

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

Con il patrocinio scientifico di:

ISTITUTO PER IL LESSICO INTELLETTUALE EUROPEO
E STORIA DELLE IDEE
CONSIGLIO NAZIONALE DELLE RICERCHE

CATTEDRA DI STORIA DELLA FILOSOFIA DEL RINASCIMENTO
DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI ROMA TRE

Comitato scientifico / Editorial Advisory Board

MARIO AGRIMI, Università degli Studi di Napoli «L'Orientale»
MICHAEL J. B. ALLEN, UCLA, Los Angeles
A. ENZO BALDINI, Università degli Studi, Torino
MASSIMO L. BIANCHI, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
PAUL R. BLUM, Loyola College, Baltimore
LINA BOLZONI, Scuola Normale Superiore, Pisa
EUGENIO CANONE, Lessico Intellettuale Europeo - CNR, Roma
MICHELE CILIBERTO, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze
GERMANA ERNST, Università degli Studi di Roma Tre
JEAN-LOUIS FOURNEL, Université Paris 8
HILARY GATTI, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
GUIDO GIGLIONI, The Warburg Institute, London
ANTHONY GRAFTON, Princeton University
MIGUEL A. GRANADA, Universitat de Barcelona
TULLIO GREGORY, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
JOHN M. HEADLEY, The University of North Carolina at Chapel Hill
ECKHARD KESSLER, Inst. f. Geistesgesch. u. Philos. d. Renaissance, München
JILL KRAYE, The Warburg Institute, London
MICHEL-PIERRE LERNER, CNRS, Paris
NICHOLAS MANN, University of London
JOHN MONFASANI, State University of New York at Albany
GIANNI PAGANINI, Università del Piemonte Orientale, Vercelli
VITTORIA PERRONE COMPAGNI, Università degli Studi, Firenze
SAVERIO RICCI, Università della Tuscia, Viterbo
LAURA SALVETTI FIRPO, Torino
LEEN SPRUIT, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
CESARE VASOLI, Università degli Studi, Firenze
DONALD WEINSTEIN, University of Arizona

Direttori / Editors

EUGENIO CANONE, Lessico Intellettuale Europeo, Università di Roma,
via Carlo Fea 2, I 00161 Roma (e-mail: eugenio.canone@iliesi.cnr.it)
GERMANA ERNST, Università degli Studi di Roma Tre, Dip. di Filosofia,
via Ostiense 234, I 00144 Roma (e-mail: ernst@uniroma3.it)

Redazione / Editorial Secretaries

Laura Balbiani, Delfina Giovannozzi, Annarita Liburdi, Margherita Palumbo,
Ornella Pompeo Faracovi, Tiziana Provvidera, Ada Russo, Andrea Suggi, Dagmar von Wille

Collaboratori / Collaborators

Lorenzo Bianchi, Antonio Clericuzio, Maria Conforti, Antonella Del Prete,
Thomas Gilbhard, Luigi Guerrini, Teodoro Katinis, Francesco La Nave,
Giuseppe Landolfi Petrone, David Marshall, Martin Mulso, Amalia Perfetti,
Sandra Plastina, Andrea Rabassini, Francesco Paolo Raimondi, Pietro Secchi,
Dario Tessicini, Michaela Valente

Sito web: www.libraweb.net

BRUNIANA
&
CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

ANNO XV

2009/1



PISA · ROMA

FABRIZIO SERRA EDITORE

MMIX

Sotto gli auspici dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.

*

La rivista ha periodicità semestrale. I contributi possono essere scritti in francese, inglese, italiano, spagnolo, tedesco e vanno inviati ai direttori. I manoscritti non saranno restituiti.

Two issues of the journal will be published each year. Contributions may be written in English, French, German, Italian or Spanish, and should be sent to the Editors. Typescripts will not be returned.

«Bruniana & Campanelliana» is a Peer Reviewed Journal.

Amministrazione e abbonamenti

Accademia editoriale · Casella postale n. 1 · Succursale n. 8 · I 56123 Pisa

Uffici di Pisa

Via Santa Bibbiana 28 · I-56127 Pisa

Tel. +39 050 542332 · Telefax +39 050 574888 · E-mail: iepi@iepi.it

Uffici di Roma

Via Ruggiero Bonghi 11/B · I 00184 Roma

Tel. +39 06 70493456 · Telefax +39 06 70476605 · E-mail: iepi.roma@iepi.it

Abbonamento (2009): € 145,00 (Italia privati); € 425,00 (Italia enti, con edizione *Online*)

Subscriptions: € 245,00 (*abroad Individuals*); € 495,00 (*abroad Institutions, with Online Edition*)

Modalità di pagamento: versamento sul c.c.p. n. 17154550 intestato all'Editore; contrassegno; mediante carta di credito (Mastercard, Visa, American Express, Eurocard).

*

Autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 17 del 1995

Direttore responsabile: Alberto Pizzigati

*

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento, anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc., senza la preventiva autorizzazione scritta della *Fabrizio Serra editore*[®], Pisa · Roma, un marchio della *Accademia editoriale*[®], Pisa · Roma. Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2009 by

Fabrizio Serra editore[®], Pisa · Roma,

un marchio della *Accademia editoriale*[®], Pisa · Roma.

Stampato in Italia · Printed in Italy

ISSN 1125-3819

ISSN ELETTRONICO 1724-0441

SOMMARIO

STUDI

EUGENIO CANONE, <i>Bruno e l'umanesimo</i>	11
MIGUEL A. GRANADA, <i>Francisco Sanchez et les courants critiques de la philosophie du XVI^e siècle</i>	29
CLAUDIO BUCCOLINI, <i>Medicina e divinazione in Francisco Sanchez: il De divinatione per somnum ad Aristotelem</i>	47
SILVIA FERRETTO, <i>Il 'caso' Pomponio Algeri. Appunti di una ricerca in corso</i>	65
ARMANDO MAGGI, <i>Il significato del concetto di figlio nel pensiero di Girolamo Cardano</i>	81
LEIGH T. I. PENMAN, « <i>Sophistical Fancies and Mear Chimaeras</i> »? <i>Traiano Boccalini's Raggiugli di Parnaso and the Rosicrucian Enigma</i>	101
MARCO VERSIERO, <i>Per un lessico politico di Leonardo da Vinci. II. Indizi di polemologia: 'naturalità' del conflitto e 'necessarietà' della guerra</i>	121
LAURENCE WUIDAR, <i>L'interdetto della conoscenza. Segreti celesti e arcani musicali nel Cinquecento e Seicento</i>	135

HIC LABOR

NOTE

GABRIELLA BALLESEO, <i>Nota sullo statuto della sezione di Perugia dell'Associazione «Giordano Bruno»</i>	155
GIAN LUIGI BETTI, <i>Cardano a Bologna e la sua polemica con il Tartaglia nel ricordo di un contemporaneo</i>	159
GIACOMO MORO, <i>Due note per Campanella</i>	171
PIETRO DANIEL OMODEO, <i>La cosmologia infinitistica di Giovanni Battista Benedetti</i>	181
MARGHERITA PALUMBO, <i>La Biblioteca Casanatense e l'Edizione nazionale di Bruno</i>	191

