, insegnato e confermato prima.”³⁹ Più che difendere da un punto di vista astronomico o matematico l'eliocentrismo, il dialogo si sviluppa secondo un complesso sistema di intrecci, rimandi e digressioni che andavano oltre l'ambito strettamente scientifico. La *cena* è infatti una sorta di scatola cinese dove il primo livello, la proemiale epistola, contiene gli altri a seguire in un perfetto incastro “Non v'è parola ociosa, perché in tutte le parti è da mietere e da dissotterra cose di non mediocre importanza, e forse più là dove meno appare”.⁴⁰ Per Yates la visione che viene elaborata dal Nolano è una nuova interpretazione *ermetica* della divinità dell'universo dove il sole copernicano annuncia il sorgere vittorioso della nuova era con l'affermazione dell'antica e verace filosofia che era stata sepolta nelle tenebre. La verità era stata imprigionata in buie caverne dai falsi

³⁸ *ivi*.

³⁹ *Ivi*, p.65

⁴⁰ *ivi*, p. 9

“Mercuri e Apollini” (cioè i cristiani) ed ora sta tornando come verità magica, egizia, la verità oggetto del Lamento dell’Asclepius. Bruno ha compiuto l’ascensione gnostica, ha vissuto l’esperienza ermetica divenendo un essere divino “quello ch’ha varcato l’aria, penetrato il cielo, discorse le stelle, trapassati gli margini del mondo”,⁴¹ secondo quanto Cornelio Agrippa prescriveva al mago consapevole del suo ruolo e compito. L’esposizione della dottrina copernicana di Bruno non è esente da errori, come la tesi per cui la luna non ruota intorno alla terra ma entrambe ruotano insieme nello stesso epiciclo, di cui non si avvede neppure quando è posto di fronte ai relativi diagrammi di Coperinico, ancora più significativamente interpretato come un geroglifico che, ermeticamente, cela preziosi misteri divini: “La cagione di cotal moto è la rinnovazione e rinascenza di questo corpo (la terra); il quale secondo la medesima disposizione, non può esser perpetuo.. si vanno tutta via cangiando di faccia. E dico che la causa finale del moto, tanto del tutto intiero quanto di ciascuna delle parti, è il fine della vicissitudine”⁴².

Sostanzialmente Yates interpreta la visione eliocentrica di Bruno come conferma e convalida delle concezioni di Ermete Trismegisto e di Cornelio Agrippa della filosofia magica e animazione universale. Bruno è stato considerato innovatore non solo per aver infranto le rigide barriere della visione tolemaica medievale dell’universo avallando l’eliocentrismo copernicano, ma anche per aver formulato nel suo universo infinito innumerevoli mondi in movimento. E’ vero che la concezione dell’infinito bruniano si può rintracciare nell’idea di infinito del Cusano; il detto famoso, che verrà utilizzato dallo stesso Bruno, secondo cui Dio è una sfera che ha il centro ovunque e la circonferenza in nessun luogo, si trova in un trattato ermetico del XII secolo e fu adattato dal Cusano all’universo. In lui era però assente la concezione vitalistica e magica del Nolano che vedeva i suoi mondi come grossi animali mossi dalla vita divina. L’ermetismo bruniano, non diversamente dagli altri movimenti ermetici coevi, era tendente alla tolleranza

⁴¹ *ivi*, p. 10

⁴² *ivi*, Dial. III

religiosa e alla soluzione dei contrasti. E' illuminante un passo di Elèmire Zolla "La lezione fiorentina fu accolta con pienezza dal Bruno; fu suo proposito comporre un sincretismo che rovesciasse i concetti scolastici dell'occidente e rinnovasse il mondo..il mago o sapiente Trismegisto in Egitto, i Druidi presso gli Galli, i gimnosofisti dell'India, i cabalisti presso gli Ebrei, i maghi in Persia provenienti da Zoroastro, i sofisti greci, i sapienti latini, lo estinse il rogo"⁴³. Non ignorava Bruno il passo di Pico in cui specifica il suo pensiero, "dovunque mi cacci la bufera giungo ospite è da mente angusta restringersi a una scuola al portico o all'Accademia..in ciascun gruppo c'è qualcosa di insigne, di non comune agli altri e se esiste setta che accusi i dogmi e dileggi le buone cause dell'ingegno, essa afferma, non inferma la verità, non la estingue."⁴⁴ E' in questa ottica che va inserita l'affermazione di Bruno su Aristotele in quanto incarnazione del "pedante", persona di mente povera che non riesce a scorgere verità occulte, che non comprende la teoria copernicana in chiave ermetica esattamente come i dottori della *cena delle ceneri*, veri prototipi di *pedanti e grammatici aristotelici*. Così come la matematica è una pedantesca applicazione, una chiusura che impedisce il raggiungimento della verità più profonda, la matematica dello stesso Copernico deve essere superata dalle intuizioni fantastiche del Nolano. Il bersaglio quasi ossessivo e ricorrente nella satira bruniana è tuttavia il *pedante grammatico*, sintesi di asinina stupidità che denota anche la sua avversione per l'umanesimo indicato, più che come annuncio del vero sapere, come l'eversore della tradizione filosofica.

Nella *Cabala del cavallo Pegaseo* ad essere riletta, in favore sempre dell'egizianesimo⁴⁵, è la cabala tradizionale, anche nelle sue varianti cristiane introdotte da umanisti come Pico. L'Asino del dialogo simboleggia il nulla che è al di là delle dieci *Sefirot*, accanto all'ultima delle quali era stata posta un ordine di "anime separate o Eroi"⁴⁶, con evidente rimprovero agli Ebrei di aver corrotto

⁴³ E. Zolla, *Verità segrete esposte in evidenza*, Tascabili Marsilio, Venezia, 1990, p.17.

⁴⁴ *ivi*, p. 16

⁴⁵ *ivi*.

⁴⁶ G. Bruno, *Cabala del cavallo pegaseo*, I Meridiani Mondadori, Milano 2000, p.702.

l'antica dottrina degli Egizi a favore della cosiddetta teologia negativa o apofantica. Il testo rimanda, fin dal titolo, all'*Asino d'oro*⁴⁷ di Apuleio, al quale era attribuita la traduzione latina dell'*Asclepius* e considerato lui stesso un mago, mentre riprende dal *De occulta philosophia* di Agrippa non solo temi e istanze particolari ma anche fonti e diagrammi cabalistici oltre che i termini dello stesso alfabeto ebraico, che Bruno non conosceva⁴⁸. Nel dialogo, in ogni caso, le forti connotazioni metafisiche della cabala ebraica sono lasciate ai margini a favore di una più marcata propensione verso l'ambito terreno, volendo delineare una coerente cabala "dell'asino naturalissimo"⁴⁹.

Al fine di evidenziare ulteriormente le componenti magiche della filosofia di Bruno Yates rimanda ad altre sue opere, come in primo luogo il *De Umbris Idearum* e i *Trenta sigilli* che è anche il primo libro pubblicato in Inghilterra. Avendo sempre come punto di riferimento Agrippa che aveva sostenuto la necessità della solitudine e della tranquillità per l'esperienza religiosa, Bruno segue temi analoghi che lo porteranno a citare Mosè, Gesù e Raimondo Lullo come splendidi esempi di isolamento approdato alla conquista di meravigliosi poteri magici. Agrippa aveva mantenuto una parvenza di cristianesimo nella sua esposizione trinitaria di magia religiosa, dove elenca in religione tre guide, Amore, Speranza e Fede. Bruno rifiuta decisamente la visione trinitaria, derisa fin dagli anni giovanili degli studi in convento a Napoli, optando per quattro guide, Amore, Arte, Mathesis e Magia, seguendo le quali il mago religioso assurge a vette altissime di potere, mentre la restaurazione dell'ermetismo dell'*Asclepius* si profila come una sorta di controriforma egiziana nella quale ricercare la salvezza e la *riforma morale* reclamate da un presente particolarmente travagliato.

Questi temi sono sviluppati e ampliati anche nell'ultima opera scritta a Londra, *Degli eroici furori*. Pubblicato nel 1585 con una dedica a Philip Sidney, il dialogo contiene una serie di poesie amoroze redatte secondo un manierismo di ispirazione

⁴⁷ *ivi*, p. 686

⁴⁸ Cfr J.L. McIntyre, *Giordano Bruno*, London, 1903, p. 131.

⁴⁹ G. Bruno, *op. cit.*, p. 685.

petrarchesca, commentate in modo da svelarne i reconditi significati morali per cui l'amore vagheggiato si configura come l'amore intellettuale dell'anima. Staticamente costruito, per cui ognuna delle tre parti in cui è suddiviso presenta un emblema, la sua descrizione e commento seguiti da un sonetto incentrato sull'emblema stesso, il dialogo, per detta dello stesso Bruno, deve intendersi come una sorta di preghiera rivolta a una divinità, piuttosto che a una donna mortale. L'amore trattato di sonetto in sonetto è una forma religiosa di *naturale contemplazione* attraverso cui la luce divina che risplende nelle cose prende possesso dell'anima per innalzarla alla sua altezza, alla stregua di quanto successo ad Atteone che dopo avere visto Diana ignuda, ossia dopo aver conosciuto le cose nella loro essenza, viene sbranato dai suoi stessi cani per cui il cacciatore, dopo aver contemplato l'Uno nel Tutto, diventa a sua volta preda. Tutto ciò a significare che non si ha bisogno di ricercare fuori di sé la divinità una volta riconosciutala nell'intimo del proprio animo. La religione del *Furore* corrisponde alla religione egiziana dello *Spaccio* la quale contemplava il divino in tutte le cose e sapeva elevarsi attraverso specie innumerevoli fino all'unità con il divino, mentre continua ad essere agitata la profezia di un imminente ritorno della religione egiziana attraverso la rivoluzione dell'anno grande del mondo⁵⁰. E' l'idea della vicissitudine secondo la quale gli stati del mondo procedono per contrari, quando si è in uno stato pessimo ci si può aspettare di tornare a condizioni migliori e viceversa con la caduta nelle tenebre. Essendo il mondo in un momento di grande oscurità ci si può attendere di tornare all'atmosfera luminosa che regnava in Egitto al tempo di Ermete Trismegisto quando gli uomini erano consorti degli dèi e religiosissimi.

Il *De gli eroici furori* è un'opera di mistica amorosa, un'esperienza che rende l'anima divina e eroica e può essere paragonata al rapimento furioso dell'amante più appassionato. Per Yates ciò a cui mira Bruno, con l'esperienza religiosa

⁵⁰ Come vedremo nel testo di Hilary Gatti "Giordano Bruno e la scienza del rinascimento", Bruno conosceva la precessione stellare. Sul tema del Grande anno rimando alla lettura del testo di Giorgio de Santilliana "Fato antico e Fato moderno" Adelphi, Milano, 1985.

descritta nel *De gli eroici furori*, è proprio la gnosi ermetica, mistica poesia amorosa dell'uomo-mago che è stato creato divino con poteri divini e che si riavvia a riacquistare questo attributo di divinità con i suoi poteri. Il reale significato dei *furori* bruniani si rintracciano nel quarto *furor* delineato da Ficino, ovvero il *Furor* di Venere interpretato da Bruno come il mezzo con cui l'uomo si trasforma nel *magnum miraculum* dell'*Asclepius* dotato di intimi poteri e in associazione con la razza dei demoni⁵¹. Gli *eroici furori* sono quindi una descrizione delle esperienze di un mago ermetico “*De gli eroici furori* inteso come descrizione delle esperienze di un mago che era in fondo soprattutto uno gnostico ermetico, influenzato da una quantità estremamente varia e complessa di motivi neoplatonici, cabalistici, pseudo-dionisiani e della tradizione filosofica cattolica”⁵².

Bruno ha pubblicato opere di magia e sulla magia, ha usato le tecniche della memoria ma non si è mai definito un mago, sentendosi principalmente un filosofo⁵³, nemico dei settarismi e dei dogmi, aperto alla ricerca sulla natura e sulle sue cause. Durante il processo ripeterà di continuo “avendo atteso alla filosofia, chè questa è stata la mia professione”⁵⁴. Il primo dialogo del testo *De la causa, principio et uno*⁵⁵ è una lunga dichiarazione d'intenti e di grande immedesimazione filosofica, “Secondo, io dico che al vero filosofo ogni terreno è patria.. ma per amor della mia tanto amata madre filosofia”⁵⁶, solo per fare uno dei tanti possibili esempi che non sono stati presi in considerazione dalla visione “magico ermetica” di Yates. Quando arriva in Germania l'unico titolo di cui vuole onorarsi è *di professione filosofica di cui voglio massimamente gloriarmi e rallegrarmi perché da esso non scaturiscono scismi o divisioni*⁵⁷. Era considerato da amici e nemici “homo che non habbi alcuna religione, homo universale e autore

⁵¹ F.A. Yates, op. cit., p. 309

⁵² *ivi*, p.312.

⁵³ Cfr. *Atti del processo di Giordano Bruno*, a cura di D. Dei, Sellerio, Palermo, 2000.

⁵⁴ *Processo e morte di Giordano Bruno*, Rusconi, Santarcangelo di Romagna (RN), 1999, p. 201.

⁵⁵ G. Bruno *Dialoghi filosofici italiani, De la causa, principio et uno*, I Meridiani Mondadori, Milano, 2000.

⁵⁶ *Ivi*, p.188

⁵⁷ *ivi*,

di opere curiose non privo di bell'ingegno e belle lettere"⁵⁸. Yates propone un nuovo paradigma interpretativo alla luce del quale legge l'intera opera di Bruno; l'Ermetismo viene colto dalle origini allo sviluppo nella cultura umanistica, mettendo particolarmente in risalto il tema della magia. Il Nolano viene collocato al termine di tale tradizione dove esige un esplicito e radicale ritorno alla religione egizia e alla pratica della magia, senza le cautele che avevano manifestato Ficino e Pico per non scontrarsi con l'ortodossia religiosa. E' indubbio che dal 1964, anno della pubblicazione di *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, sia stata modificata radicalmente l'immagine di Bruno, provocando un'eco amplissima e non si può negare che gran parte della saggistica tra gli anni sessanta e settanta ne sia stata influenzata, avendo messo opportunamente in risalto l'importanza di specifiche tradizioni e ambiti culturali fino ad allora trascurati. A ben ragione si deve riconoscere alla Yates l'impari fatica di collegare l'opera *latina* di Bruno sull'arte della memoria⁵⁹ alla filosofia dei dialoghi filosofici italiani, in particolar modo come è stato messo in risalto nei testi *Cena delle ceneri*, *Spaccio della bestia trionfante*. Tuttavia non ha scoperto ma utilizzato in modo originale la chiave di lettura ermetica fino ad incidere sulla discussione sulla scienza moderna e sul rapporto scienza-magia. Sul piano dei contenuti si può dire che Yates si sia riallacciata alle ricerche di E. Garin che a questi temi ha dedicato diversi studi. Doveroso ricordare "Considerazioni sulla magia"⁶⁰ (del 1954) dove già si sostiene il carattere operativo della magia e ai fattori decisivi per la formazione dello spirito scientifico moderno. Nel "Lo Zodiaco della vita"⁶¹ ripercorre le fasi salienti della polemica sull'Astrologia tra Trecento e Cinquecento toccando punti di interesse quali i rapporti tra astrologia e magia e tra neoplatonismo e ermetismo. Garin non si è mai occupato

⁵⁸ *I Grandi della scienza Giordano Bruno la nuova filosofia degli infiniti mondi*, di Michele Ciliberto e Giulio Girello, *Le scienze Scientific American*, anno VII n.36 marzo 2004 p. 86.

