

ANIELLO MONTANO

LA MENTE E LA MANO

Aspetti della storicità del sapere
e del primato del fare in Giordano Bruno

Presentazione di MICHELE CILIBERTO



LA CITTÀ DEL SOLE
2000

SISTEMA BIBLIOTECARIO DI ATENE - SALERNO



00062020

IN COPERTINA:

Giordano Bruno nel 1576 legge «la *Sfera* a certi gentiluomini» nella piccola città libera di Noli. Il disegno di Gino De' Bini, inciso da Zamboni, è tratto da *Memorie inedite di un Gesuita. Giordano Bruno. Scene storico-romantiche del secolo XVI*, Roma 1890. Ristampa anastatica: Anonimo Gesuita, *Giordano Bruno. Scene storico-romantiche del secolo XVI*, Presentazione di A. Montano, Istituto Grafico Editoriale Italiano, Napoli 1998.

Questo volume è frutto di una ricerca promossa dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

Volume pubblicato con un parziale contributo dell'Università degli Studi di Salerno - Dipartimento di Filosofia 60% 1996-1997

Copyright © 2000
by ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI
Napoli, Palazzo Serra di Cassano
Via Monte di Dio, 14

EDIZIONI «LA CITTÀ DEL SOLE»
Napoli

ISBN 88-8292-100-X

Delle cose buone e belle nessuna senza fatica e affanno gli dèi concessero agli uomini.

(Prodicio di Ceo, DK 84 B 2)

La scienza è uno esquisitissimo cammino a far l'animo umano eroico.

(G. Bruno *De la causa, principio e uno*, Dialogo I)

Non è vera, né buona legge quella che non ha per madre la Sofia, e per padre l'intelletto razionale.

(G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, Dialogo I)

L'uomo, che sia uomo nel modo più autentico, è affascinato soprattutto dall'aspetto delle cose più degne; a costui piace maggiormente sperare in queste cose più degne che possedere quelle più vili: del possesso di queste facilmente proviamo nausea; più ardentemente ci consumiamo per quelle che non facilmente riusciamo a ottenere.

(G. Bruno, *De vinculis in genere*, parte I, art. VIII)

Ho bisogno delle scatoline di balsamo e dei flaconi di medicina di tutti i filosofi antichi.

(F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, 1878, 28)

CAPITOLO SECONDO

LA MANO E LA TECNICA SOPRAFFATTRICI
E RESTAURATRICI DELL'ORDINE
E DEL PROGRESSO

Presentazione di M. Ciliberto	pag. 9
Introduzione	11
CAPITOLO PRIMO	
Bruno storico della filosofia	27
CAPITOLO SECONDO	
La mano e la tecnica sopraffattrici e restauratrici dell'ordine e del progresso	85
APPENDICE	
Una stranissima variante di commedia cinquecentesca. Il <i>Candelaio</i>	135
<i>Indice dei nomi</i>	163

¹⁰¹ Per Bruno, Dio e Natura non sono perfette, esse coincidono. Dio è pensato ancora fuori della Natura, trascendente. La Natura è pure l'ombra il riflesso l'immagine di Dio. Ma Dio, come «nessuno ed tutto» principio è estraneo dalla nostra considerazione, è per noi totalmente inconoscibile. È, posto e venerato per un atto di fede. La sua

CAPITOLO SECONDO

LA MANO E LA TECNICA SOPRAFFATTRICI E RESTAURATRICI DELL'ORDINE E DEL PROGRESSO

1. Nei dialoghi «metafisici», Bruno perviene a un risultato teorico essenziale, tale da caratterizzare il suo pensiero in modo totale. L'Uno-Tutto vivente, infatti, è la condizione fondamentale non solo dell'infinità e della unità sostanziale dell'universo, ma anche dell'affrancamento dell'uomo da ogni forma di passività e di cieca ubbidienza a valori precostituiti e trasmessi per semplice tradizione. La Natura (l'Uno-Tutto vivente), immagine e simulacro di Dio, vivificata dall'interno in virtù del principio dell'animazione universale, si configura come totalità qualitativamente omogenea. Si presenta come Totalità autogenerantesi e *autoformantesi*. Il principio dell'omogeneità sostanziale del reale annulla di fatto ogni distinzione ontologica e ogni disegno provvidenziale all'interno di questo. Sradica ogni gerarchia di valore. Elimina i tradizionali e trascendenti punti di riferimento dell'uomo, ma gli garantisce di rifondarli sulla base di una rinnovata fiducia nelle sue capacità teorico-conoscitive e pratico-operative.

All'interno di una Totalità completamente autonoma e compiutamente autosufficiente¹⁶¹, non c'è posto per la teleologia, per la dottrina secondo cui ogni even-

¹⁶¹ Per Bruno, Dio e Natura non sono perfettamente coincidenti. Dio è pensato ancora fuori dalla Natura, trascendente. La Natura è però l'*ombra* il simulacro l'*immagine* di Dio. Ma Dio, come «summo ed ottimo principio» è «escluso dalla nostra considerazione», è per noi totalmente inconoscibile. È posto e venerato per un atto di fede. La sua

to si produce in vista di un fine preconstituito, né per un disegno creazionistico. L'uomo non ha bisogno di far dipendere i suoi pensieri e le sue azioni da qualcosa che trascenda se stesso e la Totalità. Elabora pensieri e costruisce parametri comportamentali in assoluta autonomia e, perciò, libero da ogni angoscia¹⁶². Prodotto per generazione spontanea, come tutti gli altri viventi¹⁶³,

contemplazione, infatti, «a chi non crede è impossibile e nulla» (G. Bruno, *De la causa, principio e uno*, in Idem, *Dialoghi italiani*, cit., p. 308). La Natura, invece, è esplorabile e conoscibile dalla mente umana. E, per essere *ombra e simulacro* di Dio, per essere «il vero e vivo vestigio de l'infinito vigore», contiene in se stessa Dio: «abbiamo dottrina di non cercar la divinità rimossa da noi, se l'abbiamo appreso, anzi di dentro, più che noi medesmi siamo dentro a noi» (G. Bruno, *La cena de le ceneri*, in Idem, *Dialoghi italiani*, cit., p. 34). «Delle cose soprannaturali non si possono haver ragioni, eccetto in quanto riluceno nelle cose naturali» (G. Bruno, *L'asino cillenico del Nolano*, in Idem, *Dialoghi italiani*, cit., p. 917). Lo studio della Natura, la scienza, perciò è totalmente emancipata dall'ipotesi del Dio trascendente e, quindi, dalla teologia. «L'Italia avea già valicata l'età teologica, e non credeva più che alla scienza [...]». Affrancata già dalla teologia [...] assisa sulle rovine del medio evo, non potea chiedere la base del nuovo edificio alla teologia, ma alla scienza» (F. De Sanctis, *Storia della letteratura italiana*, ristampa anastatica della prima edizione del 1870, voll. 2, con una nota di F. Tessoro, Napoli 1985, vol. II, p. 41). Sulla interpretazione bruniana di De Sanctis, ma su tutte le ricostruzioni della figura di Bruno nell'Ottocento italiano, cfr. F. Tessoro, *L'idea di Rinascimento nella cultura idealistica italiana tra Ottocento e Novecento*, in *Il Rinascimento nell'Ottocento in Italia e in Germania / Die Renaissance in 19. Jahrhundert in Italien und Deutschland*, a cura di A. Buch e C. Vasoli, Bologna-Berlino 1989, pp. 171-202; G. Cacciari, *Note sulla ricezione di Giordano Bruno nella filosofia italiana della seconda metà dell'Ottocento*, «Atti dell'Accademia di Scienze morali e politiche di Napoli», XVI, 1984, pp. 295-313 e Idem, *Giordano Bruno*, Metis-Napoli 1999, in particolare p. 34.

¹⁶² «È questa dimensione di valore o qualitativa che toglie ogni drammaticità all'infinito e che, rendendolo omogeneo alla dimensione antropologica, evita qualsiasi senso di frustrazione e di angoscia» (F. Papi, *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, Firenze 1968, p. 35).

¹⁶³ «La produzione de gli animali, tanto perfetti quanto imperfetti, senza atto di generazione nel principio viene effettuata dalla forza e virtù della natura» (G. Bruno, *De l'infinito, universo e mondi*, in Idem, *Dialoghi italiani*, cit., p. 534).

plasmato all'interno di quell'unica realtà che è la *vita-materia infinita*, in virtù dell'unica *anima* che vivifica il Tutto e dello *spiritus* che dà vita alle aggregazioni e dà forma alla materia¹⁶⁴, l'uomo è omogeneo a tutta la natura (Platone direbbe che tutta la natura è caratterizzata da una sorta di *syngbēneia*, una *parentela* che lega le singole nature individuali con tutta la Natura vivente¹⁶⁵) e la sua *anima*, intesa come principio sensitivo e intellettuale, qualitativamente non differisce affatto da quella degli altri viventi¹⁶⁶. Onorio, il personaggio della *Cabala del cavallo pegaseo* che riprende la forma umana dopo essere stato asino, racconta di essere diventato, dopo una rovinosa caduta, «vagante spirito senza membra» e, in quella occasione, aggiunge: «venni a considerare come io, secondo la spiritual sustanza, non ero differente in geno, né in specie da tutti gli altri spiriti che dalla dissoluzione de altri animali e composti corpi transmigravano; e viddi come la Parca non solamente nel geno della materia corporale fa indifferente il corpo dell'uomo da quel de l'asino ed il corpo de gli animali dal corpo di cose stimate senz'anima; ma ancora nel geno della materia spirituale fa rimaner indifferente l'anima asinina da l'umana, e l'anima che costituisce gli detti animali, da quella che si trova in tutte le cose: come tutti gli

¹⁶⁴ «Lasciando da parte la contemplazione del primo principio, rimangono due sostanze, la forma che fa e la materia di cui si fa, i due principii costitutivi delle cose» (F. De Sanctis, *Storia della letteratura italiana*, cit., p. 283).