RECENSIONI

N. JARDINE, A.-P. SEGONDS, <i>La guerre des astronomes. La querelle au sujet de l'origine du système géo-héliocentrique à la fin du XVI^e siècle</i> (Antonella Del Prete)	199
GIANNI PAGANINI, <i>'Skepsis'. Le débat des modernes sur le scepticisme. Montaigne-Le Vayer-Campanella-Hobbes-Descartes-Bayle</i> ; GIANNI PAGANINI, JOSÉ R. MAIA NETO (eds.), <i>Renaissance Scepticism</i> (Valerio Del Nero)	202

MARCELINO RODRÍGUEZ DONÍS, <i>Materialismo y ateísmo. La filosofía de un libertino del siglo xvii</i> (José Manuel García Valverde)	204
INGRID D. ROWLAND, <i>Giordano Bruno. Philosopher/Heretic</i> (Paul Richard Blum)	207
<i>A proposito di una recente edizione degli Epigrammata di Gabriel Naudé</i> (Giacomo Moro)	210
GIOSTRA	215

CRONACHE

<i>Eugenio Garin. Dal Rinascimento all'Illuminismo</i> . Firenze, 6-8 marzo 2009 (Olivia Catanorchi, Cinzia Tozzini)	237
<i>Pline à la Renaissance. Transmission, réception et relecture d'un encyclopédiste antique</i> . Besançon, 25-28 marzo 2009 (Michel Pretalli)	239
<i>Il processo a Galileo Galilei e la questione galileiana</i> . Torino, 26-27 marzo 2009 (Matteo Salvetti, Giuseppe Sciara)	241
<i>Rettifica</i> (Gianni Paganini)	244

MATERIALI

SYLVIE TAUSSIG, <i>L'Examen de la philosophie de Fludd de Pierre Gassendi par ses hors-texte</i>	247
--	-----

STUDI

BRUNO E L'UMANESIMO*

EUGENIO CANONE

SUMMARY

Twentieth-century scholars have discussed various aspects of Bruno's critique of Humanism as a 'grammatical' and pedantic body of ideas that affected philosophy and dominated several contemporary European universities. In Bruno's view, Humanism represents a renewed but inferior form of scholastic philosophy, thus setting bounds to the autonomy of arts and sciences. Yet, his relationship with Humanism is intricate and cannot be viewed as 'Antihumanism'. In his works, Bruno underlines the limits of fifteenth-century Humanism. Nevertheless, his objections are especially directed against the academic current of his own time inspired by a rhetorical-grammatical orientation and stale Aristotelianism.

IL rapporto di Bruno con l'umanesimo è complesso, di sicuro è una posizione di critica più che di consenso, ma tale rapporto non può essere risolto richiamandosi genericamente alla categoria di antiumanesimo, definizione usata – non solo in relazione alla prima formazione filosofica di Bruno¹ – a volte a ragione, altre volte in modo vago e in alcuni casi a

* Il presente contributo sarà stampato negli Atti del convegno internazionale «Alle origini dell'umanesimo scientifico dal tardo Rinascimento al primo Illuminismo» (Napoli, 27-29 settembre 2007), organizzato da Lorenzo Bianchi e Gianni Paganini. Ringrazio gli organizzatori del convegno nonché curatori degli Atti per aver autorizzato l'anticipazione del testo nella rivista; il contributo appare qui con qualche lieve modifica.

¹ Antonio Corsano è stato tra i primi a sottolineare che la prima formazione filosofica di Bruno può dirsi 'antiumanistica'. Poco dopo essersi trasferito da Nola a Napoli per continuare gli studi (probabilmente nel 1562 o poco prima), Bruno aveva avuto modo di ascoltare le lezioni di Giovan Vincenzo Colle detto il Sarnese, mediocre filosofo aristotelico di orientamento averroistico, menzionato da Bruno nel suo primo costituito processuale (vedi FIRPO, *Processo*, doc. 9, p. 156). Corsano osserva: «il primo avviamento della cultura filosofica del Bruno fu nettamente averroistico, antiumanistico, antifilologico», e – riferendosi a talune prese di posizione del Sarnese, sottolinea che questi «ha il modo di dar battaglia al filologismo ellenizzante e alla sua pretesa di trasportare i metodi di restaurazione e interpretazione dai testi umanistici ai testi filosofici» (A. CORSANO, *Il pensiero di Giordano Bruno nel suo svolgimento storico*, Firenze, Sansoni, 1940, pp. 35-36). Considerazioni sottoscrivibili, con la puntualizzazione che quando Bruno ascoltava le lezioni del Sarnese era molto giovane (aveva tra i quattordici e i diciassette anni) e che successivamente avrà con ogni probabilità ritenuto il Sarnese un pedante, non meno del suo antagonista Francesco Storella. Va rimarcato che la formazione di Bruno – filosofica oltre che teologica – avvenne essenzialmente in San Domenico Maggiore, anche per l'approfondimento di aspetti cui si fa qui riferimento. Nei dieci anni di studio trascorsi nel convento napoletano – dal 1565 al 1575 –, egli ebbe modo di acquisire una conoscenza invidiabile di testi antichi e medievali (quegli scritti degli scolastici che difenderà poi contro

sproposito. Come categoria storiografica quella di ‘antiumanesimo’ risulta essere ancora più problematica di quella di ‘antirinascimento’. Pertanto, è opportuno chiarire, evitando generalizzazioni.

In effetti, al di là dell’ironia e del disprezzo nei confronti di precettori ignoranti e misogini come il pedante Mamfurio della commedia *Candelaio*,¹ il filosofo nolano è critico acerrimo di un umanesimo deteriore e autoritario: il mondo dei «regolisti»² e dei «mentiti familiari e figli [della madre filosofia]»;³ un umanesimo che secondo lui si esprime nell’orientamento dominante di alcune università europee dell’epoca, a Oxford e altrove. Si tratta, per Bruno, di un’ammodernata e scellerata filosofia delle scuole, che nega una reale autonomia alle diverse arti e misconosce non solo la metafisica, ma anche la filosofia della natura.⁴ Va rilevato che Bruno considera fisica e cosmologia il terreno decisivo di una nuova scienza: attenta alle scoperte, alle teorie degli astronomi matematici con la loro «ragione calcolatoria»,⁵ come pure alle invenzioni dei ‘meccanici’.⁶

Un punto da evidenziare è che per Bruno quella tendenza restauratrice, che guarda all’antichità in modo astratto e falsato,⁷ mette in crisi la filosofia ancor più delle voraci pretese della teologia scolastica: ne falsifichereb-

gli ‘umanisti’ inglesi). Nel convento, Bruno avrà quindi continuato a leggere Aristotele con il commento di Averroè, nonostante l’avversione nei confronti del filosofo musulmano da parte di maestri domenicani del calibro di Tommaso d’Aquino, per non parlare dell’avversione dei francescani Duns Scoto e Lullo, quest’ultimo uno degli autori più apprezzati da Bruno sin dalla giovinezza. Per alcune indicazioni cfr. *Giordano Bruno. Gli anni napoletani e la ‘peregrinatio’ europea*, a cura di E. Canone, Cassino, Università degli Studi, 1992, pp. 18-23 e 29 sgg.; *Giordano Bruno, 1548-1600. Mostra storico documentaria*, Firenze, Olschki, 2000, p. xviii sgg., 11-22.