⁵⁹ Dalle opere *Umbris idearum*, *Cantus circaeus*, *Sigillus sigillorum*, al *De lampade combinatoria lulliana*, *Lampada triginta statuarum*

⁶⁰ Cfr. E. Garin *Medioevo e Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari, 1998.

⁶¹ Cfr. E. Garin, *Lo Zodiaco della vita*, Bari, 1976.

specificamente di Bruno⁶², i suoi saggi hanno però sondato il clima culturale ed il tessuto di idee che hanno influenzato il Nolano, confermando e approfondendo il quadro delineato da Yates.

-Memoria e logica fantastica-

Yates pubblica *L'Arte della memoria*⁶³ nel 1966 dove ricostruisce le fasi storiche della mnemotecnica, dalla nascita alla sua configurazione umanistica e rinascimentale. Arrivando a Bruno espone, dopo le opere francesi *Umbris idearum* e *Cactus circaeus*, l'opera pubblicata subito dopo l'arrivo in Inghilterra ai primi del 1583, il volume sulla memoria *I Sigilli*⁶⁴, introdotto da un *Ars reminiscendi*. I lettori inglesi che affrontarono il testo sulla memoria si trovarono di fronte ad un trattato che offriva regole classiche⁶⁵ dell'arte della memoria, ampliate notevolmente dai canoni di un normale trattato di memoria. L'arte della memoria insegnava a memorizzare parole o concetti tramite l'utilizzo di luoghi (loci), per esempio le stanze di una casa, ad ogni oggetto (o immagine) viene associata la parola o la citazione che si vuole memorizzare. Bruno insiste che le immagini debbano essere impressionanti e associate in modo da poter essere memorizzate con più facilità e introduce nell'Arte mnemonica tradizionale immagini astrologiche. Il Nolano tenta di far funzionare i sistemi di memoria legandoli con sistemi astrologici usando immagini dotate di potenza magica e luoghi semimatematici. Mescola combinazioni lulliste⁶⁶ e magia cabalistica, "La filosofia di Bruno era la filosofia ermetica; vale a dire l'uomo è il <<grande miracolo>> descritto nell'*Asclepius* Ermetico; la sua mente è divina di natura simile a quella

⁶² E. Garin *L'umanesimo italiano*, Laterza, Roma-Bari, 2000, p. 226

⁶³ F.A. Yates *The Art of Memory*, Routledge & Kegan Paul Ltd, London 1966

⁶⁴ In realtà *I Sigilli* è un testo composto da *Ars reminiscendi*, *Triginta sigilli*, *Explicatio tringinta sigillorum*, *Sigillus sigillorum*.

⁶⁵ Cfr F.A. Yates, op. cit., le fonti classiche sono rintracciate in Cicerone Qunitiliano e Pietro da Ravenna, p. 6.

⁶⁶ Il catalano Ramon Lull, Raimondo Lullo (1235-1315), per tutto il trecento gli sono state attribuite svariate opere di magia, alchimia e astronomia fino a quando l'università di Parigi (1390) proibisce l'insegnamento del lullismo. In realtà la sua vita è dedicata alla conversione degli infedeli. Il nucleo del programma lulliano è una tecnica combinatoria basata sulla memoria con uno schema ad albero o un cerchio diviso in settori con lettere e parole, l'artista può così conoscere e ricordare le cose del mondo con modalità tipicamente algoritmiche.

dei governatori astrali dell'universo, come viene detto nel *Pimander* ermetico⁶⁷. Se la mente dell'uomo è divina, allora è presente in essa l'organizzazione divina dell'universo, con l'uso sapiente dell'arte contenuta nei *sigilli* si può arrivare a comprendere i poteri del cosmo che sono poi dell'uomo stesso. "Le immagini debbono essere caricate di sentimento (amore)...una straordinaria mescolanza delle regole di memoria classica sull'uso di immagini a forte carica emozionale, combinate con un'utilizzazione da *magico* di un'immaginazione emozionalmente carica, combinate ancora con un uso mistico e religioso delle immagini d'amore"⁶⁸. L'arte della memoria di Bruno è divenuta una tecnica magico-religiosa di ascendenza occultistica rivolta a cercare unione con l'anima del mondo, come nei culti ermetici. Sia nel testo sulla *tradizione ermetica* che in questo sull'*arte della memoria* Yates presenta il filosofo nella visione di *magico ermetico*, essenzialmente concentrato sull'occulto e sull'ermetismo. Attraverso tutte le opere di Bruno sulla memoria la studiosa rintraccia il passaggio per tutta l'Europa di un profeta di una nuova religione, che trasmette messaggi in codice, il codice della memoria. L'intricata didattica sulla memoria con tutti i suoi complicati sistemi di ruote e immagini, potrebbero essere barriere volutamente elette contro i non iniziati, ma comprensibili agli iniziati, forse una setta ermetica, forse un'organizzazione politico religiosa.

Qualche anno prima della Yates Paolo Rossi (1960) si interessa all'arte della memoria e delle tecniche combinatorie nel suo *Clavis universalis*⁶⁹, nel quale non può mancare di analizzare la tecnica della memoria al quale Bruno dedica molte delle sue opere latine⁷⁰. L'opera sulla mnemotecnica del Nolano è stata spesso associata alla "bizzarria"⁷¹, Vasoli ha al contrario affrontato il tema arrivando a sottolineare "i temi e i motivi della mnemotecnica bruniana recano un notevole aiuto alla comprensione della posizione storica e filosofica del Bruno..Basterebbe

⁶⁷ F.A. Yates, op. cit., p.236,

⁶⁸ *ivi*, p.239

⁶⁹ P. Rossi *Clavis Universalis, arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Riccardo Ricciardi, Milano Napoli, 1960.

⁷⁰ G. Bruno, *Opere latine*, UTET, Torino,1980

⁷¹ De Ruggero, *Storia della Filosofia. Rinascimento Riforma e Controriforma*, Bari, 1930.

pensare alla continuità di queste ricerche che si svolgono parallelamente allo sviluppo di tutta la sua riflessione metafisica".⁷² Sulla formazione del giovane Bruno hanno un peso notevole gli scritti di Pietro da Ravenna⁷³, in più il Nolano manterrà sempre il suo gusto per il simbolo, i geroglifici e i sigilli, intrecciati con il lullismo, simbolismo e letteratura cabalistica. L'arte di Bruno non è una semplice tecnica legata alla finalità di un discorso retorico, una semplice tecnica per tenere a memoria interi discorsi, ma uno strumento conoscitivo rivolto al rispecchiamento delle molteplici strutture della realtà. Come Lullo anche Bruno concepisce l'intero meccanismo dell'*arte* come la traduzione dei rapporti ideali che costituiscono la trama dell'universo, attraverso l'allusività delle immagini e delle ombre sarà possibile impadronirsi ed arrivare ad un'indagine di tipo razionale. La riforma bruniana dell'arte mnemonica è un progetto capace di ampliare le possibilità di dominio dell'uomo. Il *De Umbris idearum* pubblicato a Parigi nel 1582 è sicuramente il testo di mnemotecnica più famoso del Nolano, qui l'ascesa dell'animo dalle tenebre alla luce si compie grazie alla comprensione delle idee eterne, attraverso la ritenzione delle catene artificiali che legano le ombre si può giungere alla comprensione e al disvelamento di quell'Unità del Tutto che è presente dietro la multiforme realtà apparente. L'arte di Bruno è una tecnica rivolta a rimuovere il velo dell'apparenza per arrivare, il più vicino possibile, alla verità dell'universo, oltre la manifestazione dell'accidente. Si può agire sul mondo inferiore, cambiare gli influssi siderali che si esercitano su di esso, purchè si conosca il modo di manipolare le immagini astrali, che di fatto sono le *ombre delle idee*, imprimendo nella memoria le immagini degli "agenti superiori" è possibile conoscere dall'alto le cose che sono in basso. Della tradizione mnemonica ciceroniana⁷⁴ modifica i termini, ai *luoghi* della classicità

⁷² C. Vasoli, *Umanesimo e simbologia*, pp 253-54, cit. in P. Rossi *Clavis Universalis*, Ricciardi, Milano Napoli, 1960, p.110

⁷³ Pietro da Ravenna (Pietro Tommai) affermava di poter disporre più di centomila luoghi che si era costruito per riuscire superiore a tutti nella conoscenza delle sacre scritture e del diritto. Professore di diritto a Bologna, Ferrara, a Pavia, a Pistoia, a Padova contribuì a diffondere in tutta Italia l'interesse per l'*ars memorativa*. Anche Pietro raccomanda tra le regole della sua *arte* l'attenzione alle immagini che debbono essere "eccitanti", per essere davvero efficaci.

⁷⁴ Cfr F.A. Yates, op. cit., p. 27.

Bruno fa corrispondere i *subiecta* (soggetti primi); alle *immagini* corrispondono gli *adiecta* (i soggetti secondi). Per Rossi l'ampliamento della logica tradizionale con la costruzione della *logica fantastica* è uno dei motivi essenziali del discorso bruniano. Critica chi come Tocco⁷⁵ ha nettamente separato nella produzione bruniana le opere di mnemotecnica da quella lulliana, distinguendo così in modo artificiale ciò che in Bruno si presenta organicamente connesso. Come seguace di Lullo Bruno trasferisce all'interno dell'arte della memoria quelle esigenze metafisiche caratteristiche del lullismo. Il Nolano sostiene la necessità di una connessione reale tra il subiectum e l'audiectum; inoltre sostituisce ai tradizionali elenchi di immagini casalinghe complicate immagini mitologiche ed astrologiche. Tra *logica* e *arte della memoria* non ci sono differenze sostanziali, aspira ad una *logica memorativa* che al culmine della sua efficienza abbia una stretta parentela con la metafisica. Non era una visione del tutto nuova questa di Bruno ma trova precedenti nei grandi commentatori⁷⁶ rinascimentali dell'*Ars magna*. L'idea di una logica memorativa si presenta strettamente collegata a quell'interpretazione enciclopedica del lullismo⁷⁷ con la sua immagine dell'albero ramificato da cui deriva ogni possibile scienza. L'arte bruniana si muove su un terreno diverso da quello della semplice indagine dialettica, rifiuta ogni identificazione con una tecnica retorica, intendendo aprire possibilità di costruzioni totali: "Se il Bruno si adoperò per tanti anni a svolgere e a completare con tanta cura la sua dottrina mnemotecnica, non fu certo soltanto per portare il suo contributo ad una moda del tempo...quanto piuttosto per tradurre in un metodo di facile ed immediata efficacia taluni principi centrali della sua dottrina"⁷⁸. L'universo unico ed infinito che Bruno rappresenta nei dialoghi in volgare londinesi, deve essere interpretato e decifrato anche con l'ausilio dei simboli e dei sigilli, dove agisce la magia intesa come forza dominatrice della natura, capace di intendere le corrispondenze tra le

⁷⁵ F. Tocco, *Le opere Latine*, in P. Rossi *Clavis Universalis*, Ricciardi, Milano Napoli, 1960, p.118.

⁷⁶ cfr P. Rossi, op. cit., p. 41.

⁷⁷ Nei testi di Lullo l'*arte* si presenta come una "logica" che è anche contemporaneamente metafisica "ista ars est et logica et metaphysica", l'arte Lilliana si presenta strettamente connessa alla conoscenza delle cose naturali, alla metafisica e all'ontologia. Per questo faceva uso della grafica dell'albero che offre un valido esempio per la classificazione formale del sapere.

⁷⁸ Cfr. C. Vasoli *Umanesimo e simbolismo*, Atti del convegno, Padova, 1958, pp. 251-304.

cose. Rossi si auspica un esame più attento rivolto a mettere in risalto il rapporto tra il Bruno lulliano e della mnemotecnica e il Bruno delle opere più note (dialoghi filosofici italiani). Da una tale analisi potrebbero arrivare contributi non trascurabili per la comprensione sia dello stile che della lingua usata dal Nolano. Nell'*arte* nolana la molteplicità delle immagini, l'abbondanza dei simboli e delle ripetizioni, deve indicare e cercare di esaurire i significati impliciti ed espliciti, contenuti nelle idee centrali per costituire una inscindibile unità. Come evidenziato in precedenza uno dei grandi meriti di F.A.Yates è stato quello di mettere in relazione i testi mnemonici di Bruno con i dialoghi filosofici, raccogliendo (più o meno consapevolmente) l'invito di Rossi. E' evidente che la figura del Nolano emerge nella sua complessità, dove la molteplicità dei temi trattati e delle tecniche e dei linguaggi usati testimonia il tentativo di arrivare ad una conoscenza che sia più esaustiva possibile. Ogni intento di scindere i vari periodi e le varie e molteplici opere del filosofo, finisce per renderne una immagine parziale anche se indubbiamente reale.

Secondo capitolo

“hai detto la verità, sella il cavallo”
proverbio arabo.

-La riforma scientifica-

Una delle letture emerse dalla folta critica bruniana è quella di “mago ermetico” data dalla Yates che rigetta l’idea, impostasi tra il XVIII e il XIX secolo, di un Bruno impegnato nel campo della scienza, difensore della nuova cosmologia, precursore degli studi baconiani sui rapporti naturali di causa ed effetto, avendo le sue fonti pressoché esclusive nella letteratura ermetica che rendevano impossibile qualsiasi conciliazione effettiva con la nuova scienza⁷⁹. Tra le numerose interpretazioni successive al testo della Yates, comunque fondamentale nella rinascita di interesse verso l’opera bruniana, si segnala quella di Hilary Gatti che, in *Giordano Bruno e la scienza del Rinascimento*, ha cercato di mettere in chiaro il ruolo di Bruno anche come “filosofo della scienza”⁸⁰. La sua analisi parte da *La cena delle ceneri*, inteso come un dialogo cosmologico volto a definire la natura e la struttura dell’universo, con un riferimento costante a Pitagora che sopravanza i rimandi a Ermete Trismegisto. Teofilo, protagonista del dialogo, non a caso si dichiara appartenente alla “scuola pitagorica e nostra”⁸¹, secondo una filiazione già stabilita da Copernico che aveva per l’appunto dichiarato di richiamarsi a un’antica teoria nel frattempo ingiustamente caduta in oblio. Come è noto, Pitagora, al quale si deve il primo tentativo di formulazione di una teoria cosmologica, poneva il numero quale principio fondamentale del mondo e dell’armonia delle sfere celesti.

Teofilo afferma che uno dei segni della decadenza del presente è dato dalla convinzione di determinati studiosi di sapere tutto al punto che la loro presunzione

⁷⁹ Cfr Yates, op. cit., p. 482.

⁸⁰ H. Gatti, *Giordano Bruno e la scienza del Rinascimento*, Mondolibri, Milano, 2001

⁸¹ *La cena*, p. 35.

risulta irrimediabile salvo il “toglierli via quel capo, e piantargliene un altro”⁸². Bisognerebbe, in particolare, tenere un corso di filosofia in cui esporre correttamente tutte le teorie, le scoperte e i principi scientifici e, sull’esempio di Pitagora, negare agli allievi ogni possibilità di replica. Ed è sempre a Pitagora che si rifà Teofilo quando sostiene che esistono uomini inviati dagli dèi per illuminare lo spirito interiore dei discepoli in quanto “la verità è conosciuta da pochi, e le cose pregiate sono possedute da pochi”⁸³. Anche Copernico nell’epistola a Papa Paolo III sosteneva che la sua teoria, basata su antiche fonti pitagoriche, non fosse comprensibile a tutti e che dovesse rimanere un segreto custodito da una gerarchia colta⁸⁴. E’ questa una visione elitaria e aristocratica della conoscenza in linea con la scuola pitagorica. L’ispirazione pitagorica del pensiero di Bruno, evidente nella *Cena*, è confermata anche da un dialogo successivo, *De la causa, principio e uno* in cui, non a caso, si può leggere che “miglior e più puro è il modo di Pitagora che quel di Platone, perché l’unità è causa e ragione della individualità e puntualità”⁸⁵. La teoria della metempsicosi, del resto, risulta del tutto congeniale alla visione bruniana dell’anima che, principio costitutivo di tutto l’universo, in seguito alla morte e alla decomposizione delle cose materiali si immette nel circolo vitale cercando altre forme⁸⁶.