¹⁶⁵ Platone, *Menone*, 81 c-d. Su questo tema in Platone, mi permetto di rinviare al mio saggio, *Il metodo ex Lyphothéseos nel Menone platonico*, in «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche», vol. LXXXIX, 1978, pp. 1-37 dell'estratto, in particolare le pp. 18-19 e le note 38 e 39, e all'ampia letteratura critica ivi discussa. La dottrina della *parentela* o *omogeneità* di tutti gli esseri viventi da Porfirio (*Vita Pythagorica*, 19) è attribuita a Pitagora e ai primi pitagorici.

¹⁶⁶ Sui temi relativi ai concetti di *vita*, *materia*, *anima* e *spirito* in Bruno si vedano le considerazioni di N. Badaloni, *Giordano Bruno. Tra cosmologia ed etica*, Bari-Roma 1988, pp. 84-91.

umori sono uno umore in sostanza, tutte le parti aeree son un aere in sostanza, tutti gli spiriti sono dall'Anfritite d'uno spirito, ed a quello ritornan tutti»¹⁶⁷.

L'anima dell'uomo, perciò, è della medesima natura di quella di tutti gli altri viventi. Pur partecipando della stessa anima e della stessa sostanza materiale, l'uomo differisce, però, dagli altri esseri. La differenza tra una forma di vita e le altre va riferita alle particolari e diverse disposizioni della materia, alle forme esteriori che caratterizzano i diversi corpi. A seconda delle differenti configurazioni corporee assunte dalla materia, l'anima acquisisce specifiche funzioni e attitudini. Pur essendo la stessa negli uomini, nelle «mosche, ostriche marine e piante», l'anima, «secondo la ragione della diversità di complessioni e membri, viene ad avere diversi gradi e perfezioni d'ingegno e d'operazioni. Là onde quel spirito o anima che era nell'aragna [ragno], e vi avea quell'industria e quelli artigli e membra in tal numero, quantità e forma; medesimo, giunto alla proliferazione umana, acquista altra intelligenza, altri instrumenti, attitudini ed atti»¹⁶⁸. Il *principium individuationis*, il principio per il quale l'uomo è uomo e la mosca è mosca, non va indicato in una differente sostanza spirituale che anima l'uno e l'altra, ma nella diversità della loro configurazione corporea¹⁶⁹. A seconda della forma del corpo si sviluppano certe abilità e certe funzioni e non vicever-

¹⁶⁷ G. Bruno, *Cabala del cavallo pegaseo*, in Idem, *Dialoghi italiani*, cit., p. 883.

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 885.

¹⁶⁹ «Ciò che colpisce dapprima in questa speculazione [di Bruno] è la riabilitazione, anzi l'indimento della materia», prima «scomunicata, chiamata peccato» (F. De Sanctis, *Storia della letteratura italiana*, cit., p. 279). «Il corpo, cioè la particolare disposizione della materia, viene così riconosciuto da Bruno come elemento essenziale della determinazione delle particolari forme di vita» (N. Badaloni, *Giordano Bruno. Tra cosmologia ed etica*, cit., p. 87).

sa¹⁷⁰. Il modo di organizzarsi della materia corporea determina forme spirituali ad esso compatibili e correlative¹⁷¹. Così, ad esempio, se a «un serpente il capo si formasse e stornasse in figura d'una testa umana, ed il busto crescesse in tanta quantità quanta può contenersi nel periodo di cotal specie, se gli allargasse la lingua, ampliassero le spalle, se gli ramificassero le braccia e mani,

¹⁷⁰ «Questa [l'anima] – scrive Bruno – intendo essere una di tutte le cose; la qual però, secondo la diversità delle disposizioni della materia e secondo la facoltà de' principii materiali attivi [caldo e freddo] e passivi [umido e secco], viene a produr diverse figurazioni, ed effettuare diverse facultadi, alle volte mostrando effetto di vita senza senso, talvolta effetto di vita e senso senza intelletto». «Diciamo che sono cinque gradi de le forme: cioè di elemento, misto, vegetale, sensitivo e intellettivo» (*De la causa, principio e uno*, in Idem, *Dialoghi italiani*, cit., pp. 245, 249).

¹⁷¹ In questo tentativo di legare il pensiero all'organizzazione e alla configurazione del corpo, Bruno riprende una convinzione antica, ben radicata nella cultura scientifica della Grecia del VI-V secolo a. C. e di cui il sostenitore più noto e discusso fu Democrito di Abdera. Secondo una testimonianza di Aezio (IV 8, 5 = DK 67 A 30) «Leucippo e Democrito ritengono che le sensazioni e i pensieri siano modificazioni del corpo». In questa testimonianza, Aezio ci informa della convinzione dei due filosofi circa lo stretto rapporto tra vita psichica e struttura corporea e, probabilmente, si riferisce ad una tesi sostenuta da Alcmoone (DK 24 B 4), da Parmenide (DK 28 B 16), da Zenone (DK 29 A 1), da Empedocle (DK 31 B 3 e B 107), nonché da Ippocrate (*Male sacro* 17), secondo la quale il pensiero è da ricondurre all'attività del cervello e alle sue diverse funzioni. A precisare meglio la derivazione delle facoltà intellettive dalla conformazione e dall'ordine delle varie parti del corpo e ad attribuire a Democrito tale convincimento è l'allievo di Aristotele, Teofrasto. In alcuni passaggi dell'opera, *De sensibus*, Teofrasto riprendendo la polemica del suo maestro contro Democrito afferma che questi «fa derivare il pensiero dalla mescolanza [degli elementi] del corpo (*krásis sómatos*)» (DK 68 A 135, 58). E più avanti ci informa che Democrito «sembra aver seguito quelli che fanno dipendere il pensiero dalle modificazioni fisiche, opinione questa antichissima. Infatti – continua Teofrasto – tutti gli antichi, sia poeti che filosofi, spiegano il pensiero in dipendenza della nostra disposizione (*katà tèn diáthesin*)». Modificandosi questa disposizione, mutano anche i pensieri. E modificandosi la forma della struttura corporea si modifica anche la forma della vita psichica: un corpo umano produce sensazioni e pensiero umani, un corpo animale, sensazioni e pensieri di tipo animale.

ed al luogo dove è terminata coda, andassero ad ingeminarsi le gambe; intenderebbe, apparirebbe, spirarebbe, parlerebbe, oprarebbe e caminerebbe non altrimenti che l'uomo; perché non sarebbe altro che uomo»¹⁷². E, così, al contrario. Un uomo si trasformerebbe in serpente e del serpente avrebbe funzioni e abilità, comportamenti e tensioni vitali, sibilerebbe, striscerebbe, si ritirebbe in una buca, «se venisse a contraere, come dentro un ceppo, le braccia e gambe, e l'ossa tutte concorressero alla formazion d'una spina»¹⁷³. L'uomo, perciò, non ha quella forma corporea perché possiede l'intelligenza e l'operosità. Al contrario, possiede *quel tipo* d'intelligenza e *quel tipo* di operosità perché ha *quella* forma corporea. «Chaque animal – come annota Badaloni – a donc un type d'intelligence adapté à sa structure ou à sa complexion corporelle, et il est possible que son esprit soit supérieur à l'intellect humain, comme Moïse l'a dit à juste titre du serpent [...]. Ce dernier n'est d'ailleurs inférieur à notre espèce que 'par manque d'instruments'. Pour ce qui concerne l'homme, si l'intellect agent brillait en lui de manière infiniment plus claire, mais s'il avait des pieds à la place des mains, il lui serait impossible de communiquer, d'innover ou de vivre en communauté: car ces actes ne sont pas tant à rapporter 'à ce que dicte l'esprit qu'à ce que dicte la main'»¹⁷⁴.

¹⁷² G. Bruno, *Cabala del cavallo pegaseo*, in Idem, *Dialoghi italiani*, cit., pp. 885-886. «Ogni forma animale ha la sua sensibilità ed intelligenza a seconda di come è conformata ed organizzata. Non ci sarebbe pensiero nell'uomo, se l'uomo non avesse mani» (dal saggio introduttivo di L. Parinetto a *Processo e morte di Giordano Bruno. Tutti i documenti del processo*, cit., p. 114).

¹⁷³ G. Bruno, *Cabala del cavallo pegaseo*, in Idem, *Dialoghi italiani*, cit., p. 886.

¹⁷⁴ N. Badaloni, *Introduction a G. Bruno, Oeuvres Complètes. VI. Cabale du Cheval Pégaséen*, Texte établi par G. Aquilecchia, Préface et notes de N. Badaloni, Paris 1994, p. XLVII.