¹ Riguardo ai tre protagonisti negativi del *Candelaio*, è da ricordare che Mamfurio è presentato come «goffo pedante», con la precisazione: «il goffo non è men sordido et insipido che goffo» («sordido avaro» è l’alchimista credulone Bartolomeo, mentre «insipido amante» è Bonifacio). Vedi OIB I 265.

² Cfr. *Furori*, OIB II 528-529.

³ «Mentiti familiari e figli»; e Bruno aggiunge: «per che non è vil pedante, poltron dizionario, stupido fauno, ignorante cavallo, che o con mostrarsi carico di libri, con allungarsi la barba, o con altre maniere mettersi in prosopopeia, non voglia intitolarsi de la fameglia» (*Causa*, OIB I 624). Sul tema della misogina dei «signori umanisti», con la sottolineatura di aspetti paradossali, si vedano in particolare le pagine iniziali del quarto dialogo del *De la causa* (ivi, pp. 700-707).

⁴ Apprezzando tali umanisti solo la filosofia aristotelica, da Bruno considerata una falsa filosofia della natura. Dunque, il misconoscimento riguarderebbe sia i filosofi naturali dell’antichità – i presocratici – sia i moderni filosofi naturali, come Telesio.

⁵ *Cena*, OIB I 449.

⁶ Un’attenzione che comporta una critica. Bruno sottolinea i limiti dei ‘meccanici’ in particolare negli opuscoli del 1586 in cui egli discute l’opera di Fabrizio Mordente, inventore di un compasso differenziale. Riguardo agli astronomi matematici (e Copernico è per Bruno la figura di maggior rilievo) il testo fondamentale è la *Cena*. Più in generale, riguardo ai ‘matematici’ sono da vedere gli *Articuli adversus mathematicos* e il *De triplici minimo et mensura*.

⁷ Per come intende Bruno il confronto tra antichi e moderni cfr. *Cena*, OIB, I 461-462.

be infatti il suo fondamento – l'amore della sapienza come apertura alla conoscenza e alla scienza –, mettendo in pericolo la *libertas philosophandi* che si basa su ricerca, discussione e critica, anche se arditamente.¹ Ancora, un siffatto umanesimo tradirebbe la dignità dell'essere umano, la sua libertà, condannandolo a nutrirsi di regole e modelli del passato, e quasi a non vivere il proprio tempo.² L'umanesimo delle scuole, quello di cui Bruno ha avuto esperienza diretta, si configura quindi come svuotamento dei valori dell'umanesimo quattrocentesco, come una propaggine tragicomica di esso.

Da figura grottesca di commedia, il grammatico³ – umanista senza «Umanità»⁴ – diventa così negli scritti di Bruno simbolo di una degradata filosofia autoritaria. D'altra parte, la maschera del grammatico, che sottomette il contenuto alle parole,⁵ nasconde i nemici della filosofia, come il Polihimnio del *De la causa, principio et uno*: «sacrilego pedante [...] uno de rigidi censori di filosofi».⁶

Se nella *Cena de le Ceneri*, è l'interlocutore Frulla – il servitore incolto ma non privo di buon senso⁷ – a dichiarare: «Questi sono i frutti d'Inghilterra: e cercatene pur quanti volete, che le troverete tutti dottori in grammatica, in questi nostri giorni: ne' quali in la felice patria regna una costellazione di pedantesca ostinatissima ignoranza e presunzione, mista con una rustica inciviltà»,⁸ nel primo dialogo del *De la causa*,⁹ è lo stesso Filo-

¹ Il *Sommario* del processo ci informa che, durante un gioco, al filosofo nolano sarebbe toccato in sorte il verso dell'*Orlando furioso* (xxviii, xcix): «d'ogni legge nimico e d'ogni fede». Stando alla testimonianza di alcuni concarcerati, Bruno si sarebbe compiaciuto («gloriatosi») di aver avuto in sorte tale verso. Vedi FIRPO, *Processo*, doc. 51, pp. 249-253.

² Cfr. *Cena*, OIB I 453-454, 460.

³ Bruno usa anche l'espressione «grammatista».

⁴ «Umanità, che in nostro idioma è detta la dea Filantropia» (BSP 221).

⁵ Cfr. *De minimo*, BOL I, III 134-135.

⁶ *Causa*, OIB I 635.

⁷ Nella *Cena* il compito di dileggiare il pedante Prudenziò è affidato in particolare al plebeo Frulla, più che a «Teofilo filosofo» o a Smitho, il colto personaggio inglese che, nello sviluppo del testo, si mostrerà favorevole alle dottrine del filosofo nolano. In tal modo, Bruno vuole sottolineare l'estrema lontananza di una pseudo-filosofia (connubio tra umanesimo grammaticale e aristotelismo del peggior stampo) rispetto a una filosofia/scienza che discute problemi seri e concreti. Non sarebbe quindi necessario chiamare in causa profonde questioni teoriche per rispondere al pedante, bastando il buon senso. Tale impostazione – presente già nella commedia *Candelaio* – si ritrova anche nel *De la causa* e nel *De l'infinito*.

⁸ *Cena*, OIB I 534.

⁹ Un dialogo, il primo del *De la causa*, che è apparso ai lettori – a cominciare da Jacobi – alquanto estraneo rispetto agli altri quattro dialoghi dell'opera, dedicati ai fondamenti ontologico-metafisici della cosmologia infinitistica proposta da Bruno. Il primo dialogo del *De la causa* si presenta infatti come una difesa della *Cena*: una difesa più delle critiche mosse alla società inglese che delle dottrine presentate nel testo. In tale dialogo si concentrano i vari temi dell'aspra polemica di Bruno nei confronti dell'orientamento umanistico-retorico dominante a Oxford e, in generale, nelle università inglesi.

teo¹ ad affermare: «quello che mi ha molestato e mi dona insieme insieme fastidio e riso è [...] che io non trovo più romani e più attici di lingua che in questo loco». ² Questo 'loco' è l'università di Oxford, di cui Filoteo – sollecitato dall'interlocutore inglese Armesso – tesse l'elogio per il periodo medievale rispetto alla decadenza dei suoi tempi. ³ Da par suo, giudicando quel periodo di declino, Armesso osserva: «non è meraviglia se vedete molti e molti, che con quel dottorato e presbiterato sanno più di armento, mandra e stalla, che quei che sono attualmente strigliacavallo, capraio e bifolco», per concludere: «aviene [...] che li dottori vanno a buon mercato come le sardelle: perché come con poca fatica si creano, si trovano, si pescano, cossì con poco prezzo si comprano». ⁴

Pertanto, oggetto della critica di Bruno, più che l'umanesimo quattrocentesco – di cui egli coglie pure i limiti –, è specificamente la corrente umanistico-retorica che all'epoca trionfava nelle università protestanti, ma non soltanto in esse. Una pseudo-filosofia ammanigliata sul piano politico e religioso, che, congiungendo umanesimo retorico-grammaticale e stantio aristotelismo, si sarebbe sostituita alla vecchia scolastica; un aspetto che il filosofo nolano tiene a rimarcare è che tale saldatura si accompagna a un'ostilità nei confronti delle scienze e al riconoscimento della legittimità di intromissioni della teologia nell'ambito della ricerca filosofica. Dunque, non si tratta solo di grammatica prescrittiva, purismo scriteriato, fissazione nei confronti di modelli – siano essi Omero, Aristotele, Cicerone o anche Petrarca –, ma di precise ingerenze censorie nei confronti della filosofia e delle varie arti. Parole d'ordine della nuova pseudo-filosofia delle scuole sono: ortodossia, irreggimentazione, omologazione.