Il dialogo *La cena delle ceneri* presenta l’opinione di quattro personaggi, il filosofo della natura Teofilo-Bruno, il colto intellettuale esponente della classe inglese Smitho, il pedantesco neoaristotelico Prudenziò e il vivace Frulla a rappresentare l’uomo comune. Il tutto per mettere in scena il momento di crisi religiosa e intellettuale della cultura europea del tempo nel tentativo di ristabilire una continuità tra l’antico pitagorismo e le scienze emergenti. In questo dialogo Bruno sta cercando di collegare la conoscenza presocratica e il nuovo tipo di indagine scientifica che ha inizio con la rivoluzione copernicana, che deve

⁸² *ivi*.

⁸³ *Ivi*, p. 29.

⁸⁴ H. Gatti, op. cit., p. 29.

⁸⁵ *De la causa*, p. 206

⁸⁶ Cfr *Cabala*, p. 715.

sostituirsi ad una falsa conoscenza cristallizzata da Tolomeo. Ai due estremi di un lungo processo gnoseologico Pitagora e Copernico vengono celebrati come le due fonti su cui lui avrebbe costruito una nuova cosmologia fornendo le condizioni ottimali per la ricerca della verità. In un passo del *De immenso et innumerabilibus, seu de universo et mundis*⁸⁷ Bruno afferma di aver avuto ben chiari, nella sua giovinezza, tutti gli aspetti della teoria copernicana prima ancora di leggere il *De revolutionibus*. Grazie alle fonti degli autori classici “in Cicerone trovai che Niceta si era accorto del moto della terra e in Plutarco che anche Ecfanto, Eraclide, i Pitagorici e Timeo ne erano a conoscenza, per cui trovato lo spunto, anch’io cominciai a pensare alla mobilità della terra”⁸⁸; approfondendo l’argomento anche alla luce della “precessione degli equinozi”⁸⁹. Con questa definizione si intende lo spostamento degli equinozi nei giorni dell’anno di eguale durata per via dell’asse della terra leggermente inclinato. Come scoprì Ipparco la posizione degli equinozi regredisce di anno in anno di grado infinitesimale, tale precessione è talmente lenta che non è riscontrabile nella durata di una vita umana. Inizialmente la curiosità di Bruno per Copernico era legata alla possibilità di capire come la visione eliocentrica potesse spiegare la precessione degli equinozi⁹⁰. Copernico aveva preso in considerazione la precessione degli equinozi nelle descrizioni dei fenomeni celesti, dove l’apparente lenta regressione dell’equinozio viene spiegata postulando che l’asse terrestre non rimanga costante durante lo spostamento del pianeta intorno al sole, ma che vari gradualmente in maniera periodica con un ciclo che si completa intorno ai ventiseimila anni. Per Yates la scoperta bruniana di Copernico è avvenuta tra il 1579 e il 1582 gli anni del soggiorno parigino⁹¹ quando questi argomenti erano familiari a poeti e accademici intorno alla corte,

⁸⁷ G. Bruno, *Opere latine*, a cura di C. Monti, UTET, Torino, 1980.

⁸⁸ H. Gatti, op. cit., p. 39.

⁸⁹ *Ivi*, p. 39.

⁹⁰ Gatti si basa per queste teorie su una fonte poco nota dagli studiosi, un’opera di William Gilbert di Colchester (morto nel 1603) autore del *De Magnete* e del *De Mundo*, è in quest’ultimo che rintraccia un passo dove compaiono dei diagrammi postulati dal nolano con la frase importante *cum esset junior* “quando era giovane”, il passo di Gilbert dice “Un altro tipo di moto secondo il Nolano quando era giovane: che la terra si muova intorno al proprio centro dell’asse dei poli equinoziali così da creare il moto diurno, che il sole si muova con moto annuo intorno alla terra. Che un terzo moto, rettilineo, sia assegnato al centro della terra”.

⁹¹ Non ci sono particolari riferimenti cosmologici nei testi parigini, anche se nel *De umbris idearum* il sole centrale è di chiaro stampo rinascimentale mistico-ermetico. Una teoria cosmologica verrà sviluppata pienamente solo in Inghilterra.

ma non ci sono documenti a provarlo. Sappiamo però da Bruno⁹² che, nel 1578, prima di lasciare l'Italia aveva dato a Genova lezioni “ai putti” basate su *Sphera* di Giovanni di Sacrobosco, un trattato aristotelico tolemaico molto importante.

Per tornare al dialogo della *cena* è incontrovertibile che esso sia una lunga dissertazione sulla cosmologia copernicana suddiviso in cinque parti o come dirà Bruno stesso in “dialoghi sui moti della terra”⁹³. E’ un primo tentativo di esporre in maniera sistematica i risultati della sua lettura della cosmologia copernicana. A differenza di Copernico che aveva considerato il problema soltanto da un punto di vista matematico, Bruno si rifiuta di considerare l’universo come finito o limitato a un sistema solare formato dal sole, la luna, la terra, i cinque pianeti allora noti e le stelle fisse⁹⁴, ritenendolo infinito e popolato da innumerevoli mondi in netta contrapposizione al sistema aristotelico-tolemaico: “Cossì conoscemo tante stelle, tanti astri, tanti numi, che son quelle tante centinaia de migliaia, ch’assistono al ministero e contemplazione del primo, universale, infinito ed eterno efficiente. Non è più imprigionata la nostra ragione coi ceppi dè fantastici mobili e motori otto, nove e diece. Conoscemo, che non è ch’un cielo, un’eterea reggione *immensa*, dove questi magnifici lumi serbano le proprie distanze, per comodità de la partecipazione de la perpetua vita”⁹⁵.

Anche per Gatti, come per Yates, questo testo è complesso e dai molteplici significati. Il passo del secondo dialogo in cui Bruno e i compagni devono arrivare alla casa della cena percorrendo strade buie o anche la navigazione tra le nebbie del Tamigi, interpretata in chiave mnemotecnica dalla Yates, per Gatti denotano le difficoltà a un pieno sviluppo della ragione e della conoscenza. La posta in gioco è molto più importante ed ampia della determinazione di un modello cosmologico, investendo un sistema di credenze fortemente supportate dal sistema politico e

⁹² Cfr. *Atti del processo...*, Sellerio, Palermo, 2000.

⁹³ *La cena*, Dial. I.

⁹⁴ *Ivi*, p. 28.

⁹⁵ *Ivi*, p. 29.

religioso⁹⁶: “E credi all’evangelo,/che dice di buon zelo:/dal nostro campo miete penitenza/chi vi gettò d’errori la semenza”⁹⁷.

Riguardo alle difficoltà del compito che si era assunto, Bruno si serve di una similitudine, ricorrente nelle sue opere⁹⁸, per cui, nel voler “dipingere” la realtà circostante, l’osservatore rimane intrappolato nello stesso quadro all’interno dell’immagine che va delineando. Scienziati e astronomi sono in realtà traduttori che convertono una lingua in un’altra per cui la loro opera riguarda più l’interpretazione che non la rivelazione⁹⁹. Lo scienziato ha il compito di raccogliere e ordinare dati e fenomeni, il filosofo della scienza deve interpretare tali risultati. Le nuove scoperte hanno implicazioni tanto profonde che non possono essere lasciate alla sola responsabilità dello scienziato. E’ una considerazione di carattere molto avanzato che sembra prefigurare il razionalismo su base scientifica di Cartesio e Locke. Da qui si comprende la critica rivolta a Copernico che non avrebbe compreso pienamente la portata della sua teoria: un limite dovuto proprio al fatto di essere più matematico che filosofo della natura, malgrado gli innegabili meriti che si era comunque conquistato¹⁰⁰.

Nel terzo dialogo della *cena* Bruno espone una teoria dell’ottica e dei suoi inganni per cui un corpo opaco interposto tra l’occhio e una fonte luminosa scompare dal campo visivo¹⁰¹: “Fategli sperimentare ch’avendosi posto uno stecco vicino all’occhio, la sua vista sarà di tutto impedita a veder il lume della candela posta a una certa distanza: al qual lume quanto più più si viene accostando il stecco, allontanandosi da l’occhio, tanto meno ne impedirà detta veduta. Or giogni a questo che ivi rimanga il stecco, et il lume altrettanto si discoste: verrà il stecco a impedir molto meno. Cossì più e più aumentando l’equidistanza dell’occhio e del lume dal stecco: al fine senza sensibilità alcuna del stecco, vedrai

⁹⁶ H. Gatti, op. cit., Cap. II

⁹⁷ *La cena*, p. 9.

⁹⁸ *De gli eroici*, p. 755

⁹⁹ *Ivi*, p. 30

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 28

¹⁰¹ Gatti cita l’astronomo Alhazen (Ibn al-Haitham) arabo dell’undicesimo secolo autore del *Perspectiva*, dove si tratta degli inganni ottici “nel guardare contemporaneamente una stella fissa e un pianeta la vista non rilevi alcuna differenza tra le loro distanze, percependoli, invece, come se si trovassero entrambi sullo stesso piano, quand’anche le differenze tra le loro distanze sia grande.”

il lume solo”¹⁰². Questo che può sembrare semplicemente un divertimento è invece un concetto fondamentale per la nuova cosmologia nolana che pullula di mondi infiniti, la maggior parte dei quali rimane però invisibili ai nostri occhi. Bruno crede anche che nel nostro universo visibile vi siano allo stesso tempo mondi nascosti relativamente vicini alla terra.¹⁰³ L’universo infinito di Bruno è interamente popolato da due tipi di corpi, terre e soli, corpi freddi e caldi, costituiti dalla stessa sostanza infinita. In tutto l’universo ci sono terre che orbitano intorno ai soli dai quali ricevono calore e la luce per lo sviluppo della vita. La termodinamica di Telesio ha sicuramente aiutato e ispirato il Nolano in questa visione, anche se Telesio era ancora legato all’immagine tolemaica dell’universo¹⁰⁴. Questa doppia necessità di assorbire calore da parte delle terre e di emanarlo da parte dei soli è per Bruno la causa principale dei moti celesti e della cinetica, in opposizione al motore primo del sistema aristotelico.

Nel trattare l’ipotesi eliocentrica secondo principi meccanici e non solo matematici, il Nolano dimostra la necessità di *reformare* tutto lo studio della fisica. Per lui non può esservi “corpo alcuno.. al quale semplicemente convenga essere nel mezzo, o nell’estremo, o tra què due termini: ma per certe relazioni ad altri corpi e termini intenzionalmente appresi”¹⁰⁵ vale a dire, in un universo infinito termini come “centro” ed “estremo” perdono il loro significato assoluto, valendo solo in senso relativo. Inoltre Bruno demolisce un’altra credenza alla quale aderiva lo stesso Copernico cioè che la terra e gli astri sarebbero trasportati da sfere solide e mossi “secondo le proprie differenze locali dal principio intrinseco che è l’anima propria”¹⁰⁶, un’anima che non è solo sensitiva e intellettiva ma anche razionale. Vi contrappone quella visione rivoluzionaria secondo cui tutti i corpi celesti sarebbero sospesi liberamente in uno spazio omogeneo e infinito. Procede la disputa e arriva l’obiezione solita (di Nundino nel caso del dialogo) alla rotazione

¹⁰² *La cena*, p. 71.

¹⁰³ Keplero rimprovererà Galileo dopo la scoperta delle lune di Giove, effettuata con il cannocchiale, di non avere dato il credito dovuto a quei predecessori che lo avevano aiutato ad arrivare alla sua scoperta compreso il nolano.

¹⁰⁴ *Ivi*, Cap. V.

¹⁰⁵ *La cena*, p. 63

¹⁰⁶ *Ivi*.

terrestre ripresa da Tolomeo nell'*Almagesto*, dove si dice che se fosse vero tale movimento della terra verso oriente si dovrebbero vedere di conseguenza le nuvole muoversi in senso contrario¹⁰⁷. Bruno replica che queste sono parte della terra stessa “quell’aere per il quale discorrono le nuvole e gli venti”¹⁰⁸ e aggiunge di intendere con il nome Terra “tutta la macchina e tutto l’animale intiero”¹⁰⁹ comprese le caverne i mari e fiumi che sono come polmoni e arterie. Postula che la terra comprenda anche il primo strato di atmosfera dove si muovono le nuvole, il cerchio che delimita la terra non va tracciato seguendo la superficie solida del globo ma comprendendo anche l’aria e l’atmosfera che la circonda. La Terra ruoterebbe intorno al proprio asse per “dar come una respirazione e inspirazione col diurno caldo e freddo, luce e tenebre”¹¹⁰, riservando in questo modo “la sua vita e delle cose che in quelle si contengono”.¹¹¹

Bruno dimostra pertanto di conoscere gli argomenti e le sperimentazioni trecentesche sulla relatività del moto fatte a Parigi da Giovanni Buridano e Nicola d’Oreseme nelle loro analisi della *Fisica* e del *De coelo* di Aristotele¹¹². Si tratta di studi sulla caduta perpendicolare dei gravi: “Aristotele, dove dice che sarebbe impossibile che una pietra gittata a l’alto, potesse per medesima retitudine perpendicolare tornare al basso: ma sarebbe necessario che il velocissimo moto della terra se la lasciasse molto a dietro verso l’occidente”¹¹³. Copernico aveva addotto a ragione della caduta perpendicolare dei gravi il fatto che, essendo di natura terrestre essi sono partecipi del movimento della Terra. Molto diversa è la posizione di Bruno per cui “i corpi che sono *sulla Terra* partecipano al movimento della Terra non perché partecipano alla sua natura, ma semplicemente perché sono *in essa*, esattamente allo stesso modo in cui i corpi che sono *nella nave* partecipano al movimento di questa”¹¹⁴. In questo modo Bruno produce un vero e

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 87

¹⁰⁸ *Ivi*.

¹⁰⁹ *Ivi*.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 88

¹¹¹ *Ivi*, p. 32.

¹¹² H. Gatti, op.cit., cap. V

¹¹³ *La cena*, p. 83.

¹¹⁴ H. Gatti, op. cit., p. 120.

proprio cambiamento ontologico; il Nolano non concepisce il moto come un processo assoluto ma cerca di dar spazio a un'opinione tradizionalmente giudicata assurda e in contrasto con l'esperienza.