La precisazione di Bruno, in opposizione alla teoria di Aristotele¹⁷⁵, non è di poco conto. Sta a indicare un orientamento di pensiero completamente differente. Il punto di partenza e di maggiore impegno, per il Nolano, è la corporeità, la materia che contiene in sé la vita, la *vita-materia infinita*, secondo l'affermazione del *De la causa*¹⁷⁶. È a partire da questa, secondo il principio della *mutazione* perenne, che le cose si trasformano l'una nell'altra. Non nascono e non muoiono, ma mutano di forma¹⁷⁷. Acquistano, cioè, *forme* sempre nuove e diverse. L'opzione a favore della *materia animata*, quale principio ontologico generativo e giustificativo dell'universo e degli enti, di tutti gli enti che lo abitano, assicura una visione monistica di tutta la realtà. Per Bruno tutti gli enti sono *congeneri*. Provengono da una stessa, unica, radice. L'uomo è ente tra gli enti. Non rappresenta un *imperium in imperio*¹⁷⁸, una specifica e particolare realtà differente per matrice e per destino rispetto a tutte le altre. È il prodotto, come tutti gli altri enti, della *trasformazione* continua, della dialettica perenne che muta una *forma* in un'altra. A differenza della visio-

¹⁷⁵ Cfr. Aristotele, *De part. anim.*, 687 a 7.

¹⁷⁶ G. Bruno, *De la causa, principio e uno*, in Idem, *Dialoghi italiani*, cit., p. 327, dove si legge: «Però [perciò] tutto quello che fa diversità di geni, di specie, differenze, proprietà, tutto che consiste nella generazione, corruzione, alterazione e cangiamento, non è ente, non è essere, ma condizione e circostanza di ente ed essere; il quale è uno, infinito, immobile, soggetto, *materia, vita, anima, vero e buono*» (il corsivo è mio).

¹⁷⁷ Bruno cita per questo concetto le *Metamorfosi* (XV 165) di Ovidio dove si legge «Omnia mutantur, nihil interit», ma il tema è ripreso dai presocratici.

¹⁷⁸ L'espressione è di Spinoza, cfr. B. Spinoza, *Trattato politico*, introduzione traduzione e note di A. Montano, Napoli 1992, cap. II, 6. Per lo stesso concetto dell'uomo come parte della Natura in Spinoza, cfr. B. Spinoza, *Ethica*, Parte IV, prop. IV, compresi *Dimostrazione e Corollario*, lo *Scolio* alla prop. LVII e il cap. VII dell'*Appendice* della stessa parte e, ancora, Spinoza, *Trattato teologico-politico*, cap. XVI.

ne umanistica rivendicante all'uomo una specificità e una centralità nel mondo, Bruno rituffa l'uomo nel flusso perenne dell'infinita materia¹⁷⁹. Questa opzione «anti-umanistica», meglio antispiritualistica, antidealistica e, quindi, antiantropocentrica non riduce, però, l'uomo a «cosa» tra le cose. L'uomo è quell'ente che, in virtù della sua particolarissima conformazione corporea, sviluppa abilità e disposizioni naturali che altri enti, pur animati come lui, per la loro configurazione fisica, non sviluppano. La differenza tra l'uomo e gli altri enti naturali, perciò, più che a monte, va ricercata e trovata a valle. Più che all'origine della sua formazione (origine individuata dal cristianesimo in un atto creativo che lo modella a immagine e somiglianza di Dio), va individuata al termine del processo naturale *formativo*. Il possesso dell'intelligenza, dell'elemento che lo diversifica e lo distingue dagli altri viventi, non è dovuto a una *differenza ontologica* originaria. Non è un «dono» particolare concesso soltanto all'uomo da Dio per caratterizzarlo e contrassegnarlo ontologicamente in modo diverso. È semplicemente l'effetto della *forma* acquistata dal suo corpo nella *vicissitudine* eterna cui è soggetta tutta la realtà¹⁸⁰.

¹⁷⁹ Come scrive M. Ciliberto, *Giordano Bruno, angelo della luce tra disincanto e furore*, in G. Bruno, *Dialoghi filosofici italiani*, cit., p. XVI, «Scoprendo i mondi innumerabili e distruggendo le 'muraglie' - e le 'fasce' - che ne avevano costantemente salvaguardato il 'primato', Bruno toglie all'uomo ogni 'centralità', riducendolo a puro dettaglio, ad 'accidente' finito dell'infinito prodursi della materia infinita».

¹⁸⁰ «Lo statuto ontologico primario dell'uomo non è un'essenza specifica, ma un'uguaglianza naturale con tutti gli altri esseri. Esso non può essere definito, dal punto di vista ontologico, in ordine ad alcun principio spirituale che ne stabilisca l'essenza distintiva [...] nei confronti con gli altri viventi, e non è attore di alcuna teleologia della totalità già scritta in una mente divina. È 'gettato' nel contesto naturale perché questa è la condizione di ogni vivente» (F. Papi, *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, cit., p. 238).

Per Bruno, dunque, l'uomo consegue la sua eccellenza in virtù della conformazione corporea e possiede l'intelligenza perché ha la mano. Se la sua struttura fisica fosse diversa e non prevedesse il possesso della mano, l'uomo non esprimerebbe, così come esprime, quella specifica e particolare potenza intellettuale e operativa. «Considera un poco al sottile - scrive Bruno -, ed esamina entro a te stesso quel che sarebbe, se, posto che l'uomo avesse al doppio dell'ingegno che non ave, e l'intelletto agente gli splendesse tanto più chiaro che non gli splende, e con tutto ciò le mani gli venesser trasformate in forma de doi piedi, rimanendogli tutto l'altro nel suo ordinario intiero; dimmi [...] dove sarrebbono le istituzioni de dottrine, le invenzioni de discipline, le congregazioni de cittadini, le strutture de gli edificii ed altre cose assai che significano la grandezza ed eccellenza umana, e fanno l'uomo trionfatore veramente invitto sopra l'altre specie? Tutto questo, se oculatamente guardi, si riferisce non tanto principalmente al dettato de l'ingegno, quanto a quello della mano, organo degli organi»¹⁸¹.

¹⁸¹ G. Bruno, *Cabala del cavallo pegaseo*, in Idem, *Dialoghi italiani*, cit., p. 887. L'espressione della mano come «organo degli organi» è assunta alla lettera, ma non nel significato profondo, da Aristotele, *De anima* 432 a 1. Il passo, per la sottolineatura delle capacità produttive e creative dell'uomo richiama le esaltazioni umanistiche del *fare* umano. In particolare ricorda la tesi espressa da Gianozzo Manetti nel *De dignitate et excellentia hominis*, laddove si legge: «Nostre, infatti, e cioè umane perché fatte dagli uomini, sono tutte le cose che si vedono, tutte le case, i villaggi, le città [...]. Sono nostre le pitture, nostre le sculture, le arti, le scienze, nostra la sapienza [...] nostri sono infine tutti i ritrovati, che ammirabili e quasi incredibili, la potenza e l'acume dell'ingegno umano o piuttosto divino volle costruire ed edificare con una solerzia singolare ed eminentemente» (G. Manetti, *De dignitate et excellentia hominis*, cit. in E. Garin, *Filosofi italiani del Quattrocento*, Firenze 1942, p. 239).

2. In questa convinzione, il Nolano esprime al massimo grado l'esigenza di fondo della nuova età. Aderisce senza riserve al bisogno di operosità e di impegno produttivistico espresso da questa nei centri economicamente e commercialmente più progrediti. Contro Aristotele che aveva fatto coincidere la nobiltà dell'uomo con la *contemplazione*, Bruno la incentra nell'interazione di questa con l'*azione*. Il segno distintivo dell'umanità, per il Nolano, sta nella capacità di pensare e di operare e nell'organo che è alla base dell'attivazione di queste capacità, la mano. Questa è all'origine del sapere scientifico-tecnologico e del fare. Ma è anche a fondamento del sapere e dell'agire morale. E se quel sapere e quel fare consentono all'uomo di agire dentro e sopra la natura¹⁸², questo sapere e questo agire gli permettono di operare dentro e sopra la società. La mano, strumento privilegiato del corpo dell'uomo, consente a questi di costruire e di utilizzare tanti altri strumenti, dal più semplice al più complesso. E lo rende, perciò, «dio della terra»¹⁸³. Gli consente, cioè, senza perdere lo statuto ontologico di *essere* naturale al pari di tutti gli altri esseri, di realizzare un mondo umano autonomo. Il cui senso e la cui finalità non sono da cercare in una qualche realtà che trascenda e guidi l'uomo, ma nella natura stessa che gli fornisce gli strumenti fisici e intellettivi per comprenderla, ordinarla e trasformarla, in una parola, per interagire con essa, *umanizzandola*.

Il senso di questo interagire, però, non dipende dalla trama dei rapporti naturali immediatamente dati, ma da un'*intenzionalità* che l'uomo conferisce ad essa. Ogni azione dell'uomo dentro e sopra la natura, infatti, si

¹⁸² Cfr. G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, in *Idem, Dialoghi italiani*, cit., pp. 732-733.

¹⁸³ *Ivi*, p. 732.

carica di risonanze affettive, di tensioni morali, di motivazioni razionali. In virtù di queste, il mondo umano si inserisce nel mondo naturale e lo tende al massimo delle sue possibilità. Come per tutta la cultura presocratica¹⁸⁴, anche per Bruno tra mondo naturale e mondo umano, tra *physis* e *nómos*, non si registra un salto né si determina un'incompatibilità, ma una continuità e uno sviluppo. La mano e l'intelletto che da essa si attiva sono il simbolo e gli strumenti per la realizzazione del mondo della cultura e per l'inserimento di questo nel mondo della natura al fine di attuarne al massimo le potenzialità. Sono le condizioni essenziali e necessarie per passare dallo stato ferino-naturale a quello umano-culturale. L'uomo, perciò, ha l'obbligo morale di utilizzare al meglio gli strumenti offertigli dalla natura e di affinare al massimo le proprie capacità cognitive e pratiche. I suoi bisogni sono tali da esigere, per la loro soddisfazione, la piena e completa realizzazione delle possibilità insite nella natura umana stessa e, quindi, l'attivazione al massimo grado del processo di civilizzazione.