¹ *Alter ego* di Bruno anche nel *De l'infinito*, come del resto il Teofilo della *Cena* e dei dialoghi II-V del *De la causa*.

² *Causa*, OIB I 630.

³ Ivi, pp. 629-631: «prima che le lettere speculative si ritrovassero nell'altre parti de l'Europa, fiorirno in questo loco, e da que' suoi principi de la metafisica (quantumque barbari di lingua e cucullati di professione) è stato il splendor d'una nobilissima e rara parte di filosofia (la quale a' tempi nostri è quasi estinta) [...] li quali [medievali] poco solleciti de l'eloquenza e rigor grammaticale, erano tutti intenti alle speculazioni, che da costoro [umanisti-grammatici] son chiamate sofismi». In questo caso, in polemica con la filosofia in auge nelle università della sua epoca, Bruno tesse l'elogio della scolastica, ricollegandosi alle considerazioni di Giovanni Pico della Mirandola nella celebre epistola ad Ermolao Barbaro (vedi testo e traduzione dell'epistola in *Prosatori latini del Quattrocento*, a cura di E. Garin, Milano-Napoli, Ricciardi, 1952, in partic. p. 806 sgg.). Va rilevato che, sempre nel primo dialogo del *De la causa* così come in altri scritti, Bruno evidenzia la 'contaminazione' e l'infruttuosità delle speculazioni dei dottori medievali (cfr. OIB, I 631). Diverso è l'atteggiamento di Bruno nei confronti degli antichi. Nel stesso dialogo, egli tiene a sottolineare: «Lodiamo dunque nel suo geno l'antiquità, quando tali erano gli filosofi, che da quelli si promovevano ad essere legislatori, consiliarii e regi» (ivi, p. 624).

⁴ OIB, I 629, 633. Ad Armesso, il quale ritiene che – rispetto alla metafisica degli scolastici – la «ciceroniana eloquenza et arte declamatoria [...] non son cose da spreggiare», Filoteo risponde: «È vero, ma dovendosi far elezzione de l'un de' doi, io stimo più la coltura dell'ingegno, quantumque sordida la fusse, che di quantumque disertissime paroli e lingue» (ivi, p. 631).

Aristotele stesso è da Bruno presentato come un umanista-grammatico *ante litteram*, anzi come il prototipo di tale orientamento. Lo Stagirita sarebbe stato «erudito molto bene nelle umanistiche scienze», «maestro de lettere umane» che «con il suo raciocinio logico» avrebbe contrastato i precedenti filosofi naturali, pretendendo di essere anch'egli un filosofo naturale: «come è ordinario nelli pedanti d'esser sempre temerarii e presuntuosi». Tuttavia, più nefasti di Aristotele sarebbero i suoi ciechi seguaci, nonché quegli autori come Pietro Ramo e Francesco Patrizi, i quali si ingegnano a «donar il crollo alle umanitati e raziocinii d'Aristotele»,¹ ma sono giudicati da Bruno peggio ancora di ordinari grammatisti: rispettivamente, un «francese arcipedante» e uno «sterco di pedanti, italiano».²

Quello che fin qui ho notato è come la descrizione di un quadro mancante di una parte, la quale non va però trascurata. È infatti da rilevare che Bruno fa proprie idee e istanze riformatrici dell'umanesimo: di un Alberti, un Erasmo³ e di altri autori. Rispetto a tale umanesimo, quello della sua epoca gli sarà certo sembrato un periodo di estremo decadimento, ma anche espressione del lato oscuro di quel culto quattrocentesco del mondo degli uomini: un mondo angusto, il cui metro di valore – un momento storico idealizzato, un modello inteso come piena realizzazione delle potenzialità dell'uomo – si sarebbe rivelato invece nella sua povertà e inadeguatezza. A partire dalla concezione di una natura infinita senza alcun centro assoluto, Bruno propone una riflessione disincantata sull'uomo: circa la sua origine (dal seno della natura) e circa il significato da attribuire alla civiltà, con riferimento alla sfera della conoscenza e a quella dell'etica. Nei suoi scritti, Bruno prospetta una «riformazione» del mondo degli uomini⁴ che comporta una riconsiderazione dei valori dell'umanesimo.

¹ Per le citazioni vedi *Cabala*, OIB II 459; *Furori*, ivi, pp. 685-687.

² *Causa*, OIB I 676-677.

³ La presenza di Erasmo negli scritti di Bruno è stata più volte evidenziata dalla critica (dal *Candelaiò* allo *Spaccio* e oltre). Per Bruno, come per altri autori del Cinquecento, l'erasmismo – che su tematiche religiose si spinge al di là delle intenzioni stesse di Erasmo – è una componente importante, e per Bruno lo è stato già nella sua formazione, fuori e all'interno del convento napoletano di San Domenico Maggiore. Per molti intellettuali del pieno e tardo rinascimento, Erasmo rappresenta – con l'*Encomium moriae* e la polemica serrata con Lutero sul servo arbitro – i valori di un umanesimo ironico, ma fermo nel rivendicare i valori della cultura classica contro la barbarie di un radicalismo teologico. Tuttavia, Bruno prende le distanze da Erasmo su punti decisivi: di sicuro non ne condivide l'ideale di una *philosophia Christi*, né può seguirlo sui temi del *De contemptu mundi*, in cui il giovane Erasmo, con movenze retoriche, sottoscrive taluni argomenti di Lotario di Segni che erano stati tra i bersagli critici degli umanisti (si pensi al *De dignitate et excellentia hominis* di Giannozzo Manetti). È da notare che, nell'*Artificium perorandi*, Bruno si mostra critico verso il *De copia verborum* di Erasmo, definendo questi «princeps humanista» (BOL II, III 376), e non si tratta certo di un complimento.

⁴ Della necessità di una «riforma»/«riformazione» del mondo interiore e del mondo esterno si parla in particolare nello *Spaccio* e nei *Furori*.

Ho parlato di idee e istanze riformatrici dell'umanesimo fatte proprie da Bruno. Ne indico alcune: il rifiuto della commistione di teologia e filosofia; la difesa dei valori mondani, vale a dire l'insistenza sulla vita civile, l'etica e l'importanza delle arti e delle scienze;¹ la critica dell'ozio e la polemica antimonastica e antiascetica, con il pieno riconoscimento dello studio come pure del lavoro e le opere ai fini della *dignitas hominis*, da Bruno intesa come nobilitazione e 'salvezza' dell'uomo nella sfera conoscitivo-morale. Inoltre: il peso attribuito alle traduzioni e, ancora, l'esigenza di una conoscenza di prima e non di seconda mano delle testimonianze del passato, con un esame chiarificatore della documentazione tramandata, in particolare quando essa risulti incerta e frammentaria.