La lettura di Bruno non è immune da errori: il famoso “errore copernicano” di Bruno presente nella *cena*, rilevato anche dalla Yates, consiste nel considerare la Terra e la Luna nello stesso epiciclo mentre Copernico colloca la luna su un ulteriore epiciclo intorno alla Terra¹¹⁵. Il motivo fondamentale di tale errore può essere ricercato nella sua visione del moto planetario come fenomeno di natura termodinamica per cui era più facile spiegare perché i pianeti dovessero ruotare intorno al Sole. Non poteva notare o accettare che un corpo freddo come la Luna potesse ruotare intorno ad un altro corpo freddo come la Terra. Nel *De immenso*¹¹⁶ denuncerà esplicitamente tali “eccentrici ed epicicli” al pari degli stessi “orbi celesti” come pure fantasie e chimere delle quali l'astronomia farebbe bene a sbarazzarsi. Sarà Keplero con la scoperta dell'orbita ellittica di Marte a volatilizzare definitivamente l'armamentario speculativo che aveva dominato per secoli. L'approccio di Bruno alla questione cosmologica è di carattere biologico-animistico e tende quindi a favorire le soluzioni tecniche che offrono sostegno alla sua idea di un universo animato da un processo vitale basato sulle costanti dinamiche di mutazione e metamorfosi. Si potrebbe muovere a Bruno la critica che lui aveva mosso a Copernico considerato troppo matematico; al contrario il Nolano si concentra troppo enfaticamente sulle sue speculazioni cosmologiche e sugli aspetti fisici trascurando di verificare le sue teorie con i risultati effettivi delle osservazioni e dei calcoli matematici.

L'ultimo dialogo della *cena* è incentrato sul concetto dell'universo infinito¹¹⁷, seguito dalla considerazione della Terra che si muove non solo su se stessa con moto diurno ma anche con moto annuo intorno al Sole. Da questo movimento Bruno deduce un moto simile per tutte le terre del suo universo infinito ruotanti

¹¹⁵ *Ivi.*

¹¹⁶ *Opere latine*, UTET, Torino, 1980

¹¹⁷ *La cena*, Dial V

intorno a dei soli da cui traggono il calore necessario alla vita. E' evidente per Gatti¹¹⁸ che il copernicanesimo di Bruno differisce dall'originale proprio per il suo carattere di cosmologia biologica orientata alla vita, dove i moti dei pianeti vengono spiegati in funzione della necessità di trarre dal sole la massima quantità possibile di forza vitale. Quello che interessa a Bruno è descrivere questi moti in termini di necessità respiratoria della Terra per il moto diurno e per necessità riproduttiva per il moto annuo. Il Nolano fu infatti tra i primi ad eliminare gli "orbi celesti" dalla sua visione dell'universo e a sostenere che la Terra e gli altri corpi fossero sospesi liberamente in uno spazio etereo omogeneo¹¹⁹: "non è più imprigionata la nostra ragione coi ceppi de phantastici mobili e motori otto, nove e diece",¹²⁰ in consonanza con quanto sosterrà poi Gilbert per il quale "un filosofo non potrà mai ammettere l'esistenza di tali enormi mostruosità celesti"¹²¹. La profonda e complessa rivoluzione avviata in campo scientifico dalla confutazione della cosmologia tradizionale, del resto, avrebbe modificato profondamente il rapporto tra teologia, filosofia e ricerca scientifica¹²².

-L'infinito e la sua ontologia-

Sicuramente uno dei temi che più impressionano nella visione nolana è l'idea dell'universo infinito, visione che rende l'uomo piccolissimo disancorato dal mondo definito dalle sfere dei pianeti che la teologia medievale aveva istituzionalizzato. L'idea dell'infinità dell'universo è un'assioma fondamentale della "nolana filosofia" e vi si fa continuo riferimento nelle opere filosofiche dell'autore: "Uno dunque è il cielo, il spacio immenso, il seno, il continente universale, l'eterea regione per la quale il tutto discorre e si muove. Ivi innumerabili stelle, astri, globi, soli e terre sensibilmente si veggono, et infiniti ragionevolmente si argomentano. L'universo immenso et infinito è il composto

¹¹⁸ H. Gatti, op. cit., Cap. VI

¹¹⁹ *La cena*, Dial I

¹²⁰ *Ivi*, p. 29

¹²¹ H. Gatti, op.cit. p. 105.

¹²² Da questo concetto emerge l'importanza di non separare i dialoghi filosofici italiani in cosmologici e morali: la riforma della scienza e dell'universo (*Cena delle ceneri, De la causa, principio et uno, De Infinito, universo e mondi*) suscita la riforma morale dell'uomo(*Spaccio della bestia trionfante, Cabala del cavallo pegaseo, De gli eroici furori*)

che risulta da tal spacio e tanti compresi corpi”.¹²³ E’ soprattutto in tre testi che viene formulata e definita, *La cena delle ceneri* (1584), il *De l’infinito, universo e mondi* (1584) e il *De immenso* (1591) dove la tesi è presentata come un’estensione della cosmologia eliocentrica copernicana. Nel *De immenso* vi è anche una lunga digressione sui pensatori antichi e moderni che in qualche modo avevano anticipato l’idea copernicana¹²⁴ che, assieme a suggestioni mutuare da Telesio, consentirà a Bruno di elaborare l’ipotesi di universo infinito composto da una sostanza omogenea infinita, in cui un numero incalcolabile di corpi freddi, le terre, ruotano intorno a corpi caldi, i soli, assicurando la perpetuazione del processo vitale. L’infinito di Bruno si distacca radicalmente dalle teorie dell’infinità dell’universo formulate nei testi antichi, incentrate sul problema di ciò che potesse trovarsi oltre la sfera superiore, quella delle stelle fisse¹²⁵. Bruno crede che tali confini fossero illusori o fittizi; *Quindi l’ali sicure a l’aria porgo/ né temo intoppo di cristall’o vetro/ ma fendo i cieli, e al’infinito m’ergo*¹²⁶. Anche la visione degli ermetici rimane legata all’idea di una regione di stelle fisse oltre la quale poteva esistere qualcosa. Alla base delle ipotesi di Bruno agisce il principio di pienezza per cui un Dio onnipotente non può creare che un universo infinito, popolato da un numero infinito di esseri e di mondi, dato che il contrario comporterebbe limiti all’azione creatrice della potenza divina. La teologia cristiana medievale, per preoccupazioni di carattere eminentemente morale, aveva adombrato tesi analoghe nelle discussioni attorno alla distinzione in Dio di una *potentia absoluta* e di una *potentia ordinata*¹²⁷. Ancor prima di Bruno, già gli ermetici avevano negato valore a questa distinzione, popolando anche le regioni infinite dello spazio di luce o intelligenza divina¹²⁸. Secondo Bruno è una sorta di necessità logica quella per cui un Dio onnipotente si esprima soltanto in termini di *potentia absoluta*, dando

¹²³ *De l’infinito*, p. 323.

¹²⁴ H. Gatti, op. cit., Cap. VII

¹²⁵ *Ivi*

¹²⁶ E in questa direzione, nel *De l’Infinito*, p. 322, che viene presentato Archita che non a caso si chiedeva: “se mi trovassi ai confini del mondo, per esempio, nella regione delle stelle fisse, mi sarebbe possibile allungare la mano o un bastone nello spazio eterno o no?”.

¹²⁷ Cfr. Hilary Gatti, op. cit., pp. 133-134.

¹²⁸ *Ivi*.

origine ad una creazione infinita sia per questo mondo che per tutti gli altri che compongono questo insieme innumerabile poiché in Dio libertà, necessità e volontà coincidono. Questa visione elimina la gerarchia degli esseri, che rientrano tutti nelle potenzialità infinite di Dio: “Io dico Dio tutto infinito perché da sé esclude ogni termine e ogni suo attributo è uno e infinito; e dico Dio totalmente infinito, perché tutto lui è in tutto il mondo, ed in ciascuna sua parte infinitamente e totalmente”¹²⁹.

Come opportunamente sottolineato dalla Gatti, la concezione bruniana dell’infinito è sostenuta anche da motivi atomistici che si evidenziano soprattutto nei dialoghi in italiano e nella trilogia di Francoforte nei quali l’atomo diventa una sorta di ricettacolo della *potentia absoluta* di Dio in quanto in esso è contenuta tutta la sua potenza e tutte le virtù connesse alla sua infinità. Bruno comincia con l’interrogarsi sul senso della convenienza dell’opera di Dio “perché vogliamo dire che la divina bontà la quale si può comunicare alle cose infinite...voglia essere scarsa et astringersi in niente (atteso che ogni cosa finita al riguardo dell’infinito è niente)”¹³⁰. Con questa visione atomistica Bruno risolve il problema di rendere conto degli aspetti apparentemente finiti del suo mondo infinito, se ogni aspetto dell’essere consiste in un agglomerato coerente di atomi, e se ogni atomo contiene la potenza divina allora tutta la materia ne è infusa e risulta essere finita solo per via delle limitate percezioni cui è soggetta la mente umana. La filosofia di Bruno è antigerarchica, nel suo universo infinito “uno ed immobile” cade ogni idea di centro e di primato di un aspetto della vita e della realtà su tutti gli altri, non esiste un primato della Terra sugli altri mondi: “Capacissimo de innumerabili mondi, che venga esplicato in sì anguste margini: di sorte che par vituperio il non pensar che questo corpo che a noi par vasto e grandissimo, al riguardo della divina presenza non sia che un punto, anzi un nulla”¹³¹. Avevano ragione Keplero e Mersenne¹³² la nuova filosofia getta l’uomo nell’esilio dell’infinito togliendogli ogni centralità

¹²⁹ *De L’Infinito*, p. 327.

¹³⁰ M. Ciliberto e G. Girello, op. cit., p. 38.

¹³¹ *De l’Infinito*, p. 330.

¹³² Cfr. *Dialoghi Filosofici italiani*, p. XVI

predeterminata. Keplero¹³³ ammette di provare un senso di angoscia di fronte all'idea di un universo infinito popolato da infiniti mondi, tuttavia considererà con attenzione gli aspetti della cosmologia bruniana esprimendo disaccordo per gli aspetti più innovativi. Aveva anche temuto che la scoperta di Galilei di nuovi pianeti potesse confermare l'ipotesi dell'infinito, sarà sollevato nel sapere che si tratta della scoperta di lune intorno a Giove, cioè all'interno del nostro sistema solare e non oltre Saturno considerato il suo limite estremo.

Il fatto che la finitezza sia la modalità secondo la quale la mente umana percepisce l'universo fisico non implica che le dimensioni in sé non siano reali. L'aspetto finito dei corpi è una realtà concreta perché è così che l'intelligenza divina ha voluto che venissero percepiti. L'infinità del tutto è un aspetto necessario per una corretta comprensione dell'universo che è formato e si completa nelle forme finite delle sue varie parti, questo universo infinito non può essere vuoto né all'interno né all'esterno: "Tanto più che se è ragione che sia un buono finito, un perfetto terminato; improporzionalmente è ragione che sia un buon infinito; perché dove il finito bene è per convenienza e ragione, l'infinito è per assoluta necessità"¹³⁴. L'universo per Bruno è pieno di una sostanza materiale infinita che egli chiama tradizionalmente "aere" o "etere" che si deve estendere senza interruzione per tutto l'universo infinito che è quindi privo di discontinuità. Il principio formante di questo universo si trova nell'infinità stessa, il Nolano identifica tale principio formante con l'anima¹³⁵. Nell'universo pensato da Bruno l'anima è sempre divina e quindi intelligente, non essendoci "anime vegetative" o "anime sensitive" corrispondenti alla suddivisione fatta da Aristotele nel *De Anima*. L'anima di una pietra non sarà diversa da quella di un essere apparentemente superiore, è la sua particolare agglomerazione di atomi ad essere meno articolata o forse è ancora la nostra incapacità di comprendere una delle tante particolari forme di vita¹³⁶. L'universo risulta quindi popolato da un numero infinito di mondi per via del

¹³³ *Ivi*.

¹³⁴ *De l'infinito*, p. 330.

¹³⁵ *De la causa*, p. 205.

¹³⁶ Cfr. *Cabala*, p. 108.

numero infinito di atomi i quali, imbevuti di “anima” o di “fluido vitale”, costantemente si raggruppano e si disgregano dando continuamente origine a un indefinito numero di forme vitali¹³⁷. Da questa concezione atomistica della materia deriva l’idea di una sostanza omogenea infinita come base di tutto l’universo come anche l’ipotesi attorno all’esistenza di infiniti sistemi eliocentrici. Bruno è però consapevole di dover trovare un ordine o una legge che definisca il suo universo, avendo già rifiutato la casualità lucreziana e l’idea di un “primo mobile”¹³⁸. In questa direzione, si volge soprattutto a Cusano e a Telesio. I corpi celesti sono suddivisi in corpi caldi o luminosi detti soli, e corpi freddi e opachi che ruotano intorno ai primi ottenendo la luce e il calore necessari allo sviluppo delle forme di vita. Il principio termodinamico, per cui tutti i mondi venivano a formare un insieme ordinato e coerente, consente a Bruno di fornire una spiegazione biologica per il moto di un numero indefinito di mondi. Secondo Gatti trascurare tale principio della concezione bruniana vuol dire sottovalutare il valore cosmologico della sua visione, incorrendo magari nell’immagine limitante dell’infinito come luogo di entusiasmo religioso o luogo di ascesa dell’anima di stampo neoplatonico.¹³⁹ In questa direzione la studiosa italiana pone in risalto come nello studio della Yates sia assente ogni menzione della teoria termodinamica della materia che Bruno prende e rielabora con la sua tecnica della “variazione” da Telesio. L’universo infinito di Bruno rappresenta una cosmologia intelligibile con leggi fisiche destinate ad essere definite solo nel secolo successivo per cui un cosmo di dimensioni infinite è regolato dai moti dei corpi più freddi intorno a quelli più caldi sulla base dell’astronomia eliocentrica copernicana¹⁴⁰: “essendo l’universo infinito, bisogna al fine che siano più soli: perché è impossibile che il calore e lume di uno particolare possa diffondersi per l’immenso”¹⁴¹. E giusto riconoscere pertanto a Bruno il ruolo di pioniere di una

¹³⁷ *De la causa*, p. 205.

¹³⁸ Cfr. H. Gatti, op.cit., p.139

¹³⁹ *Ivi*, pp. 146-147.

¹⁴⁰ H. Gatti, op. cit., p. 139.

¹⁴¹ *De L’infinito*, p. 375.

nuova scienza, ipotizzando una linea ideale di sviluppo per cui l'universo bruniano, regolato dalla termodinamica telesiana, potrebbe preludere, passando per la visione magnetica di Gilbert, alle leggi di gravitazione universale di Newton¹⁴².

Al centro della filosofia di Bruno si trova senza dubbio il concetto di vita-materia infinita che, includendo tutto entro di sé in opposizione alla riduzione aristotelica della stessa materia a nulla¹⁴³, “non viene a ricevere le dimensioni come di fuori, ma a cacciarle come dal seno”¹⁴⁴. A tale concezione della materia da cui scaturisce la nozione fondamentale di vita-materia infinita, il Nolano vi arriva nella messa a fuoco di un “materia universale” che è al tempo stesso fondamento del corporeo e dell'incorporeo. Per lui “tutta la differenza dipende dalla contrazione a l'essere corporea e non essere corporea”¹⁴⁵, il che non vuol dire però che la materia universale non abbia atti dimensionali: “quella materia per essere attualmente tutto quel che può essere, ha tutte le misure, ha tutte le specie di figure e di dimensioni; e perché le ave tutte, non ne ha nessuna, perché quello che è tante cose diverse bisogna che non sia alcuna di quelle particolari. Convince a quello che è tutto, che escluda ogni essere particolare”¹⁴⁶. Nel *De la causa*, sciolta dalla identificazione con la corporeità, è la materia universale che si situa al centro del processo, costituendosi essa stessa come principio della comunicazione fra corporeo e incorporeo. Da un lato essa “ascende” verso Dio, all'incorporeo, dall'altro “discende” verso il corporeo, il dimensionato, così che “anco in queste cose inferiori, se non a fatto, molto viene a concidere l'atto con la potenza”¹⁴⁷. In un ritmo inesauribile in cui non è presente inizio né fine, è dal seno della vita-materia infinita che sgorgano mondi, forme e individui innumerabili. Ciò che muore è il composto, l'accidentale composizione, mai la “sostanza” che si produce incessantemente dato che, nella vita-materia infinita, la morte è stata sostituita

¹⁴² *Ivi*

¹⁴³ *De la causa*, I Meridiani Mondadori, Milano, 2000.