Il rapporto dell'uomo con la natura, perciò, non è di assoluta coincidenza e pacificazione. Non impone all'uomo una rassegnata sottomissione alla immediatezza obbligatoria del dato naturale. È un rapporto caratterizzato da un continuo contrasto e tale da impegnare l'uomo in una continua vigilanza e in un'assidua attività realizzatrice. Il mito dell'età dell'oro, di un'età ritenuta di perfetta armonia degli uomini tra loro e con la natura, per Bruno, si basa sulla ingenua e falsa convinzione che, prima del processo di civilizzazione, non ci fossero contrasti, guerre e ingiustizie. Ed è l'espressione dell'*ozio*,

¹⁸⁴ Cfr. G. Casertano, *Natura e istituzioni umane nelle dottrine dei Sofisti*, Napoli-Firenze 1971, in particolare le pp. 45-61; 176-192; 206-221.

della resa alla legge naturale, accolta nella sua spontanea e immediata validità. Per questa convinzione, la «Sollecitudine» e la «Fatica», da cui si genera il processo di civilizzazione, sono «ambiziosa» la prima e «curiosa» la seconda¹⁸⁵. Quel mito rispondeva alla esigenza dei più di vivere passivamente, considerando l'inerzia, l'ignoranza e il rifiuto dello sforzo conoscitivo e operativo come valori. La virtù degli uomini allo stato di natura e, quindi, nell'età dell'oro, per Bruno, è la virtù delle bestie. Virtù che viene negata e superata dal fatto che «nate le difficoltà, risorte le necessità, sono acuti gl'ingegni, inventate le industrie, scoperte le arti»¹⁸⁶. La pace tipica dell'età dell'oro è lontanissima dalla pace auspicata da Bruno. Questa, erasmianamente, nasce dal comune desiderio degli uomini di superare le divisioni, le intolleranze e le avversioni insinuate nei rapporti tra gli individui e tra gli Stati (non ultime quelle dovute alle eccessive rigidità ideologiche e organizzative delle diverse religioni positive e al bellicismo da esse originatosi) e di istituire una fattiva collaborazione dei singoli e dei popoli in vista del bene comune. Come si legge nella dedica *Ad divum Rodolphum II* degli *Articuli centum et sexaginta*, è il frutto di «quella legge dell'amore» che, «in quanto conforme alla natura universale», genera «una filantropia estesa all'umanità intera, che ci fa amare anche i nostri nemici, così da non essere simili ai bruti e ai barbari, ma trasfonderci nell'immagine di colui che fa sorgere il suo sole sui buoni e sui malvagi e fa scendere sui giusti e sugli ingiusti la pioggia delle sue grazie». È

¹⁸⁵ Cfr. G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, in *Idem, Dialoghi italiani*, cit., p. 726. Gli aggettivi *ambiziosa* e *curiosa* sono qui usati nel senso letterale. La «Sollecitudine» è *ambiziosa* perché con essa l'uomo ambisce a realizzare la civiltà. La «Fatica» è *curiosa* perché con essa l'uomo si prende cura di sé e della civiltà che realizza.

¹⁸⁶ *Ivi*, p. 733.

questa la erasmiana e bruniana religione dell'amore, una «religione che esclude ogni disputa e non fomenta alcuna controversia»¹⁸⁷. La nostalgia e/o l'auspicio di un ritorno del paradiso terrestre si rivelano, perciò, di ostacolo all'uomo che, con il suo lavoro e faticosamente, va conquistando una dimensione la più lontana possibile da quella semplicemente animale. La pace auspicata da Bruno è tutta da costruire con il lavoro umano. Lavoro non più inteso come tragica e deprecabile conseguenza del peccato originale, ma come strumento di emancipazione dalla originaria natura ferina dell'uomo e di fatto progresso civile. È una pace, quindi, da conquistare e da mantenere con attenzione e vigilanza. Non è mai una pace *regalata* agli uomini da un Dio o dalla Natura.

Nelle pagine di Bruno, la natura viene considerata come il campo in cui si deve dispiegare al massimo la capacità conoscitivo-operativa dell'uomo. Bruno, pensatore dialettico per eccellenza, si fa cantore della *rinascita* dell'operosità umana sia nel campo del sapere che dell'agire. Pur convinto che la sua età rappresenti il livello più basso della «ruota del tempo» e, quindi, del processo di civilizzazione, scorge in essa i segni del nuovo giorno che si annuncia sul finire della notte caliginosa. Ed esalta la ripresa dell'interesse per lo studio della natura e per le nuove invenzioni che, strappando l'uomo all'ignoranza e alla passività, lo rendono artefice di un nuovo processo capace di incrementare e accelerare il ritmo della civiltà. «E sempre - scrive - di giorno in

¹⁸⁷ O L, I 3, p. 4: «Lex illa amoris [...], utpote naturae universali consona, generalem edicit philanthropiam, qua et ipsos diligamus inimicos, ne brutis barbarisque similes consistamus, sed in illius transferamur imaginem, qui solem suum oriri facit super bonos et malos, et gratiarum pluviam super iustos instillat et iniustos. Haec illa religio est, quam sine ulla controversia et citra omnem disputationem, [...] observo», la traduzione italiana è di N. Tirinnanzi, cfr. *Giordano Bruno*, scelta e introduzione di M. Ciliberto, Roma 1995, pp. 793-794.

giorno, per mezzo de l'egestate [indigenza], della profondità de l'intelletto umano si eccitano nove e maravigliose invenzioni. Onde sempre più e più per le sollecite ed urgenti occupazioni allontanandosi dall'esser bestiale, più altamente s'approssimano a l'esser divino»¹⁸⁸.

3. Abbiamo definito Bruno «pensatore dialettico per eccellenza». L'espressione non sembra forte, né di maniera. Bruno accoglie pienamente i principi della contrarietà e della dialettica attivi e operanti in Eraclito e in molti altri presocratici¹⁸⁹. Li assume a fondamento e a norma del suo filosofare. Li pone alla base dei concetti di «vicissitudine» e di «mutazione». Per Bruno, il *contrario* si rovescia sempre nel suo *contrario*. L'armonia non è mai concordia e pacificazione di opposti, ma è sempre concordia-discordia. Non è mai assoluta consonanza, ma sempre consonanza dissonante. Nello *Spaccio de la bestia trionfante*, Bruno fa dire a Sofia: «il principio, il mezzo ed il fine, il nascimento, l'aumento e la perfezione di quanto veggiamo, è da contrarii, per contrarii, ne' contrarii, a contrarii: e dove è la contrarietà, è la azione e reazione, è il moto, è la diversità, è la moltitudine, è l'ordine, son gli gradi, è la successione, è la vicissitudine»¹⁹⁰. E nel *De la causa* annota: «In sustanza dunque e radice, è una medesima cosa amore e odio, amicizia e lite. Da onde più comodamente cerca l'antidoto il medico, che dal veleno? Chi porge miglior teriaca [veleno medicamentoso], che la vipera? Ne' massimi veneni ottime medicine [...]. Lascio che l'orbicolare posa nel piano, il concavo s'acque-

¹⁸⁸ G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, in Idem, *Dialoghi italiani*, cit., p. 733.

¹⁸⁹ Cfr. G. Martano, *Contrarietà e dialettica nel pensiero antico. I. Dai Milesii ad Antifonte*, Napoli 1972.

¹⁹⁰ G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, in Idem, *Dialoghi italiani*, cit., p. 573.

ta e risiede nel convesso, l'iracondo vive gionto al paziente, al superbissimo massimamente piace l'umile, a l'avarro il liberale [...]. Profonda magia è saper trar il contrario dopo aver trovato il punto de l'unione»¹⁹¹.

Il principio della contrarietà da Bruno viene applicato sia al piano ontologico, fisico e naturale che a quello etico e morale. Nel quinto dialogo del *De gli eroici furori*, la condizione del *furioso* è tutta sotto il segno della contrarietà. Nell'*Argomento de' cinque dialoghi de la prima parte*, Bruno così riassume questa trattazione: «Nel quinto [dialogo] s'ispiega una naturale contemplazione in cui si mostra che ogni contrarietà si riduce a l'amicizia o per vittoria de l'uno de' contrarii o per armonia e contemperamento o per qualch'altra ragione di vicissitudine, ogni lite alla concordia, ogni diversità a l'unità»¹⁹². La stessa convinzione è ripetutamente richiamata nelle opere latine. Nel *De rerum principiis, elementis et causis*, Bruno annota: «In summis venenis summae medicinae, in maxime mortiferis non mediocria vitae semina, prorsus etiam contrariorum principium videtur esse unum, una radix»¹⁹³. E poco più avanti, nella stessa opera, Bruno enuncia la legge che scandisce il ritmo della storia e riferisce esplicitamente il principio della mutazione di ogni elemento nel suo contrario sia alla natura del cosmo che alla storia politica dei regni: «Ad mala Saturni Jovis adducit, ut ambitio, gloria vana, tyrannis ad egestatem, egestas accendit studium, studium comperit artes, artes divitias, divitiae honorem et gloriam, honor

¹⁹¹ G. Bruno, *De la causa, principio e uno*, in Idem, *Dialoghi italiani*, cit., pp. 339-340.

¹⁹² G. Bruno, *De gli eroici furori*, in Idem, *Dialoghi italiani*, cit., pp. 937-938.