Certamente, un elemento che collega la cultura del xvi secolo all'umanesimo quattrocentesco è il rilievo che viene assegnato alle traduzioni per la diffusione del sapere. Sul ruolo che Bruno attribuisce alle traduzioni – che, come è stato notato, è quello di «funzionalità strumentale»² nella prospettiva di un divenire vicissitudinale della sapienza –, si possono qui ricordare alcuni significativi passaggi dei suoi scritti, nonché delle testimonianze coeve relative al contrastato insegnamento a Oxford.³

Per Bruno, le traduzioni sono importanti per lo sviluppo stesso delle scienze, in quanto rendono possibile la trasmissione e l'accrescimento delle conoscenze; egli istituisce un paragone tra le traduzioni e la raccolta progressiva di dati tecnico-scientifici. Tuttavia – sia che si tratti di dati tecnico-matematici ricavati da continue osservazioni, sia che si tratti di testi o testimonianze del passato riportati a nuova luce attraverso restauri e traduzioni –, quelle informazioni costituiscono sì una base rilevante, ma necessitano di un'interpretazione teorica (filosofica), cioè il passaggio da «quelli interpreti che traducono da uno idioma a l'altro le paroli» a coloro i quali «profonda-

¹ Per Bruno la scienza sarebbe «uno esquisitissimo camino a far l'animo umano eroico» (*Causa*, OIB I 634).

² Vedi G. AQUILECCHIA, *Appunti su Bruno e le traduzioni*, in *Giordano Bruno: testi e traduzioni*, a cura di H. Gatti, Roma, Università degli Studi «La Sapienza», 1996, pp. 9-12: 11.

³ La prima testimonianza figura nella premessa alla traduzione di Samuel Daniel del *Dialogo delle imprese* di Paolo Giovo (la traduzione fu pubblicata nel 1585; la premessa è firmata N.W., probabilmente – come proposto da Aquilecchia – da identificare con Nicholas Whithalk): «To his good frend Samuel Daniel, N.W. Wisheth health. [...] / You cannot forget that which *Nolanus* (that man of infinite titles among other phantasticall toys) truely noted by chance in our Schooles, that by the help of translations, al Science had their of spring, and in my iudgement it is true». La seconda testimonianza è di un traduttore d'eccezione, John Florio, il quale, nella premessa alla sua versione (1603) degli *Essais* di Montaigne, scrive: «Shall I apologize translations? [...] Yea but my olde fellow *Nolano* tolde me, and taught publikely, that from translation all Science had it's of-spring». Vedi G. AQUILECCHIA, *Giordano Bruno in Inghilterra (1583-1585). Documenti e testimonianze*, «Bruniana & Campanelliana», 1, 1995, 1-2, pp. 28-31.

no ne' sentimenti». ¹ 'Sentimento' va qui inteso come «regolato sentimento» o «senso regolato», conoscenza intellettuale e comprensione intuitiva. Sarebbe quindi necessaria un'interpretazione filosofica in grado di istituire collegamenti – tra dottrine di epoche diverse, come pure tra concezioni del passato e scoperte scientifiche recenti –, di comprendere in profondità i nessi e, coerentemente, di mettere a punto una teoria e una *Weltanschauung*. Secondo Bruno, lo stesso Copernico, astronomo matematico e non filosofo naturale, ² è da considerarsi uno straordinario 'traduttore', il quale, «ripiogliando quelli abietti e rugginosi fragmenti ch'ha possuto aver per le mani da la antiquità, le ha ripoliti, accozzati e risaldati», ³ e ha offerto in tal modo un essenziale contributo alla rinascita di quelle concezioni dei pensatori preplatonici («filosofi naturali», «fisici») che erano state travisate e quasi cancellate da successivi orientamenti filosofici. ⁴

Non credo poi si possa dubitare del fatto che Bruno apprezzasse il lavoro critico di Erasmo sulla Bibbia e sugli scritti di alcuni Padri della Chiesa quali Giovanni Crisostomo e Girolamo, ⁵ così come con ogni probabilità egli non avrà sottovalutato il significato degli studi filologici di uno dei 'maestri' di Erasmo: quel Lorenzo Valla autore delle celebrate *Elegantiae*, ma anche del *De falso credita et ementita Constantini donatione*, nonché del *De voluptate ac de vero bono* in cui, riabilitando l'epicureismo, egli prendeva di mira la negazione ascetica della natura e polemizzava con l'etica stoica e aristotelica.

¹ *Cena*, OIB I 447. Vedi ivi, pp. 459-460, in merito alle continue osservazioni degli astronomi – «possea giungere ancora osservanze ad osservanze» –, brano su cui si basa Giovanni Gentile, in un saggio del 1912, per la sua interpretazione storicistica della 'veritas filia temporis'. Nel *De la causa*, Bruno scrive: «Le filosofie e leggi non vanno in perdizione per penuria d'interpreti di paroli, ma di que' che profondano ne' sentimenti» (ivi, p. 674; cfr. pp. 675, 715).

² Copernico è da Bruno ritenuto «più studioso de la matematica che de la natura, [...] quasi inerme di vive raggioni» (*Cena*, OIB I 449).

³ Un procedimento che in parte richiama il metodo filologico degli umanisti. «Ripoliti» e in certo modo «risaldati» saranno i frammenti dei 'presocratici' nell'edizione pubblicata nel 1573 da Henri Estienne (*Poesis philosophica, vel saltem reliquiae poesis philosophicae Empedoclis, Parmenidis, Xenophantis, Cleanthis, Timonis, Epicharmi...*).

⁴ In particolare dagli indirizzi filosofici dominanti: il platonismo e, soprattutto, l'aristotelismo. Aristotele è considerato da Bruno il maggior responsabile dell'occultamento delle concezioni dei pensatori presocratici. Vedi OIB I 731; OIB II 687.

⁵ Nel processo intentato nei confronti di Bruno nel 1575 dal provinciale dei Domenicani, una delle aggravanti fu il ritrovamento nel convento napoletano (mentre il filosofo si trovava a Roma per difendersi di fronte al procuratore dell'Ordine) di «certi libri delle opere di san Grisostomo et di san Hieronimo con li scholii di Erasmo scancellati»; libri – aggiunge Bruno nel 1592, durante il processo a Venezia – «delli quali mi servivo occultamente; et li gettai nel necessario quando mi parti da Napoli, acciò non si trovassero, perché erano libri suspesi per rispetto de detti scholii» (FIRPO, *Processo*, doc. 15, p. 191). Erasmo era autore condannato dalla Chiesa già nel 1557 e nel 1559; inoltre era stato proibito nel 1569 dal Capitolo generale domenicano. Cfr. *Giordano Bruno. Gli anni napoletani e la 'peregrinatio' europea*, cit. pp. 70-75; *Giordano Bruno, 1548-1600*, cit., pp. 31-38.