¹⁴⁴ Cit. in M. Ciliberto, *op. cit.*, p. 67.

¹⁴⁵ *De la causa*, p. 209.

¹⁴⁶ *Ivi*

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 211.

dalla mutazione. Nell'infinito è la "vicissitudine" a configurarsi come struttura fondamentale dell'essere. Come i mondi anche noi siamo in continua "trasmutazione, la qual porta seco che in noi continuamente influiscano nuovi atomi e da noi se dipartano li già altre volte accolti"¹⁴⁸.

Dopo aver dissolto i concetti di morte e di creazione sostituiti dalla vicissitudine della vita-materia infinita, Bruno distrugge anche l'idea di "eterno ritorno" dato che nell'infinito tutto muta, tutto si trasforma, in un movimento senza fine dove niente però torna uguale. A Bruno è estraneo anche il concetto di "progresso" inteso come accumulo infinito di conoscenze, mentre concorda con Machiavelli della fine ineluttabile di ogni civiltà qualunque sia stata la sua funzione o importanza. Risulta evidente, quindi, l'entusiasmo per la mutazione vicissitudinale "per cui ogni cosa non è di male da cui non s'esca, cosa che non è di buono a cui non s'incorra, mentre per l'infinito campo, per la perpetua mutazione, tutta la sustanza persevera medesima ed una"¹⁴⁹. E' un passo che ne ricorda uno molto citato che fa parte della premiale epistola della commedia satirica *Il Candelaio*. "Il tempo tutto toglie e tutto dà; ogni cosa si muta, nulla s'annichila; è uno solo che non può mutarsi, un solo è eterno, e può perseverare eternamente uno, simile e medesimo. Con questa filosofia l'animo mi s'aggrandisse, e me si magnifica l'intelletto. Però, qualunque sii il punto di questa sera ch'aspetto, si la mutazione è vera, io che son ne la notte, aspetto il giorno, e quei che son nel giorno, aspettano la notte; tutto quel che è, o è qua o là, o vicino o lungi, o adesso o poi, o presto o tardi"¹⁵⁰.

L'infinito appare dunque un tema fondamentale per il Nolano, in tutte le opere in cui ne parla l'elemento sul quale centra il discorso è che all'infinito si arriva per via "dell'intelletto" non per la via "del senso". Lo abbiamo visto soprattutto nella *cena* ma è presente anche nel *De infinito*, o si esce dall'orizzonte del senso o è impossibile scoprire l'infinito, l'universo e i mondi innumerabili: "Non è senso

¹⁴⁸ M. Ciliberto, op. cit., p. 74.

¹⁴⁹ *De la causa*, p. 241.

¹⁵⁰ *Il Candelaio*, "Alla signora Morgana", p. 7.

che vegga l'infinito, non è senso da cui si richieda questa conclusione; perché l'infinito non può essere oggetto del senso.”¹⁵¹ I sensi possono confermare l'intelletto, sostenerne le ragioni, ma solo se sono ben utilizzati e ben guidati; in ogni caso non possono mai sostituirsi all'intelletto: “Da l'apparenza de la quantità del corpo luminoso, non possiamo inferire la verità de la sua grandezza, né di sua distanza”¹⁵². Per Bruno il principio della conoscenza e della ricerca è “sapere e conoscere che la cosa sii, o sii possibile, et conveniente, et da quella si cave profitto”¹⁵³, se non si crede non si cerca e non si osserva. E' un punto centrale del “metodo scientifico” nolano, solo l'intelletto è in grado di credere, cercare e presupporre aprendo la strada a nuove osservazioni della realtà. La posizione ontologica del *De la causa*, sollecitata dalla elaborazione della *Cena*, è il fondamento della visione della “musa nolana”, tra *La Cena*, *De la causa*, *De infinito* c'è una notevole unità. Nel *De la causa* è presente il fondamento “metafisico” della concezione dell'universo infinito e dei mondi innumerabili avviata nel primo dialogo in italiano, continua a svilupparsi nel secondo e poi nel terzo.

L'analisi di Gatti si chiude con una osservazione volta a legare tutti e sei i dialoghi londinesi in un'epistemologia nuova che unisca la conoscenza scientifica al rinnovamento morale dell'uomo: “la visione della nuova scienza come un importante movimento di riforma intellettuale e storica che avrebbe avuto un forte impatto sulla posizione morale sui principi etici dei suoi aderenti, oltre che della società nell'ambito della quale si sarebbe sviluppata...sarà la crescita della nuova scienza a rappresentare il vero processo di riforma cinquecentesco, più rivoluzionario e radicale della controriforma cattolica, della riforma protestante e persino del neoplatonismo rinascimentale”¹⁵⁴. E' il tentativo di mantenere un'unità di pensiero, una nuova scienza che non sia indipendente nè aliena ai progetti di riforma morale, sociale o intellettuale: al contrario Bruno si auspica che la nascita

¹⁵¹ M. Ciliberto, op cit., p. 79.

¹⁵² *Ivi*

¹⁵³ *Ivi*

¹⁵⁴ H. Gatti, op. cit., p.270.

di una tale scienza venga accompagnata dagli aspetti più giusti e validi di tali riforme. E' forse questo il senso della laconica frase finale di Micco pitagorico, uno dei protagonisti della *cabala*, "Non siamo sordi"¹⁵⁵. Micco è così pronto ad accogliere l'asino nella accademia pitagorica.

¹⁵⁵ *Cabala*, p. 159.

Terzo capitolo

“Io sono il discepolo del filosofo Dioniso, preferirei essere un satiro piuttosto che un santo”

F.Nietzsche.

-La riforma morale-

Il panorama degli studi bruniani si arricchisce del contributo di Michele Ciliberto, uno dei massimi conoscitori di Giordano Bruno con all’attivo numerosi studi e monografie¹⁵⁶ in cui, in particolare, è stata evidenziata l’importanza dei dialoghi filosofici in italiano¹⁵⁷ al fine di una corretta comprensione della sua *riforma etica e morale*, al di là delle ricorrenti trasfigurazioni in “mito” della sua opera e figura storica¹⁵⁸. La filosofia espressa da Bruno è molto ricca e articolata, non è riconducibile ad un solo tema o ad una sola posizione che mutano a seconda del periodo e delle fasi evolutive del suo pensiero. Lo studioso italiano privilegia gli aspetti etico-politici dell’esperienza inglese, con particolare riferimento alle figure del *pedante* e dell’*asino*¹⁵⁹ assunte come chiavi interpretative della più generale crisi del tempo. Il Polinino¹⁶⁰ del *De la causa*, dicitore eloquente e ricercato di parole senza senso, rappresenta così una filosofia sterile e infeconda. L’*Asinità* è un istinto bestiale, contrario della virtù e della curiosità, prossima all’ozio della pedanteria. In particolare insiste sull’unità, sia pure nelle differenze a volte anche rilevanti, della riflessione bruniana per cui dalla riforma scientifica dell’eliocentrismo si approda alla riforma morale dell’uomo.

¹⁵⁶ Cfr *Giordano Bruno* Laterza, Roma-Bari, 1990; *Lessico di Giordano Bruno*, Laterza, Roma, 1979, *Introduzione a Bruno*, Laterza, Roma-Bari, 1996.

¹⁵⁷ M. Ciliberto è il curatore del testo *Giordano Bruno i dialoghi filosofici italiani*, I Meridiani, Mondadori, Milano, 2000.

¹⁵⁸ Cfr, Primo capitolo, *La critica bruniana*.

¹⁵⁹ M. Ciliberto, *Giordano Bruno*, Laterza, Roma-Bari, 1990, cit., p. 80: “Quello *pedantesco* è uno dei temi principali della riflessione filosofica e linguistica di Bruno. Si svolge secondo modi e ritmi diversi, ma in maniera costante”.

¹⁶⁰ G. Bruno, *De la causa, principio et uno*, Polinino è uno dei protagonisti del dialogo.

Il viaggio nella “filosofia nolana” parte dalle deposizioni del processo a Bruno.¹⁶¹ Dopo aver girato l’Europa e le corti di Inghilterra, Francia e Praga, Bruno torna in patria per insegnare in casa di un gentiluomo veneziano di nome Mocenigo¹⁶². A Venezia Bruno rimproverò il suo allievo, Mocenigo, per aver ucciso un ragnetto “Lui disse che avevo fatto male, e cominciò a discorrere, che in quelli animali poteva essere l’anima di qualche suo amico, perché l’anime morto il corpo, andavano d’un corpo in un altro, et affermava, che lui era stato altre volte in questo mondo, e che molte altre saria tornato doppò che fosse morto o in corpo humano o di bestia, et io ridevo, e lui mi riprendeva, che io mi burlassi di queste cose”¹⁶³. La rovina del filosofo ebbe inizio con la deposizione del Mocenigo, che metterà in risalto le idee più contrarie all’ortodossia cattolica, come quella della trasmigrazione delle anime, che di fatto annullava il castigo o il premio della vita ultraterrena. Inoltre metteva sullo stesso piano l’anima dell’uomo con quella degli animali¹⁶⁴, un concetto molto difficile da proporre e da sostenere in un ambiente riformato come l’Inghilterra di Elisabetta, ma anche negli stati cattolici. I testi denominati¹⁶⁵ dialoghi etici o morali, scritti durante il soggiorno inglese, pongono in risalto l’interesse di Bruno per la religione civile dei Romani e naturale degli Egizi, e di conseguenza del nesso tra etica, religione e conoscenza. Nello *spaccio* ciò che gli interessa più di tutto è intrecciare vicissitudine e giustizia, fortuna e provvidenza, ordine umano e ordine cosmico, al fine di rendere possibile l’armonia e la comunicazione tra i diversi piani dell’essere, condizioni preliminari di ogni autentica *renovatio*.

L’analisi dello *Spaccio* è condotta in relazione al contesto politico e religioso dell’Inghilterra di Elisabetta I che nel 1583, con la nomina ad arcivescovo della

¹⁶¹ M. Ciliberto, *Giordano...*, Laterza, Roma-Bari, 1992, p. 7

¹⁶² Cfr, M. Ciliberto, *Giordano...*, Laterza, Roma-Bari, 1996 o *Atti del processo di Giordano Bruno*, Sellerio, Palermo 2000.

¹⁶³ *Atti del processo di G.B.*, Sellerio, Palermo, 2000, p 91.

¹⁶⁴ *Cabala*, Sellerio, Palermo, 1992, p. 108.

¹⁶⁵ E’ stato Gentile a definire i Dialoghi *La cena*, *De la causa*, *De infinito*, come metafisici (cosmologici) e gli altri tre *Spaccio*, *Cabala*, *Furori* come morali o etici. Cfr Giordano Bruno *Candelaio*, BUR Rizzoli 2000 Milano Introd. di Isa Guerrini Angrisani, pp. 25-80.

Churc of England di Richard Whitgift¹⁶⁶, aveva dato inizio ad una campagna antipuritana¹⁶⁷. Presentando una violenta critica a Lutero e ai riformati, *Lo spaccio della bestia trionfante*, poteva per tanti versi risultare uno dei tanti libelli di cui era sommersa Londra, tanto più considerando che Bruno additava come modello alla “diva” Regina il “cristianissimo” Re di Francia Enrico III¹⁶⁸. Avendo più volte dichiarato rispetto per la tradizione filosofica¹⁶⁹ nella convinzione che la verità si potesse raggiungere anche da vie molto diverse, Bruno si opponeva ai “pedanti” in quanto portatori di idee sterili, incapaci cioè di recare qualche frutto¹⁷⁰.

Ciliberto sottolinea come Bruno utilizzi una sua personale “tecnica della variazione”¹⁷¹ per cui “una serie finita di fonti e di stilemi si proiettano in una serie infinita di variazioni e di movimenti speculativi fortemente originali: un pensiero che cresce continuamente su sé stesso, da un nocciolo speculativo originario acquisito assai precocemente”¹⁷². Bruno riprende temi del *Lamento* ermetico e soprattutto da *Erasmus*. Intrecciando questi autori intende denunciare la crisi del mondo indicando poi la via per uscirne. Il nesso tra Dio e il mondo, tra uomo e natura si è totalmente spezzato, è questo il motivo per cui regna la crisi. Uno dei nodi principali che viene sciolto nel dialogo è la controversia tra fatica e ozio (ocio) “Ecco io fatica muovo gli passi..Via da me ogni torpore, ogni ocio, ogni negligenza, fuori ogni lentezza”¹⁷³. Non esita a criticare i poeti che hanno tessuto lodi alla mitica età dell’oro dove l’ozio regnava tra l’umanità fannullona “Ne l’età dunque de l’oro per Ocio gli uomini non erano più virtuosi che sin al presente le bestie son virtuose, e forse erano più stupidi che molte di queste”¹⁷⁴. Riprende e rovescia il discorso sulla follia dell’età dell’oro, grazie alla arti e alle scienze l’uomo ha la possibilità di oltrepassare i confini naturali facendosi Dio sulla terra

¹⁶⁶ Cfr. *Spaccio*, . p. 48.

¹⁶⁷ Susan Brigden *New World, Lost Worlds. The Rule of the Tudors, 1485-1603*, tr. It., Il Mulino, Bologna, 2003, p. 321.

¹⁶⁸ Cfr. *Spaccio*, p. 306.

¹⁶⁹ *De la causa, principio et uno*, p.190.

¹⁷⁰ *La cena*, p. 36.

¹⁷¹ M. Ciliberto, op. cit., p.39.

¹⁷² *ivi*, p. 41

¹⁷³ *Spaccio*, p. 212.

¹⁷⁴ *Ivi*, p. 227.

grazie alle mani e all'intelletto: "E soggiunse che gli dèi avevano donato a l'uomo l'intelletto e le mani, e l'avevano fatto simile a loro, donandogli facoltà sopra gli altri animali; la qual consiste non solo in poter operar secondo la natura..ma fuor le leggi di quella"¹⁷⁵. Il primo bersaglio come detto è il *De servo arbitrio* di Lutero (la critica del Nolano si rivolge anche a Calvino che insieme a Lutero vengono considerati *angeli nocentes*¹⁷⁶ avendo infranto il legame tra giustizia divina e giustizia naturale). Parte dal concetto *iustitia sola fide* (per i riformati alla grazia dell'uomo è legata la volontà divina, nessuna opera può salvare l'uomo dalla dannazione se non vi è stato predestinato da Dio stesso) che per il Nolano è l'esatto contrario della giustizia universale che è invece centrata sul merito personale. In questo modo il rovesciamento del mondo previsto da Ermete si è attuato, da questo stato (tenebre) non si esce senza ricostruire il linguaggio umano divino e naturale, la *renovatio mundi* coincide con il ristabilimento della comunicazione tra Dio e l'uomo. Nella profezia di Ermete l'Apocalisse si ha quando gli *angeli nocentes* si saranno incarnati portando al massimo grado la crisi, seminando sangue e distruzione per il mondo prima di scomparire. L'angelo del male ha il volto di Martin Lutero, rappresentante della *pedanteria* universale che travolge e rovescia il mondo dissolvendo le opere e il sapere dell'uomo. Come aveva previsto Trismegisto, Lutero ha portato guerre e divisioni nel convitto umano, ma ora bisogna restaurare il concetto di giustizia. Rovesciamento, Apocalisse e rinnovamento sono iscritti nel ciclo vicissitudinale del governo degli uomini per cui, dopo la decadenza, giunge il momento della luce; Lutero e Bruno sono agli antipodi della ruota del ciclo universale¹⁷⁷. Lutero è quindi connesso nello *spaccio* al motivo del rovesciamento degli ordini del mondo, ripreso dai *sileni di Alcibiade*¹⁷⁸ esposti da Erasmo. Sottolineando che la proprietà principale dei valori autentici sia quella di nascondere nell'intimo la propria eccellenza e

¹⁷⁵ *Ivi.*

¹⁷⁶ *Ivi*, pp. 7-59

¹⁷⁷ Cfr. M.Ciliberto, op. cit., p. 29.