¹⁹³ O L, III, pp. 549-550: «Nei più grandi veleni i più efficaci medicamenti, in quelli massimamente mortali non mediocri germi di vita, insomma anche il principio dei contrari sembra essere uno solo, una sola radice».

et gloria superbiam et tyrannidem, haec bella, bella desolationes, paupertates, paupertas rursum studia. Itaque ex omnibus aditus est ad omnia, et eadem respective bona sunt et mala, principium bonorum et malorum et finis bonorum et malorum; talis vicissitudo est in ordine planetarum, talis est in vicissitudine regnorum et factis»¹⁹⁴. Il circolo ermeneutico, capace di spiegare il divenire dei popoli e delle civiltà, si chiude là dove si è aperto. Principio e fine coincidono. La «egestas» che avvia il ritmo del progresso e dello sviluppo lo chiude anche, dopo che il ciclo ascendente si è rovesciato in quello discendente, suo contrario. Lo chiude, ma non lo conclude. Perché la stessa «egestas» riapre il processo storico sollecitando gli uomini a un nuovo impegno e, quindi, avviando un nuovo ciclo ascendente che immancabilmente si rovescia nel suo contrario e così di seguito. Lo stesso ritmo viene presentato in un passo famoso dello *Spaccio*, in cui viene riadattato ai tempi di Bruno la sostanza del *Lamento* contenuto nell'*Asclepius*, un libro del *Corpus hermeticum*. Dopo un elogio dell'Egitto «tempio del mondo», Ermete enuncia la sua negativa profezia, dà voce al suo *Lamento*. Verrà un giorno in cui l'antica religione egizia entrerà in crisi e con essa i valori positivi che veicolava: «nulla si troverà di santo, nulla di religioso». Ci sarà il dominio incontrastato degli «angeli perniciosi», che indurranno gli uomini a ogni sorta di violenza e di ingiustizia, «e questa sarà la vecchiaia ed

¹⁹⁴ O L, III, p. 550. «Giove conduce ai mali di Saturno, come accade allorché l'ambizione, la vanagloria e la tirannide conducono al bisogno, il bisogno sprona all'impegno, l'impegno fa scoprire le arti, le arti le ricchezze, le ricchezze l'onore e la gloria, l'onore e la gloria la superbia e la tirannide, queste le guerre, le guerre le desolazioni e le miserie, la miseria di nuovo l'impegno. Pertanto da tutto c'è adito a tutto, e le stesse cose sono relativamente buone e cattive, sono il principio dei beni e dei mali e la fine dei beni e dei mali; tale vicissitudine è nell'ordine dei pianeti, tale è nella vicissitudine e nei fati dei regni».

il disordine e la irreligione del mondo». Ma «Dio, governator del mondo, l'onnipotente provveditore, per diluvio d'acqua o di fuoco, di morbi o di pestilenze, o altri ministri della sua giustizia misericordiosa, senza dubbio donerà fine a cotale macchia, richiamando il mondo all'antico volto»¹⁹⁵. Anche in questo passaggio, principio e fine coincidono. Alla negazione seguirà la negazione della negazione. Bruno, nel mentre offre una diagnosi disincantata e pessimistica del tempo in cui «le tenebre si proporranno alla luce», nel mentre con occhio silenico individua cause e protagonisti della decadenza, nutre una fiducia salda e decisa nell'effetto positivo della sua filosofia, nel ruolo innovatore dei Mercuri mandati dagli dèi. Ma, soprattutto, ha fiducia nella funzione redimente della fatica e dell'impegno umano.

La rinascita dopo la decadenza, infatti, non si attiva meccanicamente. Non è un grazioso dono che cala dall'alto. Non è iscritta nel cielo delle necessità fatali. Non si verifica soltanto perché al male portato da Saturno seguono i beni dispensati da Giove, secondo la metafora del *De rerum principiis*. «A fondamento della civiltà sta invece la lotta eroica con cui l'uomo cerca di sottrarsi al bisogno e per questo ricerca e scopre le arti che generano nuovamente la 'giovinezza' del mondo»¹⁹⁶. La dialettica, perciò, non è semplice tensione vicissitudinaria operante nell'ordine della natura. Comprende e abbraccia insieme l'incessante azione della natura e l'impegno intellettuale e pratico dell'uomo¹⁹⁷.

¹⁹⁵ G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, in Idem, *Dialoghi italiani*, cit., pp. 784-786.

¹⁹⁶ N. Tirinanzi, *Introduzione a G. Bruno, De rerum principiis. Una riforma della «Magia»*, a cura di N. Tirinanzi, prefazione di M. Ciliberto, Napoli 1995, pp. 35-36.

¹⁹⁷ Su un aspetto specifico della dialettica in Bruno cfr. T. Dagron, *Unité de l'être et dialectique. L'idée de philosophie naturelle chez Giordano Bruno*, Paris 1999.

Al circolo delle vicissitudini attivo sul piano etico-civile corrisponde sul piano fisico-naturale il circolo del divenire fisiologico-biologico. Quando, nel *De la causa*, Bruno vuole esemplificare il ruolo dell'«intelletto universale», «dispensator de le forme», «artefice interno, perché forma la materia e la figura da dentro», utilizza il circolo fisiologico che scandisce il ritmo della vita delle piante. L'intelletto universale «da dentro del seme o radice manda ed esplica il stipe [tronco]; da dentro il stipe caccia i rami; da dentro i rami le formate brance; da dentro queste ispiega le gemme; da dentro forma, figura, intesse, come di nervi, le frondi, gli fiori, gli frutti; e da dentro, a certi tempi, richiama gli suoi umori da le frondi e frutti alle brance, da le brance agli rami, dagli rami al stipe, dal stipe alla radice»¹⁹⁸. E così, quando vuole chiarire che «nella natura, variandosi in infinito e succedendo l'una a l'altra le forme, è sempre una materia medesima» «che persevera sotto quelle», utilizza il circolo biologico che mostra il passaggio dal «seme» e dall'«erba» alla «spica», al «pane», al «sangue», fino all'uomo e poi da questi alla «terra» e alla «pietra»¹⁹⁹.

La visione dialettica del reale consente a Bruno di sottrarsi al determinismo cogente di una visione meccanicistica della realtà. Gli permette di pensare l'uomo perfettamente immerso nel ritmo del divenire naturale, ma al tempo stesso sottratto alla necessità obbligatoria del puro biologismo e del meccanismo stimolo-risposta. Pur essendo le capacità psichiche dell'uomo rapportate

¹⁹⁸ G. Bruno, *De la causa, principio e uno*, in Idem, *Dialoghi italiani*, cit., p. 233.

¹⁹⁹ Cfr. *ivi*, pp. 266-267. «Non vedete voi che quello che era seme si fa erba, e da quello che era erba si fa spica, da che era spica si fa pane, da pane chilo, da chilo sangue, da questo seme, da questo embrione, da questo uomo, da questo cadavere, da questo terra, da questa pietra o altra cosa» (*ivi*, p. 267).

alla forma assunta dal corpo, non dipendono da questa in maniera meccanica e necessitante. Pur essendo la mano l'organo che con la sua capacità di afferrare e plasmare ha consentito allo spirito o anima di attivare nell'uomo funzioni psichiche superiori quali l'immaginazione, la ragione e l'intelletto, non ha determinato lo sviluppo di queste funzioni in tutti allo stesso modo e allo stesso livello. Pur avendo tutti gli uomini le mani, non tutti hanno sviluppato lo stesso tipo e la stessa altezza d'ingegno. «Non sono medesime virtùdi – annota Bruno – dove non son medesimi studi, medesimi ingegni, inclinazioni e complessioni»²⁰⁰. E, nelle *Theses de magia*, precisa: «Est aliud genus eorum quorum spiritus seu animus, licet tangatur corporeis quibusdam affectionibus, non tamen penetratur, vincitur, sed per vegetam mentis virtutem altius sapit, ut non solum sit immunis a turbationibus stultorum, sed etiam a vulgi trepidatione, non credens quae illud credit, non timens quae illud formidat, contemnens ea in quae illud inhiat»²⁰¹.

Non tutti gli uomini si attivano allo stesso modo per vincere e superare la condizione di ferinità implicita nella loro naturalità e, quindi, nelle loro «inclinazioni e complessioni». Gli uomini che non hanno modificato la loro condizione di partenza, la loro natura ferina, agli occhi di Bruno non hanno attenuanti. Non possono accampare scuse. Perché, se è vero che ciascuno possie-

²⁰⁰ G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, in Idem, *Dialoghi italiani*, cit., p. 734.

²⁰¹ O L, III, p. 484: «Vi è un altro genere di quelli [uomini] lo spirito o animo dei quali, sebbene sia toccato da certe affezioni corporee, tuttavia non ne è penetrato, vincolato, ma per la virtù attiva della mente si profonda di più nel sapere, di modo che non solo è immune dai turbamenti degli stolti, ma anche dalla trepidazione del volgo, non credendo a ciò che quello crede, non temendo quelle cose che lo atterriscono, disprezzando quelle che questo desidera vivamente».

de le facultà psichiche superiori in rapporto alla struttura della propria «complezione» fisica, è vero anche che tra questa e quelle non c'è un legame causale e meccanico tale da rendere impossibile ogni affinamento e miglioramento. «Lascio - scrive Bruno - che non si deve aver per universale, che l'anime sieguano la complezione del corpo; perché può esser che qualche più efficace spiritual principio possa vincere e superar l'oltraggio che dalla crassezza o altra indisposizione di quello gli vegna fatto»²⁰². Socrate, giudicato dal fisiognomico Zopiro come «uomo stemprato, stupido, bardo, effeminato, namoraticcio de putti ed incostante», acconsente a tali giudizi. Rifiuta, però, di considerare questa sua natura come definitiva e imm modificabile, «stante ch'egli venia temprato dal continuo studio della filosofia, che gli avea pôrto in mano il fermo temone contra l'èmpito de l'onde de naturali indisposizioni essendo che non è cosa che per studio non si vinca»²⁰³. Il destino dell'uomo, del singolo uomo, perciò, se dipende dalla natura fisica, e non dal fato o dalla volontà divina, dipende anche dall'applicazione di ciascuno nell'impegno a conoscere e ad agire ad un livello sempre più alto. L'uomo, pur vivendo nel flusso del divenire naturale, ha la

²⁰² G. Bruno, *L'asino cillenico del Nolano*, in *Idem, Dialoghi italiani*, cit., p. 919.