Gli esempi, relativi a precisi debiti di Bruno rispetto alla cultura umanistica, potrebbero essere vari. Basti pensare a una figura come Leon Battista Alberti, gli scritti del quale Bruno dovette conoscere probabilmente già nella sua giovinezza, e non mi riferisco solo a quell'irriverente dialogo *Momus* di cui sono presenti diverse tracce nello *Spaccio de la bestia trionfante*. Si può inoltre ricordare che una testimonianza, risalente al dicembre 1585, dell'apprezzamento di Bruno nei confronti del lavoro filologico è riportata nel *Journal* di Guillaume Cotin, bibliotecario dell'abbazia parigina di Saint-Victor: il filosofo nolano avrebbe lodato l'edizione del *De rerum natura* curata dall'umanista Hubert van Giffen.¹

Eugenio Garin ha osservato: «Quando [...] passiamo dalla cultura viva fra il secolo XIV e il XV a quella che si sviluppa fra il XV e il XVI abbiamo l'impressione di una maturazione, non di un'antitesi», sottolineando: «Alla scuola degli antichi, studiando le arti liberali secondo i nuovi metodi, gli uomini si erano liberati anche dell'autorità degli antichi, e l'umanesimo aveva superato i suoi limiti retorici».² Nei suoi lavori, lo studioso insiste sugli elementi di continuità tra i secoli XV e XVI, evidenziando due diversi motivi del richiamo agli antichi:

Certamente i due motivi della imitazione passiva degli antichi e della educazione dinamica alla loro scuola, si intrecciano di continuo, e costituiscono i due poli di una tensione e di una polemica che da Francesco Petrarca raggiunge la lotta contro la pedanteria grammaticale del Cinquecento avanzato. Ma è anche certo che i due temi non possono venire divisi e contrapposti come Umanesimo e Rinascimento, come Rinascimento e Antirinascimento, come studio delle lettere e indagine della natura.³

Garin giunge a una conclusione che può risultare un po' problematica: «È lo studio dei testi classici che generando la pedanteria grammaticale e l'imitazione passiva fa nascere l'idea della gara con i classici ed alimenta l'attività creativa. È la tendenza a privilegiare gli "studia humanitatis", le lettere, che rafforza il senso del valore della natura e delle cose, delle scienze e delle tecniche».⁴ Così, pur con la precisazione di talune differenze di approccio

¹ L'edizione di Obertus Gifanius (Hubert van Giffen, 1534-1604) del poema lucreziano fu pubblicata ad Anversa nel 1565-1566. Per la testimonianza di Cotin, vedi SPAMPANATO, *Vita*, II, p. 650 (*Documenti parigini*, 1). Cfr. Giordano Bruno, *Gli anni napoletani e la 'peregrinatio' europea*, cit. p. 95.

² E. GARIN, *La cultura del Rinascimento. Profilo storico*, Bari, Laterza, 1981², pp. 58 e 59.

³ Ivi, p. 48.

⁴ Ivi, pp. 48-49. Cfr. IDEM, *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza, 1984⁹, pp. 10-11 e 252-253. «Da Giordano Bruno a Tommaso Campanella» è il titolo del capitolo conclusivo del volume appena citato, pubblicato la prima volta in tedesco nel 1947 e, in italiano, nel 1952. Nel capitolo ci sono pagine significative sul filosofo nolano, nell'orizzonte di una continuità di temi tra i secoli XV e XVI, pagine che – assieme ad altri testi di Garin su Bruno – meriterebbero un'analisi che non è possibile fare in questa sede. Non si può tuttavia che essere d'accordo con la presa di posizione di Garin rispetto al giudizio (da

tra gli autori del Quattrocento e quelli della fine del Cinquecento,¹ – in un contributo dal titolo *Quale "umanesimo"?* pubblicato nella versione originale italiana solo nel 2005 – Garin puntualizza: «non si dimentichi che ci si muove fra Cusano e Bruno»: l'uomo «comprende anche il valore tutto diverso di farsi 'centro' col suo sapere, con la sua mente, con la possibilità di dominare mediante il 'lavoro' le cose». L'uomo che «ha trovato il suo punto di riferimento fuori da un centro fisico del mondo, applica con coerenza all'universo una veduta pluralistica e relativizzante», «resta una centralità ben più seria e fondata di quella spaziale, locale».²

L'essere umano si riconosce 'centro' con il suo sapere e la sua opera. Viene qui colta una precisa continuità di temi tra Quattrocento e Cinquecento.³ Tuttavia, non va dimenticato che, nonostante l'apprezzamento sul piano speculativo, Bruno colloca Cusano su un piano diverso rispetto a Copernico. Dall'opera di quest'ultimo sarebbe scaturita una 'luce': «come una aurora, che dovea precedere l'uscita di questo sole de l'antiqua vera filosofia, per tanti secoli sepolta»,⁴ mentre Cusano sarebbe sì un ingegno notevole, ma pur sempre con abito da prete.⁵ Riguardo al *De revolutionibus*, gli strali di Bruno sono rivolti all'anonimo prefatore dell'opera (il teologo luterano An-

'medievista') di uno storico di valore come Bruno Nardi, il quale in un saggio apparso nel 1951 scrive: «Se vogliamo risalire davvero alle origini della filosofia moderna, bisogna saltare a piè pari il periodo umanistico e ritornare ai teologi della prima metà del secolo XIV» (B. NARDI, *Il problema della verità. Soggetto e oggetto del conoscere nella filosofia antica e medievale*, Roma, Editrice "Universale di Roma", pp. 58-59; cfr. E. GARIN, *L'umanesimo italiano*, cit., p. 9). Un giudizio quello di Nardi che, sia detto di sfuggita, trova una qualche corrispondenza negli scritti di Bruno – se per es. si tiene conto di alcune considerazioni del primo dialogo del *De la causa* –, ma andrebbero al riguardo fatte diverse precisazioni, in particolare circa il concetto di 'filosofia moderna'.

¹ Nel menzionato *La cultura del Rinascimento*, Garin osserva che in Giannozzo Manetti, Giovanni Pico della Mirandola, come pure in Charles de Bovelles, «troviamo tutti i temi di una nuova antropologia, ma spesso avvolti ancora entro i termini dell'oratoria e dei luoghi tradizionali» (*op. cit.*, pp. 54-55).

² E. GARIN, *Quale "umanesimo"?* (*Divagazioni storiche*), «Giornale critico della filosofia italiana», LXXXIV, 2005, fasc. 1, pp. 24-25. Il saggio – che presenta una discussione della lettera *Über den "Umanismus"* di Heidegger – è la versione originale di un contributo apparso in francese nel 1968. Del testo di Heidegger del 1946 (singolare anche per taluni collegamenti e le enfaticizzate differenze con Sartre, il quale aveva pubblicato nello stesso anno il brillante testo *L'existentialisme est un humanisme*) si veda l'edizione italiana, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1998³.

³ Per una interpretazione di umanesimo e rinascimento in tale prospettiva sono da tener presenti sia alcuni contributi di Giovanni Gentile (cfr. i saggi poi raccolti in *Il pensiero italiano del Rinascimento*, Firenze, Sansoni, 1953) sia il volume di Ernst Cassirer: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig-Berlin, Teubner, 1927; trad. it. di F. Federici, Firenze, La Nuova Italia, 1935. Del volume di Cassirer è da ricordare la nuova ed., a cura di F. Plaga e C. Rosenkranz, nei «Gesammelte Werke», Bd. 14, Hamburg, Meiner, 2002.

⁴ *Cena*, OIB I 450. Vedi *De immenso*, BOL I,1 380-381.