¹⁷⁸ "Io affermo che il volto di Socrate è del tutto simile a certe maschere di Sileno, che si trovano in alcune bottegucce di scultori. Questi Sileni reggono tra le mani flauti e zampogne, si possono aprire a metà ed ecco nell'interno appaiono rinchiusi altre statue di dèi. Una volta io l'ho apero e ho visto le divine immagini che dentro vi sono: cose divine, cose d'oro, stupende e bellissime" Platone "Il Simposio" discorso di Alcibiade allievo prediletto di Socrate.

virtù mettendo in evidenza la facciata meno preziosa o pregevole, Bruno sottolinea la rarità dei veri sileni (i sileni positivi). La maggior parte degli uomini, ma soprattutto dei *pedanti*, rappresenta dei sileni alla rovescia (negativi) dato che i comportamenti umani ingannano e dietro l'eleganza e l'eloquenza si cela la mostruosità interiore. "I *pedanti* si concentrano invece solo sulle parole, ignorando l'essere, la vita. Sono cattivi Sileni, Sileni alla rovescia"¹⁷⁹.

Per Erasmo la *renovatio mundi* passa attraverso la riscoperta del Vangelo e della *imitatio Christi* per ritrovare il linguaggio universale di pace cristiana. Bruno è invece convinto che il cristianesimo (il ciclo iniziato con l'ascesa del pensiero ebraico-cristiano) è la causa principale di un moto di decadenza pervenuto alle sue più devastanti espressioni proprio con la Riforma¹⁸⁰. Da qui la ricerca di una nuova religione civile e naturale che restauri la giustizia umana, divina e naturale rovesciate da Lutero in quanto "la giustizia non ha l'atto se non dove è l'errore"¹⁸¹.

Nella religione *pedantesca* si sono congiunti disordine e ingiustizia rendendo impossibile la comunicazione tra Dio e l'uomo che possono invece intendersi, non essendo in opposizione asimmetrica: la vera sapienza sta nel cogliere l'unione individuando la pluralità innumerabile delle vie di comunicazione, secondo suggestioni mutuate dalla sapienza egizia. Questa la ragione della loro sapienza "què ceremoni non erano vane fantasie, ma vive voci che toccavano le proprie orecchie degli dèi; li quali, come da lor vogliamo essere intesi non per voci d'idioma che lor sappiano fengere, ma per voci di naturali effetti, talmente per atti di ceremoni circa quelle volsero studiare di essere intesi da noi"¹⁸². Il rapporto tra l'uomo e Dio è di comunicazione, anche se l'uomo può cogliere solo il lato "umbratile" della conoscenza: "La Sofia, come la provvidenza e la verità, è di due specie. L'una è quella superiore, sopraceleste e oltremondana, se cossì dir si

¹⁷⁹ M. Ciliberto, op. cit., p. 81.

¹⁸⁰ Cfr M. Ciliberto *Giordano*. Laterza, Roma-Bari, 1992, Cap. II – M. Ciliberto, *Introduzione*. Laterza, Roma-Bari, p. 47.

¹⁸¹ *Spaccio*, p. 482.

¹⁸² *Spaccio*, Rizzoli, Milano, 1985, p. 48.

puote; e questa è l'istessa provvidenza, medesima è luce ed occhio: occhio, che è la luce istessa; luce, che è l'occhio stesso. L'altra è la consecutiva, mondana e inferiore; e non è verità istessa, ma è verace e partecipe della verità; non è il sole, ma la luna, la terra ed astro che per altro luce"¹⁸³. Come la divinità si comunica ad ogni minimo corpuscolo dell'infinito, così la provvidenza si comunica ad ogni aspetto della vita universale "Tutto quantunque minimo è sotto infinitamente grande provvidenza, ogni quantosivoglia vilissima minuzzaria in ordine al tutto è importantissima; perché le cose grandi son composte de le picciole, e le picciole de le picciolissime, e queste de gli individui e minimi"¹⁸⁴. Senza ordine non c'è giustizia né provvidenza né religione a dispetto delle rivendicazioni dei *pedanti* i quali "senza ben fare secondo la legge divina e naturale, si stimano e vogliono essere stimati religiosi grati a' dèi"¹⁸⁵. Per Bruno non vi è contrasto tra società e divinità, anzi gli dèi favoriscono la possibilità dell'uomo di divinizzarsi per amore dell'ordine e dello sviluppo dell'uomo¹⁸⁶. Un elogio particolare è rivolto al popolo romano "perché con gli suoi magnifici gesti, più che l'altre nazioni, si seppero confermare ed assomigliarsi ad essi"¹⁸⁷. I Romani furono grandi e furono amati proprio grazie alle leggi che seppero darsi e della religione eroica e civile, per Bruno il mondo non può sussistere senza legge e religione. Il riferimento ai romani si può intendere soltanto in relazione al Machiavelli dei *Discorsi*¹⁸⁸. Nello *Spaccio* è presente il valore riconosciuto alla religione come mantenimento e sviluppo della civiltà. Bruno condivide con Machiavelli la persuasione che senza fondamento etico-religioso il mondo è condannato alla possibile degenerazione. Machiavelli si esprimerà nei *Discorsi* a proposito di Numa, "la religione come cosa al tutto necessaria a mantenere una civiltà"¹⁸⁹; dal canto suo Bruno risponde

¹⁸³ *Ivi*, p. 167.

¹⁸⁴ *Ivi*, p. 157.

¹⁸⁵ *Ivi*, p. 134.

¹⁸⁶ Cfr *De gli eroici furori*,

¹⁸⁷ *Spaccio...*, Rizzoli, Milano, 1985, p. 137.

¹⁸⁸ *Ivi*, p. 49, e M. Ciliberto *Giordano*. Laterza, Roma-Bari, 1992, p. 97.

¹⁸⁹ N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Milano 1984, p. 93, cit in G. Bruno, *spaccio della bestia trionfante*, p. 54.

“facilmente si può vedere di non poter sussistere senza legge e religione”¹⁹⁰. Il pensatore fiorentino insiste sul valore del culto e del timore di Dio come uno degli elementi essenziali per la salute di una repubblica, anche Bruno insiste sul fatto di mantenere “il timore e culto verso le potestà invisibili”¹⁹¹. Ciò che accomuna i due pensatori italiani è la persuasione che la buona religione è quella eroica e civile dei Romani e che da questa possa nascere una buona repubblica di uomini. Entrambi criticano “la nostra religione..ha glorificato più gli uomini umili e contemplativi che gli attivi”¹⁹².

Essere buoni religiosi vuol dire di conseguenza essere buoni cittadini che con il loro lavoro e opere conseguono meriti e risultati a dispetto di ogni supposta influenza della fortuna: “Comunemente, o cieca madonna, tutti gli altri dèi aspettano la retribuzion di queste sedie per l’opre buone ch’han fatte, faccioni e posson fare, e per tali il senato s’è proposto di premiar quelli”¹⁹³. Il contrasto tra ozio e virtù si situa in una visione incentrata sulla tenebra opposta all’antica sapienza. Nei primi dialoghi londinesi¹⁹⁴ la religione era vista come uno strumento di governo dei popoli rozzi e ignoranti incapaci di autogovernarsi come invece sanno fare i saggi in grado di trovare da soli la verità. Nello *Spaccio* la religione cristiana è invece intesa come strumento di corruzione e malvagità. Alla base dell’auspicata *riforma* è posto pertanto il merito che prende il posto della grazia cieca (è la luterana *gratia gratis dei* che viene presa di mira insieme alle conseguenze etiche e sociali che gravano sul proficuo e positivo operare umano), riconoscendo alle opere umane un significato sociale che rinsalda le repubbliche incrementando il pubblico bene; “Li quali per questa cagione magnificorno il popolo Romano sopra gli altri; perché con gli magnifici gesti, più che le altre

¹⁹⁰ *Spaccio*, p. 161.

¹⁹¹ *Ivi*, p. 160.

¹⁹² N. Machiavelli, op. cit., p. 93.

¹⁹³ Cfr *Spaccio*, p. 187.

¹⁹⁴ *La cena delle ceneri, De la causa, principio et uno, De l’infinito, universo e mondi*, in particolare nel dialogo *La cena*, dove è presente una visione elitaria della conoscenza dove i pochi saggi sono in possesso del sapere, si invita a non seguire le opinioni alle quali aderiscono in molti. *Giordano Bruno Dialoghi filosofici italiani*, I Meridiani Mondadori, Milano, 2000. Dial. I, p. 30

nazioni, si seppero confermare da essi (gli dèi)”.¹⁹⁵ Se il culto divino non ha altro fine che il buon vivere degli uomini, la condizione che si configura come luogo d’origine della *pedanteria* è l’eloquenza sterile e dommatica del riformato che induce l’uomo alla passività dell’ozio. Sono le opere, la *praxis* a creare il merito dell’uomo, la possibilità di farsi Dio in terra attraverso l’intelletto e la mano. Le capacità dell’uomo sono dovute alla particolare forma corporea che gli consente di dominare il mondo e la natura con la tecnica (ribadisce quindi il concetto già esposto nei dialoghi precedenti dove viene distrutta la tradizionale gerarchia evolucionistica di cui l’uomo era all’apice). A Parigi la mano è considerata ancora da Bruno uno “strumento” di violenza di cui sono privi gli animali¹⁹⁶. A Londra nel pieno della disputa antiriformista, essa viene a rivestire una funzione positiva come mezzo di cui l’uomo si serve per costruire la sua civiltà. Per questo nello *spaccio* si insiste sul lavoro (la mano), sull’azione e sul loro riconoscimento all’interno di un ambito caratterizzato dall’esperienza individuale. Mediante il lavoro si cerca di trasformare la fortuna cieca in Provvidenza, una sorta di intreccio tra merito e fortuna dove l’uomo trova la sua libertà (lo stesso Machiavelli diceva che la fortuna è arbitra di metà delle nostre azioni). E’ lei, la mano, insieme all’intelletto, il fondamento del libero arbitrio è perciò opposta all’orecchio che è invece condizione della fede (*fides ex auditu*, secondo la funzione paolina-agostiniana)¹⁹⁷. Insiste sul potere del “virtuoso” che è in grado di incidere sulla propria sorte ma solo perché gli dèi gli hanno donato la mano e l’intelletto. L’umana facoltà di superare gli animali consiste “non solo di poter operar secondo la natura et ordinario, ma et oltre le leggi di quella (formando o possendo formare altre nature, altri corsi, altri ordini, con l’ingegno, con quella libertade senza la quale non arebbe detta similitudine) venesse ad serbarsi dio de la terra”.¹⁹⁸ Bruno valorizza la corporeità in quanto pone le condizioni di ciò che può

¹⁹⁵ *Spaccio*, p. 166.

¹⁹⁶ *Ivi*, introduzione p.7

¹⁹⁷ cfr M. Ciliberto, op. cit., cap. II

¹⁹⁸ M. Ciliberto G. Giorello, I Grandi della scienza “*Giordano Bruno la nuova filosofia degli infiniti mondi*” Le scienze scientific american, anno VII, marzo 2004, p. 46.

diventare la stessa natura manifestandosi in una qualsiasi complessione fisica. La superiorità o l'inferiorità degli esseri viventi viene stabilita in base alle possibilità che ciascuna costruzione corporea ha di trasformarsi in strumenti: quanto più largo è l'uso che un essere può fare della propria corporeità, tanto più diverse possono essere le sue operazioni. L'eccellenza dell'uomo consiste in un processo mediante il quale le operazioni rese possibili dalla sua corporeità hanno potuto accumularsi consentendo il passaggio alla sfera della cultura e spezzando la vicissitudine del ciclo cosmico. Essendo capace di produrre una molteplicità di strumenti, la mano determina un rapporto che altera le condizioni di partenza consentendo la moltiplicazione delle tecniche e lo sviluppo della civiltà. L'operosità, i meriti e il lavoro servono a guadagnare la virtù per il tramite di una giustizia finalmente ripristinata. E' in Inghilterra che il Nolano accentua e insiste su questi temi; tra religione e civiltà, tra etica e conoscenza (mentre in Francia aveva un atteggiamento più conciliante). I primi dialoghi, quelli "cosmologici", sono più un invito alla discussione e al confronto nel tentativo di evitare la rottura. Il quadro, e il tono della critica, cambia dopo la disputa oxoniense¹⁹⁹ per cui l'etica si scopre essere la condizione fondamentale per lo sviluppo dell'umanità stessa.

Per confermare il pensiero di Ciliberto che riconosce al Nolano una profonda complessità speculativa può essere utile accennare a L. Spruit²⁰⁰ per il quale Bruno cerca spesso una soluzione per i problemi tradizionali mediante la radicalizzazione delle dottrine classiche. Nella convinzione che ogni dottrina possa essere feconda, Bruno si serve dei principi "dell'avversario" per trarne le proprie conclusioni secondo un metodo di *reductio ad absurdum*. Compose le proprie teorie mediante la verifica delle tesi altrui (ne è un esempio esemplare il dialogo sulla teoria eliocentrica copernicana nel *La cena delle ceneri*) nella convinzione che le stesse tradizioni mai escluse a priori possano assumere un nuovo significato alla luce delle sue conclusioni. Distruggere la *pedanteria* significa veder rinascere la civiltà, una civiltà che sappia comunicare con la divinità; la riforma morale si intreccia

¹⁹⁹ Cfr *La cena*.

²⁰⁰ L. Spruit *Il problema della conoscenza in Giordano Bruno*, Napoli, Bibliopolis, 1988.

con la battaglia copernicana e cosmologica, con la difesa della sua filosofia dalla critica dei dottori oxoniesi chiusi nel loro ostinato aristotelismo²⁰¹. Ad onor del vero è doveroso ricordare che tutta questa critica serrata a Lutero e ai riformati non gli impedirà pochi anni dopo (1588) a Wittenberg di tessere le lodi dello stesso Riformatore²⁰². Si può parlare di opportunismo ma può essere in linea con l'idea che per Bruno la religione era importante soprattutto pragmaticamente per cui, in specifiche circostanze, anche l'angelo del male può assolvere ad una funzione positiva.