²⁰³ *Ibidem*, il corsivo è mio. Bruno attingeva queste notizie relative al carattere e al comportamento del giovane Socrate da Cicerone, *De fato* 10-11 e *Tusculanae* IV 80, che, a sua volta, le ricavava con ogni probabilità dall'opera perduta di Fedone di Elide, *Zopiro*, e forse anche da quella di Eusebio di Cesarea, *Praeparatio evangelica* (PG XXI, lib. VI 9, col. 460b) debitrice per queste notizie del *De fato* di Alessandro di Afrodisia; su ciò si veda anche Diogene Laerzio, *Vite dei Filosofi*, a cura di M. Gigante Bari 1976, I, p. 55 e p. 83. Di Socrate «nato con un'indole sfrenatamente proclive alle nefandezze, ma dedicatosi con uno sforzo quasi divino allo studio della sapienza» discute anche Giambattista Vico nel *De mente heroica*, in G.B. Vico, *Varia. Il De mente heroica e gli scritti latini minori*, a cura di G.G. Visconti, Napoli 1996, p. 161.

capacità di trasformare l'istinto, attivo in tutti i viventi, in funzioni psichiche superiori, quali il fantasticare, il progettare, l'astrarre e l'ordinare logicamente il discorso, nonché la possibilità di realizzare praticamente disegni e progetti immaginati²⁰⁴.

La mano, perciò, se è strumento di progresso e di civilizzazione, di trasformazione dell'uomo da bestia in essere divino, laddove manca l'applicazione e lo studio da parte del singolo soggetto è strumento di iniquità e di ingiustizia. La sua funzione e gli effetti che ne derivano dipendono, perciò, dal tipo d'uomo che ne fa uso. Essa è come la lancia di Odino: può ferire ma può anche guarire. A rigore, si potrebbe dire che laddove le capacità e le predisposizioni mentali rese possibili dalla conformazione del corpo e, quindi, dalla presenza della mano non vengano adeguatamente o per niente sviluppate, là non ci troviamo neppure in presenza di un corpo umano animato da un'anima umana. Dobbiamo convenire che si tratta di un corpo umano, con tutte le prerogative privilegiate ad esso connesse, animato però da un'anima che, per essere ancora troppo o esclusivamente legata agli istinti naturali, è di tipo animale.

4. In un'opera «di schietta ascendenza erasmiana»²⁰⁵, il *Cantus Circaeus*, Bruno analizza le cause della decadenza della cultura e della civiltà. E trova che queste siano da individuare nell'asimmetria o non perfetta coincidenza tra il numero di strutture corporali di forma umana e le corrispondenti strutture spirituali, tra i corpi e le anime. In queste pagine, diciamo subito, la mano viene considerata per lo più come strumento negativo.

²⁰⁴ Cfr. G. De Rosa, *Il concetto di immaginazione nel pensiero di Giordano Bruno*, Napoli 1997, *passim*.

²⁰⁵ M. Ciliberto, *Introduzione a G. Bruno, Le ombre delle idee. Il canto di Circe. Il sigillo dei sigilli*, cit., p. 29.

La natura, per Bruno, si comporta da «matriigna» anziché da «madre». Ci inganna. Mostra in se stessa una sorta di «ipocrisia». Fa essere più corpi dalla forma umana che anime dello stesso tipo. «Se pochissimi animi di uomini sono stati plasmati – si chiede Bruno –, per quale motivo [...] tanti corpi sono stati modellati in forma di uomini?»²⁰⁶. Una tale *asimmetria* ha fatto precipitare il mondo umano in «un Chaos niente affatto occulto»²⁰⁷. E spinge a un moto di ribellione per un'esigenza di verità e di chiarezza. Ad anime di tipo animale corrispondano corpi dello stesso tipo. Un corpo umano, con le capacità operative, poetiche e trasformatrici di cui è capace, governato e diretto da un'anima non umana, invece di essere strumento di progresso e sviluppo culturale, morale e civile, è strumento di sopraffazione, di dominio e di violenza. Di qui, l'esigenza di fare chiarezza e di ripristinare la verità, di riaffermare il *vero* contro l'*ipocrisia*. La causa della *decadenza* della civiltà sta tutta qui: nel sopravvento della maggioranza di esseri che degli uomini hanno la forma corporea e le funzioni operative ad essa collegate, ma non la struttura psicologico-intellettuale.

La mancata corrispondenza di corpi e anime non è un dato di fatto, un portato della natura, di cui il soggetto particolare non sia responsabile e contro cui non possa mettere in campo alcun rimedio. L'anima, qui intesa come *spirito vitale* e non come *anima mundi*, come intelletto universale che penetra «da dentro» tutte le cose²⁰⁸, può essere «contratta» secondo diverse modalità. Nel *Sigillus sigillorum*, Bruno considera quindici forme diverse di contrazione, «di raccoglimento dello spirito

²⁰⁶ *Ivi*, pp. 241-242.

²⁰⁷ *Ivi*, p. 241.

²⁰⁸ Cfr. M. Ciliberto, *La ruota del tempo*, cit., pp. 69-72.

in se stesso». A seconda degli atteggiamenti, delle condizioni e delle situazioni, l'uomo può attingere gradi diversi di conoscenza. Può fermarsi ai gradi più bassi e bestiali o elevarsi ai più alti e nobili. «Da tutto ciò – scrive Bruno – hai occasione di vedere in quanti modi *tu*, frugalmente, inutilmente e perniciosamente, puoi contrarre lo spirito, richiamare le forze, tendere l'animo ad osservare, intendere quanto ha osservato e ritenere quanto ha inteso, e in quanti modi *tu* puoi di per te stesso formare e concepire nuove impressioni ed agire infine con pari efficacia nelle cose simili operando attraverso quelle ugualmente simili, nelle proporzionali attraverso quelle ugualmente proporzionali, nelle diverse attraverso una ragione analogica e nelle contrarie attraverso quelle opposte»²⁰⁹.

Da queste affermazioni si ricava chiaramente l'intenzione di Bruno di mettere direttamente a carico dei singoli la responsabilità del positivo o negativo sviluppo della loro spiritualità e delle loro capacità conoscitive e operative. L'uomo, infatti, essendo un *essere* nella cui cifra ontologica è *naturalmente* insito il *poter essere*, è responsabile in prima persona dell'attivazione e del grado stesso di sviluppo di questo *poter essere*. Più l'uomo è legato ai desideri e ai piaceri del corpo più è lontano da quelli dell'anima²¹⁰. Più si contrae nel suo *essere* fisico e biologico meno si realizza nel suo *poter essere* psicologico e conoscitivo e più rimane vicino e congenere al mondo animale di cui pur partecipa.

L'immagine e la suggestione degli *uomini-bestie* a Bruno con ogni probabilità veniva non solo da Simoni-de di Amorgo e dalla sua satira contro le donne consi-

²⁰⁹ G. Bruno, *Le ombre delle idee. Il canto di Circe. Il sigillo dei sigilli*, cit., p. 398, il corsivo è mio.

²¹⁰ «Facilmente potrei credere che chi teme per le cose che derivano dal corpo mai si sia congiunto a quelle divine» (*ivi*, p. 397).

derate discese dagli animali e incarnanti ognuna il vizio di uno specifico animale, ma anche da Platone. Nel libro VII della *Repubblica*, il filosofo ateniese considerava «come una bestia di natura porcina» (*bòsper thérion hyleion*) l'uomo che accettava senza alcuna preoccupazione la sua ignoranza²¹¹. E, nel discutere del vero piacere che solo la ragione può procurare, considerava simili agli animali quanti cedono ai piaceri del corpo. Come gli animali, infatti, i gaudenti non si sono mai nutriti del vero essere, ma con lo sguardo sempre rivolto in basso, piegati verso la terra e la tavola, vivono ingrassandosi e accoppiandosi²¹².

L'accentuazione dell'elemento spiritual-intellettuale nei confronti di quello corporeo-biologico, a prima vista, parrebbe sconfiggere o indebolire fortemente la rivendicazione del corpo e delle forme da esso assunte quale *principium individuationis*, quale punto fermo a partire dal quale si originano le differenti tensioni psichiche. Essa, invece, senza sconfiggere per niente lo stretto legame tra forme del corpo e disponibilità o abilità teorico-pratiche, vuole essere una presa di distanza e una messa fuori gioco di ogni interpretazione del rapporto corpo-mente in chiave semplicemente e totalmente meccanicistica. Laddove, per insufficienza di impegno e di studio da parte del soggetto, il corpo, le sue esigenze elementari e le sue abilità non vengono dialetticamente sviluppate sotto l'impulso dell'intelletto e delle sue idealità normative è la stessa corporeità a rimanere *contratta* e *priva* di adeguato sviluppo. Rimane tutta implicata nel meccanicismo puramente e

²¹¹ Platone, *Repubblica*, 535d-e.