⁵ Cfr. *Orat. valed.*, BOL I,1 17.

dreas Osiander), apostrofato come «asino ignorante e presuntuoso».¹ Non a caso, nella *Cena*, Bruno riporta – in traduzione italiana – ampi estratti della epistola *Ad lectorem, de hypothesis huius operis* di Osiander.² Questi viene dal filosofo nolano presentato quale perfetto grammatista,³ sottolineando come un certo umanesimo grammaticale tenda a falsificare il significato effettivo di una teoria scientifica quale quella copernicana, che non va intesa nell'orizzonte di ipotesi o supposizioni, ma come descrizione di una realtà fisica.

Nel suo contributo, Garin tra l'altro afferma: «L'umanesimo dei secoli XIV-XVI fu innanzitutto moto di rivolta».⁴ La prospettiva dello studioso mi sembra risulti chiara; essa non esclude che, ai tempi di Bruno, l'umanesimo avesse una fama non sempre positiva, tra i filosofi e non solo tra loro. Più che «moto di rivolta», l'umanesimo era infatti considerato da diversi autori come espressione di un sapere astratto e libresco. Non a caso, Bruno tende a contrapporre le 'lettere speculative' alle 'buone lettere' (le «buone lettere umane»), evidenziando gli aspetti vanagloriosi e sterili dell'umanesimo. Anche un personaggio come Giovanni Pico, figura eccentrica nell'ambito della cultura umanistica e protagonista di una nota polemica con Ermolao Barbaro proprio su questioni inerenti ai limiti di tale cultura,⁵ viene ritenuto essenzialmente un dotto, tra l'altro aristocratico, e comunque lontano dai concreti problemi della filosofia della natura e della scienza. In proposito, si può citare un giudizio di Tommaso Campanella. In una lettera del luglio 1607 a monsignor Antonio Querengo, il quale lo indicava come al di sopra del principe della Mirandola, il filosofo di Stilo scrive: «ch'io sia Pico o sopra Pico o qual Pico, è troppo alto per me; [...] non ebbi mai li favori e grazie singolari di Pico, che fu nobilissimo e ricchissimo, ed ebbe libri a copia e maestri assai, e comodità di filosofare e vita tranquilla». Campanella aggiunge: «Ecco dunque il diverso filosofar mio da quel di Pico; ed io imparo più dall'anatomia d'una formica o d'una erba [...] che non da tutti li libri che sono scritti dal principio di secoli sin a mo'».⁶

¹ *Cena*, OIB I 491.

² Ivi, pp. 492-493.

³ È da rilevare l'affinità tra quanto affermato da Osiander nell'epistola e quanto dice nel *De l'infinito* l'interlocutore Burchio (aristotelico gretto) rivolgendosi a Fracastorio, il quale nell'opera aderirà alle tesi del filosofo nolano. «Non dubito – si legge nella traduzione di Bruno dell'epistola – che alcuni eruditi [...] non si sentano fortemente offesi, stimando che questo [il concetto della Terra mobile e del Sole immobile] sia un principio per ponere in confusione l'arte liberali già tanto bene et in tanto tempo poste in ordine [...]» (*Cena*, OIB I 492; per il testo originale vedi N. COPERNICO, *De revolutionibus orbium caelestium*, a cura di A. Koyré, trad. it. di C. Vivanti, Torino, Einaudi, 1975, pp. 2-3). *Infinito*, OIB II 113: «sei [...] perturbator delle buone lettere, carnefice de gl'ingegni, amator delle novitadi, nemico de la verità, sospetto d'eresia».

⁴ E. GARIN, *Quale "umanesimo"?*, cit., p. 23.

⁵ Per le epistole di Giovanni Pico ed Ermolao Barbaro vedi *Prosatori latini del Quattrocento*, cit., pp. 804-823, 844-863.

⁶ Cito da *Tommaso Campanella*, pp. 92-93.

Imparare più dall'anatomia d'una formica che da una sterminata biblioteca erudita vuol dire porre al centro della ricerca filosofica il mondo o libro della natura, le cui leggi eterne si riflettono anche nelle «minuzzarie».¹ Significa affrancare la filosofia e la scienza da concezioni del passato: da modelli e vincoli, anche di carattere teologico. Significa – come afferma Bruno nella *Cena* – aprire i «chiostri de la verità» per quanto è possibile all'essere umano,² guardando con occhi critici alle scuole e ai 'principi' di tali scuole, che si tratti di Aristotele («Peripateticorum princeps»), Plotino («Platoniorum princeps»), come pure di Ficino («unus e principibus Platonis») e dello stesso Erasmo («princeps humanista»). Rispetto a questi, Bruno sente più vicini i filosofi naturali preplatonici. Tuttavia, il motivo del richiamo agli antichi nei suoi scritti si presenta diversamente se confrontato con il tradizionale tema umanistico. Il filosofo nolano non guarda al mondo greco come a un paradigma di perfezione: del resto, già Platone e Aristotele rappresentano per lui una fase di decadenza. La devozione verso qualsiasi tipo di modello viene da lui considerata una forma di feticismo. In Bruno non c'è alcun culto dell'antico: siano egizi, greci, romani o altri ancora, gli antichi vanno valutati in merito alla capacità di una cultura – sapienza – di tradursi in 'effetti', cioè in una morale efficace.

Ho notato come, sulla base della concezione di una natura infinita, Bruno giunga a considerazioni disincantate sull'uomo, prospettando nei suoi scritti una riforma del mondo degli uomini che investe i valori stessi dell'umanesimo. Autori come Cusano e, soprattutto, Copernico gli offrivano spunti rilevanti per il superamento di una concezione antropocentrica, su un piano metafisico e fisico. A tal fine, egli poteva ritrovare altri elementi di riflessione, e non secondari, nella tradizione del naturalismo e dell'atomismo. Inoltre, sul tema della *dignitas hominis*, Bruno – dallo *Spaccio* e i *Furori* fino al *De immenso* – intraprende un serrato confronto con Ficino e Giovanni Pico: l'*Oratio* pichiana, in particolare, gli offriva la possibilità di un ripensamento dell'idea di 'centralità' dell'essere umano rispetto al mondo naturale, una centralità – come osserva Garin – più fondata di quella spaziale, locale.³

Per Bruno, come già per Pico, l'uomo non ha un archetipo o un'essenza originaria e specifica; in tal senso, l'assunto *esse sequitur operari*⁴ riflette il

¹ In autori come Bruno e Campanella, il tema delle leggi della natura si collega a quello della provvidenza della natura. Cfr. BSP 105.

² *Cena*, OIB I 454.

³ Per alcune considerazioni su Bruno e Giovanni Pico vedi A. NOWICKI, *Sviluppo di tre motivi pichiani nelle opere di Giordano Bruno*, in *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*. Convegno internazionale (Mirandola: 15-18 settembre 1963), 2 voll., Firenze, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 1965, II, pp. 357-362. Cfr. M. A. GRANADA, *Giordano Bruno et la 'dignitas hominis': présence et modification d'un motif du platonisme de la Renaissance*, «Nouvelles de la République des Lettres», XIII, 1993, 1, pp. 35-89.