Tra asini e furiosi

Ciliberto mette in risalto un tema fondamentale come quello sui *pedanti*; è il concetto di *asinità* che trova la sua massima esplicazione in un piccolo testo, *La cabala del cavallo pegaseo*²⁰³. Riprende e si riallaccia al testo precedente (*spaccio*) dove però rovescia l'elogio che aveva fatto, come abbiamo visto, alla virtù e alla giustizia. In questa “operetta..un cartaccio che avevo altre volte spreggiato et messo per copertura di què scritti e trovai che conteneva in parte quel tanto che vi vedrete presentato”²⁰⁴, riprende numerose istanze e suggestioni da *L'elogio della follia*²⁰⁵ di Erasmo. Nella *cabala* Bruno pronuncia un elogio dell'*asino* e dell'*asinità* che si configura come un controcanto delle virtù celebrate nel dialogo precedente. Con un preciso rovesciamento tematico rispetto allo *spaccio* la fatica e l'arte devono cedere il passo all'ignoranza, alla stoltezza; non c'è più spazio per la sapienza dei sapienti. E' un cambio radicale, ironico e voluto, delle teorie e dei valori professati nei dialoghi precedenti. Ora sembra che l'uomo

²⁰¹ Per una comprensione maggiore della visione nolana degli aristotelici rimando al saggio di Luigi Ruggii “ La ripresa dell'antico in Giordano Bruno” in *Giordano Bruno: destino e verità* Fondazione Giorgio Cini, Saggi Marsilio 2002 Venezia AAVV: Bruno critica il principio ispiratore della filosofia aristotelica, l'introduzione nel reale dal principio astratto della separazione, con la quale la ragione prende le distanze dall'unità della natura e dalla connessione universale che esiste tra le cose e tra le cose in quanto espressione dell'uno. La ragione aristotelica è rea di aver portato separazione e divisione tra la natura e l'uomo.

²⁰² Cfr. *Oratio Valedictoria* in *Opere latine*, UTET, Torino, 1980.

²⁰³ G. Bruno *Cabala del cavallo pegaseo*, Sellerio, Palermo, 1992.

²⁰⁴ *Ivi*, p. 56.

²⁰⁵ Erasmo da Rotterdam *Elogio della follia*, Oscar Classici, Mondadori, Milano, 1992.

possa trovare la salvezza non più nelle opere e nella virtù, ma solo nell'ignoranza che caratterizza l'*asinità*²⁰⁶.

Un concetto fondamentale si afferma nel dialogo: l'anima dell'uomo non ha nessun primato ontologico sugli altri animali. Onorio, l'eroe del dialogo, ricorda di esser stato asino e di aver portato la soma, e dichiara che nel grembo della materia è "indifferente il corpo dell'uomo da quel del'asino, et il corpo de gli animali dal corpo de cose stimate senz'anima...indifferente l'anima asinina da l'umana"²⁰⁷. In altri termini l'anima umana sarebbe "medesima in essenza specifica e generica con quella de le mosche, ostreche marine e piante"²⁰⁸. E' solo per fato o provvidenza che un tal spirito viene a giungersi in una specie di corpo. Scaturisce da qui la presa di coscienza che anche le bestie hanno intelletto e che, anzi, ci sono bestie che da questo punto di vista sono superiori all'uomo. Il che vuol dire che l'intelletto di per se non è sufficiente per configurare la superiorità dell'uomo sugli altri animali. Afferma in questo modo, come già in altri dialoghi (*De la causa, principio et uno*) l'indifferenza della "materia corporea" e della "materia incorporea"; è solo nella forma corporea che si può fondare un primato della specie umana. Ciliberto mette in risalto come Bruno valorizzi la corporeità (la mano), in questo modo si riesce a individuare genesi e caratteri specifici della civiltà dell'uomo nel ritmo della vicissitudine. La possibilità di una libertà e dunque di una civiltà umana migliore, per l'essere umano è radicata nella sua corporeità che rappresenta l'autentico principio di individuazione "molti animali possono aver più ingegno e molto maggior lume d'intelletto che l'uomo.. ma per penuria di strumenti gli viene ad essere inferiore.. considera un poco al sottile, et esamina entro te stesso quel che sarebbe se posto che l'uomo avesse al doppio d'ingegno che non ave, e l'intelletto agente gli risplendesse tanto più chiaro che non gli splende, e con tutto ciò le mani gli venesser trasformate in forma de doi

²⁰⁶ Cfr M. Ciliberto, *Introduzione..* Laterza, Roma-Bari, 1996, cap. III.

²⁰⁷ *Cabala*, p. 109.

²⁰⁸ *Ivi*, p. 112.

piedi..dove sarebbero le istituzioni de dottrine, le invenzioni de discipline, le strutture de gli edifici”²⁰⁹.

Nella *Cabala* la mano è divenuta “organo degli organi” strumento di civiltà e libertà e il suo elogio è una replica polemica e satirica all’apologia dell’udito fatta dagli *asini* cristiani (Paolo di Tarso e Lutero). Articolando le dita e dispiegando con la mano tutte le facoltà dell’anima, l’uomo può riaffermare la propria grandezza ed eccellenza, ritrovare scienza e libertà responsabili della costruzione di ogni civiltà ma negate dall’*asinità* cristiana. Nello *Spaccio* Bruno si era preoccupato di aprire la strada alla virtù, al merito, e alla fatica umana che sono al centro della riflessione morale del dialogo. Non c’è virtù dove l’orecchio ha preso il posto della mano, dove alla curiosità è subentrato l’ozio, non c’è quindi virtù nei cristiani che ad uno ad uno hanno sovvertito tutti questi valori “hanno inceppato le cinque dita in un’unghia, perché non potessero stender le mani”²¹⁰. Nell’opposizione tra mano e orecchio c’è molto più di una preferenza di “senso”, si esprime una critica radicale al cristianesimo identificato con l’ozio e la *pedanteria*, con la vecchiaia del mondo. Ringiovanirlo vuol dire restaurare il primato del lavoro e della fatica che il ciclo cristiano ha dissolto. Per lo studioso italiano nello *spaccio* la satira è rivolta essenzialmente in chiave antiriformata, mentre nella *cabala* viene colpito il cristianesimo, identificato tout court con l’*asinità*: “L’*asinità* cristiana, identificandosi con il paradiso terrestre, con l’ozio, con l’età dell’oro, toglie in radice ogni civiltà, ogni possibilità di libertà dell’uomo”²¹¹.

Tra le due opere, *spaccio* e *cabala*, ci sono molti punti in cui il secondo completa l’opera principale, esiste uno stretto rapporto di continuità. Nella *cabala* si rovescia il nesso tra sapienza e stoltizia, tra scienza e fede “fuggite què gradi de scienza che per certo aggradiscono i vostri dolori; abnegate ogni senso, fatevi cattivi alla santa fede”²¹². Nel caso del pensiero di Bruno, quello che

²⁰⁹ *Ivi*, p. 114.

²¹⁰ *Ivi*,

²¹¹ M. Ciliberto, op. cit., p. 164.

²¹² *ivi*, p.159.

effettivamente conta non sono i singoli motivi a sé considerati, ma la continua “variazione” a cui sono sottoposti. Così temi e argomenti vengono ripresi e trattati sotto una luce diversa da un dialogo all’altro, ma tenendo un rapporto di continuità.

Oltre a Ciliberto anche Nicola Badaloni²¹³ sottolinea il concetto di *asinità*. Identifica l’asinità in astratto con i concetti di ignoranza e semplicità, il semplice designa un ente aperto alla influenza dell’anima del mondo e dell’intelletto agente, così come l’ignorante può aprirsi a tali influssi a condizione di non restare prigioniero di false credenze. La “Declamazione allo studioso”²¹⁴ che introduce l’opera è l’esposizione della rivincita di Ocio (Ozio) sulla Sollecitudine mentre nella parte finale ci conduce ad una situazione paradossale e sarcastica dove il Nolano approva la violenza dei predicatori e dei ministri concludendo con un elogio delle reliquie. Bruno ha sempre criticato la venerazione delle reliquie, come la coda dell’asino su cui Gesù era entrato a Gerusalemme venerata a Genova²¹⁵. L’esortazione a fuggire la scienza o a farsi sottomessi e violenti è esattamente l’opposto di quanto Bruno abbia sempre creduto e scritto. L’ignoranza e la semplicità elencate nella Declamazione possono richiamarsi alla nostra limitata capacità di conoscere, i più grandi stolti diventano i fondatori delle religioni e i loro riformatori, in quanto con la violenza e la predicazione cercano di mantenere quello stato di innocenza che era presente nell’età dell’oro. E’anche questo il motivo della corruzione presente, da un lato il non saper riconoscere i nostri limiti e la conseguente fatica voluta per ottenere la conquista del sapere superando la nostra stessa ignoranza. L’eroe del testo è Onorio, un asino furbo che, passando nel regno dei morti, fa finta di bere l’acqua del Lete conservando la memoria e le sue facoltà mentali, per cui riesce a trasformarsi in cavallo alato (pegaso). Così descrive la sua esperienza: “Entrai in presunzione di essere filosofo naturale, come è ordinario nelli pedanti d’esser sempre temerari e presuntuosi; e con ciò per

²¹³ *Cabala*, Sellerio, Palermo, 1992, introduzione di Nicola Badaloni.

²¹⁴ *Ivi*, p. 66.

²¹⁵ Cfr. A. Verrecchia *Giordano Bruno*, Donzelli, Roma, 2002.

essere estinta la cognizione della filosofia, morto Socrate, bandito Platone, e altri in altre maniere dispersi, rimasi io solo losco intra i ciechi; e facilmente potei aver riputazion non solo di retorico, politico, logico, ma ancora di filosofo. Così malamente e scioccamente riportando le opinioni degli antichi, e de maniera tal sconcia, che né manco i fanciulli e le insensate vecchie parlerebbero e intenderebbero come io introduco quegli galantuomini intendere e parlare, mi venni ad introdurre come riformator di quella disciplina della quale io non avevo notizia alcuna”²¹⁶. La critica è rivolta ancora verso i *pedanti* e gli aristotelici accademici. Al polo opposto del cavallo pegaseo c’è l’asino cillenico che invece non si spaccia per sapiente ma chiede umilmente di essere accolto in una accademia pitagorica. Contro il rifiuto dell’accademia interviene Mercurio che lo nomina accademico “Parla dunque tra gli acustici; considera e contempla tra i matematici; discuti, domanda, insegna, dichiara e determina tra i fisici; trovati con tutti, discorri con tutti, affratellati, unisciti, identificati con tutti, domina a tutti, sii tutto”²¹⁷. L’asino e il cavallo pegaseo divengono metafora di due visoni dell’ignoranza, colui che è ignorante per negazione (né sa né presume di sapere), e l’ignorante per disposizione cioè colui che crede davvero di sapere illudendo se stesso. Il nucleo della *Cabala* risiede però nel proporre una visione scettica della conoscenza, Sophia è in rapporto con l’ignoranza, ovvero il carattere originario del nostro essere prima della caduta. Non si potrebbe produrre nessuna nuova forma umana di sapere se Sophia fosse “creata senza l’ignoranza o pazzia et per conseguenza senza l’asinità che la significa et è medesima con essa”²¹⁸, non potrebbe apprendere nessuna verità né essere mediatrice. L’asinità è quel mondo caotico e confuso di credenze ed esperienze già acquisite da uomini semplici e ignoranti cui Sophia dà stabilità relativa consentendo di ordinare fatti e credenze in una rete di similitudini eretta sulle somiglianze del mondo sensibile. L’intromissione dell’ignoranza nell’acquisizione dei saperi avvicina Bruno agli

²¹⁶ *Cabala*, p.111

²¹⁷ *Ivi*, p. 159.

²¹⁸ *Ivi*, p. 28.

scettici. Ciò che egli respinge dello scetticismo classico è che spesso sviluppa aporie meramente logiche e che nega la possibilità di ogni forma di sapere. Nello stato adamitico e preadamitico²¹⁹ queste nostre potenzialità erano semplificate e tali lo sarebbero anche oggi se non fosse per il reticolo di similitudine trasmessoci da Sophia permettendoci di costruire quella scala immaginaria (ascenso-descenso) che ha i suoi punti estremi nella divinità e nella bestialità. Da qui l'interesse del Nolano per filosofi e pensatori come Plotino, Avicenna, Origene e David de Dinant²²⁰ per i quali la materialità sussiste anche nei gradi superiori dell'essere. Un altro carattere essenziale della *cabala* è che un pitagorismo ammodernato non è più solo un'ipotesi ma diviene realtà con la trasmigrazione delle anime. Onorio dice nel dialogo "La Parca non solamente nel geno della materia corporale fa indifferente il corpo dell'huomo da quel de l'asino, et il corpo de gl'animali dal corpo di cose stimate senz'anima ma anchora, nel geno della materia spirituale, fa rimaner indifferente l'anima asinina da l'humana"²²¹. Dagli inquisitori Bruno dovrà difendersi anche per gli aspetti pitagorici della sua filosofia, sostenendo che intendeva esprimersi "filosoficamente e non naturalmente"²²². Il suo pensiero si può riassumere con le sue stesse parole "tutti gli spiriti sono dall'amphitrite²²³ d'uno spirito et a quello ritornan tutti"²²⁴. Non solo l'anima umana non è superiore alle altre, ma ogni animale ha il tipo di intelligenza che gli si addice, poi l'intelletto agente che è lo stesso per tutti gli esseri viventi non può creare gerarchie di perfezione tra questi, la differenza degli animali tra loro è in funzione della loro complessione o fisionomia, ovvero dalla varietà di forme possibili che l'intelligenza universale unica può far esistere. Bruno era andato molto al di là di una semplice ipotesi riguardo alla metempsicosi che, con ogni probabilità, è anche

²¹⁹ E' opportuno ricordare il testo di F. Papi *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, La nuova Italia, Firenze, 1968, dove viene sottolineato un aspetto marginale del pensiero nolano come la germinazione spontanea e la credenza nei preadamiti. Nell'infinito non esiste un tempo e un luogo che sia privo di vita, né di generazione umana, questo comporta la fine della dottrina creazionista della Bibbia. Bruno prende in considerazione i nativi d'America che con la loro antica civiltà contesterebbero l'etnocentrismo ebraico.

²²⁰ Cfr. *De la causa*.

²²¹ *Cabala*, p. 109.

²²² *Atti del processo a Giordano Bruno*, Sellerio, Palermo, 2000, p. 126.

²²³ Anfritrite è il luogo dove le diversità delle forme e complessioni si unificano.

²²⁴ *Cabala*, p. 31.

alla base del suo rifiuto della *cabala*²²⁵. L'asino trasmigrante nel periodo del suo ritorno alla sede dell'Asinità deposita là i ricordi delle vite precedenti, e accolto in cielo può avere a disposizione tutte queste esperienze come in una grande biblioteca, avendo mantenuto la capacità di distinguere tra le esperienze acquisite in varie esperienze di vite. Al pitagorismo tradizionale sia affianca quindi la possibilità di conservare il sapere memorizzandolo in una forma che somiglia alla mnemotecnica²²⁶. Tramite questa visione pitagorica della trasmigrazione delle anime Bruno operava un altro tipo di livellamento nella società, avvertendo il carattere antigerarchico dell'intelletto agente unico che eguaglia le sorti di tutti gli esseri. Chiosando Platone, Bruno fa dire al suo allievo Hennequin che “i servi non possono non avere avuto tra i loro antichi progenitori qualche re, e i re qualche servo”²²⁷. Si è fatto accenno in precedenza allo scetticismo presentato da Bruno nel dialogo in questione; il lato giusto dello scetticismo è il rifiuto del dommatismo, quello falso è la negazione della possibilità di sapere e scienza. Sesto Empirico aveva affermato che niente è insegnabile, non lo è il falso per sua stessa definizione, non lo è il vero a causa dei dubbi che suscita, non lo è l'evidente in quanto percepibile da tutti. Bruno sposta la questione, Sophia che è quello stesso intelletto di cui siamo parte, può usare l'ignoranza nella forma asinina per fornirci immagini analogiche del vero e le somiglianze tra le cose. Rispetto allo *spaccio* il rapporto si è rovesciato, la nostra ignoranza è condizione che genera apprendimento. L'ignoranza è il contrario della scienza ma anche componente positivo della Sophia, l'asinità è corrotta se viene isolata dalla Sophia²²⁸, se le viene impedita la funzione di ordinatrice del contenuto caotico del mondo. La riforma etica passa anche per l'ignoranza e l'*asinità*. Dal punto di vista tecnico l'analisi di Ciliberto si risolve evidenziando come il filosofo proceda intrecciando la “tecnica della variazione” con la “tecnica del rovesciamento” per

²²⁵ *Cabala*, p. 45 e L. Firpo *Il processo di Giordano Bruno*, Salerno ed. Roma, 1993.