²¹² *Ivi*, 586 a. Per un commento a queste affermazioni platoniche cfr. Silvia Campese e Lucia Loredana Canino, *La città dei maiali*, nel vol. II, pp. 307-317, in particolare le pp. 315-316 di Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, Napoli 1998, voll. 3.

piattamente biologico del movimento stimolo-risposta, tipico del mondo animale. E, di conseguenza, viene vanificata la positività correlata alla specifica configurazione del corpo umano e alle abilità ad essa connesse. Anzi, peggio, quelle abilità, utilizzate, si rivelano fonte di ingiustizia, di prevaricazione e di corruzione. Non sviluppandosi adeguatamente la parte «divina» che è nell'uomo, non attivandosi l'esigenza di conoscenza della rete che connette le cose le une alle altre, non scatta neppure il bisogno-desiderio di attingere la fonte unica della realtà, il principio unitario che giustifica e armonizza la molteplicità. Ogni soggetto, si avverte come irrelato, come chiuso in sé e *naturalmente* determinato a difendere e ad affermare se stesso in modo egoistico e individualistico e, quindi, indipendentemente dagli altri e contro gli altri. Tiene, cioè, lo stesso comportamento che è tipico delle cose e degli animali. Con l'aggravante che i soggetti umani in virtù della specifica configurazione del loro corpo e del conseguente uso della mano, a differenza delle cose e degli animali limitati nella reazione al mondo esterno a essi, dispongono di molteplici abilità e, quindi, di maggiore capacità di minaccia e di offesa. Di qui, la necessità di far corrispondere corpi e anime, di riaffermare «le leggi che per diritto governano le cose»²¹³.

Nella rappresentazione metaforica della esigenza di ripristinare la corrispondenza tra corpi e anime, Bruno prende spunto dall'antica dottrina della metempsychosi (o metempsychosi) di derivazione orfica, ma attribuita a Pitagora²¹⁴. Nell'orfismo, l'anima passa di corpo in cor-

²¹³ G. Bruno, *Il canto di Circe*, in Idem, *Le ombre delle idee. Il canto di Circe. Il sigillo dei sigilli*, cit., p. 241.

²¹⁴ Cfr. Porfirio, *Vita pythagorica*, 18. La dottrina della trasmigrazione delle anime di corpo in corpo da Porfirio attribuita a Pitagora è attestata soltanto da autori tardi. Nelle più antiche testimonianze

po e può passare da un corpo umano a un corpo animale in virtù di una vicissitudine dovuta all'alternarsi di colpa e di espiazione, che è pensata nell'intreccio dialettico vita-morte, terreno-ultraterreno, e che si inquadra in un'ottica misterico-religiosa. In Bruno, l'orizzonte entro cui matura il bisogno di far corrispondere le forme dei corpi alla natura delle anime, pur se mantenuto ancora in un'aura genericamente religiosa²¹⁵, sembra essere tutto e soltanto di ordine teoretico e pratico, riferendosi esclusivamente al campo della conoscenza e del sapere e a quello della vita civile e politica. Per il Nolano, dalla «ipocrisia» della natura «matrigna» derivano, infatti, sia la decadenza culturale che quella degli ordinamenti politici e morali. L'inversione di tendenza, l'affermazione della *rinascenza* contro la *decadenza*, è possibile solo a condizione che gli uomini mutino le loro tendenze e le loro tensioni, trasformandole da ferine in umane. Gli uomini che hanno inclinazioni e sentimenti ferini «in potenza di prossima passata o di prossima futura mutazione di corpo, sono stati o sono per essere porci, cavalli, asini, aquile, o altro che mostrano; se per abito di continenza, di studii, di contemplazione ed altre virtù o vizii non si cangiano e non si dispongono altrimenti»²¹⁶. Il ritmo della mutazione ferino-umano, perciò, non deriva dal fato, da una volontà estranea e supe-

non c'è traccia di questa attribuzione né a Pitagora né ai più antichi pitagorici.

²¹⁵ «E cossì, oltre ed oltre sempre discorrendo per il fato della mutazione, eterno verrà incorrendo altre ed altre peggiori e migliori specie di vita e di fortuna, secondo che s'è maneggiato migliore - o peggiormente nella prossima precedente condizione e sorte» (G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, in Idem, *Dialoghi italiani*, cit., p. 559; un importante saggio su questo dialogo bruniano è quello di A. Ingegno, *La sommersa nave della religione. Studio sulla polemica anticristiana del Bruno*, Napoli 1984).

²¹⁶ G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, in Idem, *Dialoghi italiani*, cit., p. 559. Il corsivo è mio.

riore all'uomo, ma dall'impegno di questi a contenersi nel fare e a impegnarsi nel conoscere.

Di qui, la prima operazione di demistificazione, di chiarificazione e di riordino della realtà. Di qui, l'invocazione di Circe al «sole meridiano» e all'«alta potenza dei custodi che sono presidio della natura» affinché siano strappate «da ciascun individuo di specie bestiali le sembianze umane», per far «sì che questi esseri si mostrino nelle loro figure esteriori e veritiere» e consentire «che le figure di ciascun essere si manifestino così da essere contemplate nella luce»²¹⁷. Tutta la prima parte del *Canto di Circe* è intesa a mostrare la sostanza di specifici temperamenti ferini nascosti e celati dietro atteggiamenti e modi di agire apparentemente umani. È una sorta di trattato di psicologia, di decifrazione di caratteri, di descrizione in chiave sarcastica di tipi diversi di comportamenti umani, sullo stile dei *Caratteri* di Teofrasto. Ma soprattutto è «uno struggente lamento intorno alla condizione dell'uomo e della civiltà»²¹⁸. Condizione che Circe, con le stesse «magiche cerimonie» con cui si possono «mutare le leggi stesse della natura», intende cambiare per «restaurare quelle leggi dopo che sono state profanate»²¹⁹. L'incantesimo con cui Circe intende operare la composizione della scissura verificatasi tra forme dei corpi e forme della psiche all'interno dell'umanità si presenta come la vera «magia del Nolano, come «una rivoluzionaria e giustiziera 'magia civile'»²²⁰. Solo mantenendo nel novero degli uomini

²¹⁷ G. Bruno, *Il canto di Circe*, in Idem, *Le ombre delle idee. Il canto di Circe. Il sigillo dei sigilli*, cit., pp. 240-243, passim.

²¹⁸ S. Ricci, *Giordano Bruno nell'Europa del Cinquecento*, cit., p. 166.

²¹⁹ G. Bruno, *Il canto di Circe*, in Idem, *Le ombre delle idee. Il canto di Circe. Il sigillo dei sigilli*, cit., pp. 253, 254.

²²⁰ S. Ricci, *Giordano Bruno nell'Europa del Cinquecento*, cit., p. 167.

ni quei pochi che hanno veramente animo umano è possibile avviare di nuovo il ciclo della civiltà. La grande riforma politico-civile deve prevedere l'espulsione o la sospensione dalla comunità umana e, quindi, dalla città quanti sono uomini solo in apparenza. In questa sorta di paradosso è possibile ravvisare, a seconda dei punti di vista, sia l'ottimismo che il pessimismo civile di Bruno. Di fronte alla catastrofe delle guerre di religione in cui è precipitata l'Europa, c'è ancora la possibilità di riattivare il ciclo della civiltà, ed è qui l'aspetto ottimistico. La condizione perché questo si verifichi è di estromettere la maggioranza degli uomini dalla città, o perlomeno dai posti di potere. Bisogna, cioè, togliere a quanti ne fanno cattivo uso le armi (il potere) con cui possono nuocere. È necessario fare affidamento soltanto su quei pochi che sanno veramente tessere la tela della pace e della collaborazione tra gli uomini, nella libertà. E Bruno aveva in mente i nomi di alcuni sovrani europei dimostratisi, a suo avviso, più sensibili e più disponibili alla realizzazione di un tale disegno.

Nella filigrana di questa proposta, non è difficile scorgere a grandi linee il disegno maturato da Platone ed esposto alla fine del libro VII della *Repubblica*. Per il grande Ateniese, una volta che siano diventati «signori» della città uno o più filosofi intenzionati ad avviare la riforma, «manderanno via [...] in campagna, tutti i cittadini che abbiano compiuto i dieci anni; ne prenderanno i figlioli sottraendoli all'influsso degli odierni costumi, che sono pure quelli dei loro genitori, e li allevano secondo i loro modi e leggi»²²¹. In tal modo, Platone intendeva rimediare alla cattiva educazione, all'influsso dei cattivi costumi che guasta la natura uma-

²²¹ Platone, *Repubblica*, 540e-541a in Idem, *Opere*, 2 voll., Bari 1966, vol. II, p. 367.

na. E faceva leva su un progetto tutto educazionista. Per Bruno, invece, i cattivi costumi più che causa sono effetto di cattive nature: di nature animali pensanti e agenti in corpi umani. E mutare natura, restaurare la corretta corrispondenza tra anime animali e corpi umani, è progetto, più che ambizioso, impossibile da realizzare da parte di qualsiasi riformatore umano. Di qui, il ricorso alla metafora della «magia» di Circe, e, in un certo senso, la venatura amara, pessimistica del ragionamento.