⁴ Vedi E. GARIN, *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, Firenze, Le Monnier, 1937, pp. 94-95.

pensiero di entrambi: l'uomo si costruisce il proprio mondo e, con questo, esprime di volta in volta la propria natura. Tuttavia, in relazione all'essenza dell'uomo, è da evidenziare la distanza tra Bruno e Pico su due punti importanti, e non mi riferisco qui alla loro diversa posizione riguardo alla incarnazione del *verbum* e la redenzione per Cristo: «vero mediatore» tra l'uomo e dio, in quanto dio e uomo perfetto.¹

Che l'essere umano non abbia un archetipo per Bruno significa che, sul piano fisico e metafisico, non si può nemmeno parlare di un'essenza specifica dell'anima umana, e questo implicava gravi conseguenze in merito alla questione della sopravvivenza delle anime individuali.² Come le altre specie animali, l'uomo ha un'origine naturale³ e, pertanto, terrestre; anche se il 'seme' dell'uomo sarebbe nel *gremium materiae*. Inoltre, pur tenendo conto del contesto allegorico-poetico della *Oratio*, con Bruno viene a cadere il concetto stesso di un disegno divino – di un dio cosciente e libero – nella creazione dell'uomo.⁴ Bruno è d'accordo con l'idea pichiana dell'essere umano come 'natura indefinita', ma in ciò non si esprimerebbe alcuna volontà divina; quest'ultima viene da lui intesa come il principio efficiente della impersonale e 'inconscia' natura.⁵ Nella natura, quale *natura naturans*, volontà e libertà coincidono con necessità. È una medesima sostanza o forza spirituale – che anima dall'interno ogni cosa della natura – a dare essere, vita e intelligenza ora all'uomo ora al ragno o ad altre specie animali. Le diverse facoltà dell'uomo, anche quelle considerate superiori (ragione, intelletto o mente), non sono infuse da un dio trascendente e personale che avrebbe creato l'uomo a sua immagine, ma si danno nell'ambito della natura e si delineano sulla base del progressivo distaccarsi dell'uomo dalla sfera naturale. Anzi, nota Bruno nello *Spaccio*, è proprio da una condizione di indigenza – che caratterizza l'essere umano nella natura – che «sono

¹ Cfr. G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, a cura di E. Garin, Firenze, Vallecchi, 1942, pp. 160-161, 220-221, 324-325.

² Vedi *Cabala*, OIB II 450-453.

³ Questo viene da Bruno rimarcato già nell'*Ars memoriae* allegata al *De umbris idearum*; cfr. BOMNE 128-129.

⁴ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate*, cit., p. 104 sgg.

⁵ L'arte/anima della natura non comporta una 'coscienza' confrontabile con quella dell'essere umano, né a livello psicologico né – a maggior ragione – a livello morale. A differenza di quella dell'uomo, l'intelligenza della natura non è discorsiva: la natura «non discorre e ripensa» (*Causa*, OIB I 657; riguardo a 'volontà' e 'finalità' della natura, con riferimento allo scopo che «si propone l'efficiente», cfr. *ivi*, pp. 655, 707, e BOL I, II 312 sgg.). In questa sede non mi è possibile prendere in esame la tesi di Giovanni Gentile, secondo il quale la natura di cui parlano Bruno, Telesio e Campanella, non avrebbe niente a che fare con la natura dei cosiddetti presocratici. Per i filosofi rinascimentali, osserva Gentile, la natura diviene uomo: «Non l'uomo dunque si è fatto natura; ma la natura, nel pensiero dell'umanista esaltatore della divinità dell'uomo, è divenuta essa uomo» (*Il carattere del Rinascimento* [1920], in G. GENTILE, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, cit., p. 45).

acuiti gl'ingegni, inventate le industrie, scoperte le arti». ¹ Si può anche far riferimento a un disegno intelligente della natura, ma nei termini di quanto si legge nella *Cabala del cavallo pegaseo*. ² Non c'è, per il filosofo nolano, un dio esterno all'universo infinito, un dio creatore con un progetto che ponga, come scrive Pico, l'uomo nel cuore del mondo: «Medium te mundi posui». ³ L'universo infinito «comprende tutto lo essere totalmente», e non c'è nulla oltre l'universo. ⁴ L'analisi bruniana, anche in quelle pagine d'esordio del *De immenso* dove sono evidenti echi pichiani e ficiniani, ⁵ è un'analisi antropologica e gnoseologica che presenta l'uomo come essere naturale nella tensione tra finito e infinito, ⁶ facendo a meno dell'idea di una volontà divina che interessi origine e destino dell'uomo.

Per Bruno questo significa (riassumo): 1. A generare l'essere umano non è un dio personale e cosciente, ma l'impersonale e inconscia natura – in collegamento con l'idea di una divinità in cui libertà coincide con necessità. 2. L'uomo non è il fine della natura; se proprio si vuole parlare di una finalità nella natura, ciò riguarda la tendenza alla conservazione delle specie, nell'orizzonte della vicissitudine e del «fato della mutazione». ⁷ 3. Attività e opere dell'uomo ⁸ non implicano un progetto divino, né – a ben vedere – un disegno della natura; con la sua *ars*, l'uomo si spinge oltre e anche contro la natura. ⁹ A differenza di Pico, secondo Bruno l'essere umano ha un'origine del tutto naturale, terrestre; prospettiva, questa, che esclude tra l'altro il concetto di un disegno 'metafisico' che preveda per l'uomo il ruolo privi-

¹ Il testo così continua: «e sempre di giorno in giorno per mezzo de l'egestade, dalla profondità de l'intelletto umano si eccitano nove e maravigliose invenzioni» (BSP 205).

² «Or cotal spirito [unico e universale] secondo il fato o providenza, ordine o fortuna, viene a giungersi or ad una specie di corpo, or ad un'altra: e secondo la ragione della diversità di complessioni e membri, viene ad avere diversi gradi e perfezzioni d'ingegno et operazioni» (*Cabala*, OIB II 453; cfr. quanto ho osservato nella nota 5 a p. 22). Per Bruno, fato e provvidenza rinviano a una stessa entità cui si danno nomi diversi. Rispetto alla concezione 'anassagorea' sottesa al brano della *Cabala* che ho appena citato (è la costituzione organica che determina il grado di intelligenza e non viceversa) cfr. G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate*, cit., p. 108.

³ Ivi, p. 106.

⁴ Cfr. *Causa*, OIB I 729; *Camoer. acrot.*, BOL I, I 99, 121, 167, 174; *De immenso*, BOL I, I 80, 258.

⁵ Cfr. BOL I, I 202-206.

⁶ La Terra, astro appartenente a un determinato (finito) sistema planetario, è comunque nell'universo infinito.

⁷ Nello *Spaccio* si legge che al fato della mutazione è soggetto anche Giove, ma Bruno precisa che non si tratta di Giove come «leggitimo e buon vicario, o luogotenente del primo principio e causa universale», ma come «qual cosa variabile», cioè come lo spirito che «si trova esser tale individuo, sotto tal composizione, con tali accidenti e circostanze, posto in numero» (BSP 12).

⁸ Attività e opere rispetto alle quali Bruno pur osserva che «allontanandosi dall'esser bestiale, [gli uomini] più altamente s'approssimano a l'esser divino» (ivi, p. 206).

⁹ Cfr. *De umbris*, BOMNE 136-137; BSP 205.