²²⁶ Cfr F. A. Yates *The Art of Memory*, Routledge & Kegan Paul Ltd, London 1966, *L'arte della memoria*, Einaudi, Torino, 1993 e Paolo Rossi *Clavis Universalis*, Riccardo Ricciardi ed. Milano Napoli, 1960.

²²⁷ *Cabala*, p. 40.

²²⁸ *Ivi*, p. 132.

cui l'elogio del lavoro e della conoscenza fatto nello *spaccio* si rovesci nell'elogio dell'ozio e l'ignoranza nella *cabala*. La variazione “sia chiaro, che non esclude l'unità. Ma essa va colta nell'insieme della concentrazione, evitando contrapposizioni, o l'isolamento, dei motivi teorici fondamentali”²²⁹.

Nell'ultimo dialogo londinese, *De gli eroici furori*²³⁰ (1585), a differenza dello *spaccio* e della *cabala* dove il tentativo di riforma coinvolgeva l'umanità nella sua universalità, l'attenzione è rivolta al singolo, all'individuo. “Nel primo dialogo morale, al centro dell'analisi è la riforma universale dell'umanità; nei *Furori* si batte invece, sull'eroico furore, sulla riforma, cioè, della singola eccezionale individualità”²³¹. All'esaltazione della prassi etico-politica dei dialoghi precedenti, subentra ora quella del *furioso* impegnato con le sue sole forze nella ricerca della verità. Il tono con cui procede il dialogo, che è poi un intreccio di prosa e poesia come non si era mai verificato prima, non è immune dal burlesco. E' sicuramente il testo più letterario in cui poesia, letteratura e filosofia sono tessute insieme più di quanto avvenga negli altri testi. Orfeo è preso a modello satirico in quanto paradigma di colui che la passione d'amore confina nelle apparenze sensibili: “studio e fatica mi fusse mai dilettrato o diletasse de imitar (come dicono) un Orfeo circa il culto d'una donna in vita, e dopo morte, se possibil fia, ricoverarla da l'inferno...tanto manca che vorrei parer simile a certi poeti e versificatori in far de trionfo d'una perpetua perseveranza di tale amore, come di una cossì pertinace pazzia, la qual sicuramente può competere con tutte l'altre specie che possano far residenza in un cervello umano”²³². Non meno canzonatorio è l'atteggiamento verso Petrarca che si accontenta di contemplare la sua Laura mentre fa il bagno nuda. Il Nolano sa che la verità va letteralmente afferrata, tutto ciò naturalmente comporta studio e fatica, torna la polemica contro l'ozio dei riformati. Pur nella difformità dei punti di vista sia lo *spaccio* sia gli *eroici furori* parlano di *riforma*, anche se nell'ultimo dialogo la riforma riguarda solo l'individuo. L'orizzonte del

²²⁹ M. Ciliberto, op. cit. p.164.

²³⁰ G. Bruno *Dialoghi filosofici italiani*, I Meridiani, Mondadori, Milano, 2000.

²³¹ M. Ciliberto, op. cit., p. 171.

²³² *De gli eroici*, p. 805.

singolo non può arrivare a coincidere con quello di Dio, essendo in un tempo e in un luogo determinato è sempre in una condizione di incertezza e di ignoranza rispetto alla disposizione degli eventi. Il singolo sta in un punto non nell'insieme, eppure è dal tempo e nel tempo che sorge la tensione alla riforma, è per questo che il singolo può avviare un processo di rinnovamento. Così l'anima può studiare di purgarsi, risanarsi, ma se sente un simile bisogno è perché la sua condizione è quella della miseria strutturale, l'individuo è un quasi nulla. Se vuole guardare all'Uno-Tutto²³³ non deve restare chiuso nel proprio tempo o nella mera contemplazione della mutazione, ma deve invece riuscire a spezzare il ciclo dell'apparente ripetizione. Riconoscere il proprio limite per varcarlo ecco il compito del *furioso*, vero e proprio *esprit fort*, in quanto infrange ogni prudenza e calcolo di successo. L'esperienza dell'eroico furore è la ricerca simultanea degli opposti, il *sentir ne l'alma il più gran dissidio che sentir si possa*²³⁴ per cui "in viva morte morta vita vivo"²³⁵. La riforma del furioso suppone la disuguaglianza, la rottura dell'uniformità. C'è però furore e furore, e quello "eroico" non va confuso con quello bestiale o inconsapevole. Al Nolano preme distinguere il furore eroico da quello asinino, sottolineando come solo attraverso uno sforzo consapevole in cui sono intrecciati intelletto, volontà, affetto e cognizione, l'uomo possa oltrepassare il proprio limite e contemplare la divinità rivelando l'eccellenza della propria umanità. Il furore è quindi "un calor acceso dal sole intellettuale ne l'anima et ne l'impeto divino che gli impronta l'ali: onde più e più avvicinandosi al sole intellettuale, rigettando la ruggine de le umane cure"²³⁶. Chi è solo umano corre il rischio di rimanere troppo attaccato a cose indegne, "per infinite differenze di tempo ed innumerabili caggioni ha di breve vita termine incerti..breve è lo spacio della nostra vita"²³⁷. La virtù e la conseguente atarassia del savio si fondano sulla cognizione della mutazione universale. Al furioso spetta

²³³ Cfr. *De la causa*.

²³⁴ *De gli eroici*, p. 799.

²³⁵ *Ivi*

²³⁶ *Ivi*.

²³⁷ *Ivi*.

l'insubordinazione e l'eccesso, nel tempo la verità e la certezza della vicissitudine non affrancano l'uomo dalla sofferenza. La virtù del sapiente si fonda sulla cognizione della mutazione. Da qui l'eccezionalità del furioso e del travaglio dei suoi sforzi, e proprio perché travaglioso l'eroico furore può consentire la possibilità di afferrare la realtà (simbolizzata da Diana nuda). Se si affidasse alle virtù del sapiente l'uomo resterebbe chiuso per sempre nelle muraglie della mutazione. Per Ciliberto "Travagliati sono, insomma, queglii <<stati>> in cui l'affezione (amore, gelosia, sospetto) predomina sulla ragione...sono gli stati propri degli uomini <<malamente affetti>>"²³⁸. L'eroico furore è più vicino ad un vizio che non ad una virtù "il vizio è là dove è la contrarietà; la contrarietà è massime là dove è l'estremo.. allora è in stato di virtude, quando si tiene al mezzo, declinando da l'uno e l'altro contrario: ma quando tende a gli estremi inclinando a l'uno e l'altro di quelli, tanto gli manca da esser virtude, che doppio vizio, il qual consiste in questo, che la cosa recede dalla sua natura, la perfezion della quale consiste nell'unità: e la dove convengono gli contrari, consta la composizione, e consiste la virtude".²³⁹ Il vizio del furioso consiste nel suo essere nell'eccesso, concentrandosi su un estremo, in tale vizio risiede la sua forza, in modo che radicalizzare la contrarietà rappresenta l'unica possibilità di trascendere il tempo e di vedere la luce divina, l'ignuda Diana. Bruno parte dal limite che caratterizza la vita terrena dell'uomo, rinchiuso nella *prigione della carne, carcere che tiene rinchiusa la sua libertade*²⁴⁰, l'uomo può accettare passivamente la vanità della sua esistenza, lasciando che il proprio destino si dissolva nell'infinita vicissitudine delle sorti e delle forme. Ci si può riscattare da tale accidentalità potenziando i contrari, tendendo al massimo quel limite si può scorgere la via della *renovatio*, è qui che il furioso rivela la propria potenza conoscitiva. "Rarissimi dico son gli Atteoni alli quali sia dato di poter contemplar Diana ignuda"²⁴¹, nei *Furori* la vicenda di Atteone è narrata in modo articolato, nella

²³⁸ M. Ciliberto, op. cit., p.177.

²³⁹ *Ivi*, p. 55.

²⁴⁰ *Ivi*.

²⁴¹ *De gli eroici furori*, p. 869.

prima parte del dialogo afferma che si tratta del “discorso de l’amor eroico per quanto tende al proprio oggetto ch’è il sommo bene..dell’eroico intelletto che ginger si studia al proprio oggetto che è il primo vero o la verità assoluta”²⁴². Diana produce l’incantamento che concorre a definire l’itinerario del furioso, Atteone (o un furioso) non può cogliere la *bontade* e lo splendore divini se non nello specchio della similitudine. Tale mediazione è necessaria in quanto è solo convertendolo in sé che il finito può mettersi nella via dell’infinito, da questa conversione il furioso diviene da predatore preda. La assoluta sproporzione tra finito e infinito destina la *volontà di potenza* del furioso allo scacco impedendogli di percorrere il cammino che lo porta alla verità “assoluta”. Atteone ha cercato di vedere la divinità nuda non riuscendovi sconfitto dal limite del suo sguardo finito. E’ alla divinità che bisogna alzare gli occhi implorandone l’aiuto, e la divinità è disposta a darlo ma è lei a scegliere tempi e luoghi, essa infatti non appare a tutti ma solo a coloro che la sanno cercare. Al furioso è quindi necessario oltre all’intelletto e alla sua volontà anche il “beneficio d’amore”. E’ Amore a ferire Atteone con le frecce di Diana costringendolo a superare gli studi materiali accogliendo in sé la visione della verità. Anche in questo rarissimo stato di conoscenza, il furioso non può comunque vedere direttamente la fonte di luce, *l’universale Apoliine*²⁴³, ma bensì solo la sua ombra (Diana), torna la visione della conoscenza umana sotto forma umbratile²⁴⁴, Diana media tra l’assoluta luce e gli occhi umani. Nel suo itinerario verso Dio il furioso si trasforma, andato per cacciare si trasforma nella preda cacciata, Atteone si solleva ad un altro grado della verità “tutto guarda come uno, non vede più per distinzioni e numeri, che secondo la diversità de sensi.. vede l’Amfitrite, il fonte de tutti i numeri, de tutte specie, de tutte ragioni, che è la Monade, vera essenza dell’essere de tutti: perché dalla monade che è la divinitade, procede questa monade che è la natura, l’universo, il mondo”²⁴⁵. Anche nell’estasi della contemplazione della Monade non

²⁴² *Ivi*.

²⁴³ *De gli eroici*, p. 784.

²⁴⁴ Cfr M. Ciliberto, op. cit. Cap II, M. Ciliberto, op. cit., Cap III.

²⁴⁵ *De gli eroici*, p. 798.

viene meno la distinzione tra uomo e Dio, tra luce e ombra, tra infinito e finito. Là dove massima è la comunicazione tra Dio e l'uomo, questo rimane irrimediabilmente *umano troppo umano*, non vi è né vi sarà *indiamento*. La divinità si fa trovare quando vuole, non si concede necessariamente, la ricerca del furioso può restare sterile e frustrata, oppure può arrivare all'improvviso in modi e termini che non sono prevedibili. La *riforma* del furioso è una mutazione sofferta e travagliosa ma esclusivamente interiore. Nello *spaccio* la riforma era dovuta alla "mano" e "all'intelletto", nella *cabala* ancora alla "mano", nei *furori* la riforma passa attraverso "l'occhio", è la vista che porta Atteone a contemplare Diana ignuda²⁴⁶. Quello che contraddistingue l'esperienza del furioso è il modo (e il senso) con cui egli si pone in rapporto alla divinità, è l'occhio che la distingue, il vedere attraverso l'organo visivo l'unità, il tutto come uno, questo è il carattere eccezionale dell'esperienza del furioso. Nei *Furori*, oltre all'arte, all'industria, alla *praxis*, si mira alla luce, è questa che attira Atteone che si fa "tutto occhio a tutto l'orizzonte, tutto guarda come uno, non vede più le distinzioni e numeri"²⁴⁷. In ultima analisi vedere l'unità è il vero "beneficio d'amore" concesso dalla divinità, ma anche nel punto di massima ascesa il furioso non può uscire da quella visione gnoseologica del Nolano secondo la quale la visione umana è sempre umbratile, non può veder l'Anfitrite in *assoluta luce*, non esce dall'immagine, dello specchio. E' *l'ombra* la struttura della conoscenza e della realtà a tutti i livelli; il furioso assottiglia al massimo il velo che divide l'occhio umano dalla visione di Dio, ma quella *shadow line* non viene mai via del tutto. "Al fondo, il furioso è una specie di Mercurio mandato dagli dei a mostrare la verità, la luce, anche nel tempo della crisi..questo furioso, questo Mercurio è, in ultima analisi, Bruno"²⁴⁸. La vicenda di Atteone sembra prefigurare quella di Bruno, è lui il filosofo-cervo che vista Diana ignuda viene sbranato dai cani, dilaniamento, smembramento, martirio. Il Nolano dopo aver dissolto il primato ontologico dell'anima umana si è

²⁴⁶ M. Ciliberto, op. cit., Cap II

²⁴⁷ *De gli eroic*, p. 817.

²⁴⁸ M. Ciliberto, op. cit., p.195.

fatto uomo-asino, uomo-cavallo, uomo-cervo nei propri scritti, al fine la preda è stata presa. Nel 399 a.c. la democrazia ateniese condanna Socrate, esattamente duemila anni dopo il cristianesimo manda Bruno sul rogo; il primo era considerato il più saggio della sua epoca, Bruno il più folle della sua, nei due opposti il punto di convergenza si trova nella criminalizzazione della filosofia. Nella sua esposizione Ciliberto sottolinea che la filosofia di Bruno è la sua vita, le esperienze, le dispute, il processo che lo porterà alla morte non possono essere dei fatti scissi dal prodursi del suo pensiero; “Al fondo la scelta di morire scaturisce da un intreccio profondissimo di <<filosofia>> e di <<autobiografia>>..per Bruno, è nella vicenda personale, esistenziale, che si incarna e si svolge, il processo di universale *renovatio*.”²⁴⁹

Eredità pesante quella lasciata dal filosofo di Nola. Il suo proporre una riforma dell’etica e della morale nell’Europa della controriforma, così drammaticamente logorata da guerre dettate dalla politica e dalla religione, non rende forse attuale la medesima necessità? Oggi abbiamo assistito ad un incredibile progresso tecnico-scientifico, ma per quanto riguarda l’etica e la morale siamo rimasti arretrati. Si rende sempre più necessaria una “nuova etica” che ci spinga sempre più verso il nostro “principio di responsabilità” di cui parlava Hans Jonas qualche anno fa. Ognuno di noi dovrebbe raccogliere l’invito di Mario Luzi: “*Volgiti e guarda il mondo come è divenuto/ poni mente a che cosa questo tempo ti richiede*”.

²⁴⁹ G. Bruno *I dialoghi...* p.XIII