A magia ultimata, Circe chiede alla sua assistente, Meri, di guardare dalla finestra per vedere «cosa sia accaduto alla moltitudine di uomini». E Meri può constatare che «di tanti uomini che prima potevamo vedere, solo tre o quattro sono rimasti tali, e questi corrono tremanti a mettersi al sicuro. Tutti gli altri, alcuni dei quali si rifugiano nelle caverne più vicine o volano verso i rami degli alberi o si gettano a precipizio nel mare vicino, mentre altri di indole più domestica si avvicinano in fretta alla nostra dimora, vedo che sono stati trasformati in animali di diverso genere»²²². Questa che a Meri sembra una trasformazione, per Circe è una normalizzazione; è il solo modo per rendere «visibili le forme che erano loro proprie». E a Meri che teme gli uomini trasformati in bestie per l'uso che potranno fare delle armi ricevute a seguito della trasformazione (corna, denti, unghie, aculei), Circe risponde con tono rassicurante. Essi, pur nel loro aspetto di animali bruti e di bestie, non sono affatto differenti da quelli che prima si mostravano come uomini. Anzi, ora che hanno corpi ferini, sono meno temibili e nocivi di quando possedevano corpi umani. Intanto non posseggono più «quell'organo che è efficacissimo nel ferire l'intimo stesso degli

politica
euforica?

²²² G. Bruno, *Il canto di Circe*, in Idem, *Le ombre delle idee. Il canto di Circe. Il sigillo dei sigilli*, cit., p. 254.

animi», cioè la *lingua*. Poi, ognuno di essi possiede soltanto un'arma, «mentre prima del mio incantesimo avevano a disposizione tutte quante le armi». Perché «chi ha per arma la mano ha armi più efficaci di tutte le altre». La mano, mancando di tutte le armi, diventa «potentissima», può valersi di tutte le armi, «giacché sa munirsi di aculei, veleni, corna e denti, non deve guardarsi da alcun assalto delle belve e [...] con questo strumento di consueto è stato imposto il dominio su tutti gli animali che si vedono»²²³.

La mano, con la sua capacità traformatrice e plasmatrice, con la sua possibilità di costruire strumenti meccanici e di approntare nuovi mezzi tecnologici, guidata da un animo bestiale, diventa strumento di oppressione e di distruzione di tutti i valori positivi. Diventa soprattutto lo strumento con cui l'uomo afferma la sua supremazia sovrappotente sulla natura. Grazie al potere esercitato dalle armi approntate e utilizzate dalla mano, l'uomo-bestia diventa più pericoloso per sé e per l'equilibrio dell'intera realtà naturale di qualsiasi altro animale. Agli uomini dall'animo belluino, responsabili della decadenza e del disordine del mondo, bisognerebbe, perciò, trasformare le mani in zoccoli e artigli. Senza la mano e senza il potere che su di essa si regge, questi uomini perderebbero la possibilità di offesa. Sarebbero messi in condizione di non nuocere. Solo in questo modo si ristabilirebbero le condizioni necessarie per l'affermazione della pace e per la rinascita della civiltà. Si metterebbe riparo alla corruzione dell'ordine dell'universo.

Dal passo del *Cantus*, risulta chiaro che la polemica bruniana non è diretta contro la mano come strumento *tout-court*, ma all'uso che della mano fanno certi uomini.

²²³ *Ivi*, pp. 254, 255.

ni. Anche nella condanna, Bruno, uomo della *rinascenza*, riconosce ed esalta la eccezionalità della forma corporea dell'uomo e della mano che la caratterizza. Riconosce ed esalta le meravigliose capacità creatrici della mano, la specificità e la superiorità, nel bene e nel male, degli uomini su tutti gli altri viventi. La distinzione tra *bene e male*, allora non trova il suo punto centrico nella differenza tra uomini e animali, ma tra uomini-umani e uomini-bestiali, tra figure umane abitate e guidate da anime umane e figure altrettanto umane ma abitate e guidate da anime bestiali. È all'interno della stessa umanità che vanno cercate le radici del progresso e del regresso culturale e civile.

L'intervento di Circe, il sortilegio con cui ridare ai corpi degli uomini le sembianze corrispondenti alla natura del loro animo, non colpisce tutti. Colpisce soltanto i *falsi* uomini, quelli che con l'azione magica «hanno esplicito e reso visibili le forme che erano loro proprie». Erano questi che si doveva colpire. «Quelli che mantengono inalterato il loro aspetto sono veri uomini: il nostro incantesimo – afferma Circe – non poteva, né voleva, colpirli»²²⁴. Con l'azione magica di Circe, si punta a neutralizzare i *tanti* per consentire ai *pochi* di agire e di farlo nei modi giusti e nella direzione corretta.

5. La polemica di Bruno in questa operetta, e poi nello *Spaccio de la bestia trionfante* e nella *Cabala del cavallo pegaseo*, è della stessa natura e ha gli stessi obiettivi di quella portata avanti dai filosofi-scienziati del VI-V secolo a. C. Come Parmenide, Eraclito, Democrito e Anassagora, Bruno attacca in modo deciso e senza esclusione di colpi il modo di pensare e di agire della stragrande maggioranza degli uomini.

²²⁴ *Ivi*, p. 254.

È ben nota la polemica parmenidea contro gli «uomini che nulla sanno» (*Brotōi eidōtes oudén*), sordi (*kophoi*) e ciechi (*typhloí*), continuamente indecisi, che, inseguendo fini contrapposti, come se avessero due teste (*dikeranoi*), si rivelano incapaci di dare ordine e senso alle loro esperienze. Si «lasciano trascinare ora in una direzione, ora in un'altra» e si rapportano alla realtà senza intenderla nel suo significato più vero. A questi uomini «incapaci di esprimere un giudizio» (*ákríta phýla*)²²⁵, Parmenide contrappone l'*eidōs phōs*, l'uomo che sa; l'uomo, cioè, che sa interpretare e correggere le sue esperienze con l'esercizio della mente²²⁶. La stessa tensione teorica sembra animare la polemica eraclitea contro i *polloí*, i molti. A questi, ed anche ai migliori tra di essi, manca la capacità di usare *nóos*, la mente che consente di cogliere il *lógos xynós*, la legge universale che opera in tutte le cose. Essi vivono come se ognuno avesse una propria saggezza e non colgono il ritmo unitario del reale. Pur presenti, si comportano come se fossero assenti e, pur svegli, sembrano dormienti. Sono da considerare, pertanto, *axýnetoi*, privi di senno²²⁷. La critica, come si vede, non si limita ad aspetti particolari del comportamento umano. Investe, invece, il modo stesso in cui gli uomini si rapportano alla realtà. L'incapacità di usare rettamente *nóos*, infatti, non permette loro di pensare e comprendere correttamente il reale e, quindi, di deliberare e agire secondo ragione. Alla maggioranza degli uomini, sostanzialmente, si imputa di non essere in grado di intuire il senso profondo della realtà; di non

²²⁵ DK 28 B 6.

²²⁶ DK 28 B 1.

²²⁷ La polemica di Eraclito contro l'ignoranza umana e la incapacità di comprendere quello che si vede e si ascolta è diffusa e persistente. Tracce di tale polemica si trovano in numerosissimi frammenti, in particolare cfr. DK 22 B 1, 2, 19, 22, 34, 51, 71, 72, 95.

essere in grado di andare oltre le singole esperienze irrelate e contraddittorie, per cogliere la legge che governa il reale e che, conosciuta, consente di spiegare unitariamente il tutto e le parti che lo costituiscono. Una corretta comprensione dei processi attivi nella realtà e, quindi, dei processi bio-psicologici operanti negli uomini che della natura sono parte integrante, metterebbe questi ultimi in grado, non di cambiare la propria natura, ma di attivare al massimo e in modo corretto le loro capacità e le loro possibilità di comprendere e di agire. Contro gli uomini «senza senno» (*anōemones*), i quali si affidano più volentieri al caso (*tyche*) che alla sapienza (*sophie*) e alla natura (*phýsis*), e che «si sono foggiate l'idolo del caso come una scusa per la loro mancanza di discernimento»²²⁸, polemizza con forza anche Democrito. E sulla stessa linea teorica si muovono anche le ricerche del fisico Anassagora. Alla mentalità religiosa, incline a leggere negli eventi naturali l'espressione della volontà degli dèi, egli oppone il suo rigore metodologico inteso a scoprire ed evidenziare le cause naturali e le circostanze fisiche che hanno prodotto un determinato fenomeno²²⁹. Una critica così forte al comune modo di pensare, l'accusa lanciata contro la stragrande maggioranza degli uomini di non saper utilizzare il *nóos* e, quindi, di non saper discernere il vero dal falso, l'utile

²²⁸ DK 68 B 119.

²²⁹ Molto eloquente a tale proposito l'aneddoto raccontato da Plutarco (*Pericle*, 6) relativo alla spiegazione fantastica data al fenomeno della presenza di un solo corno sulla testa di un montone da parte dell'indovino Lampon e alla dimostrazione empirico-razionale fornita da Anassagora. Il bisogno evidenziato da Anassagora di scoprire ed evidenziare le cause naturali e le circostanze fisiche sembra avvertito anche da Bruno laddove sostiene «che non si richiede dal filosofo naturale che ammetta tutte le cause e principii; ma le fisiche sole, e di queste le principali e proprie» (G. Bruno, *De la causa principio e uno*, in Idem, *Dialoghi italiani*, cit., p. 226).

vero dal disutile o dall'utile apparente, non solo è una spia, e molto eloquente, dell'ampiezza della polemica condotta contro la mentalità magico-mitologica della stragrande maggioranza degli uomini, ma è molto di più. Con tale critica, filosofi e scienziati, esplicitamente o implicitamente, puntavano, o di fatto contribuivano, a screditare, se non proprio a delegittimare anche le decisioni che quegli uomini, in quanto cittadini, assumevano nelle assemblee e in ogni altra istituzione e/o circostanza in cui era richiesto il loro parere. Di qui, il conflitto, anche politico, che oppose alcuni di essi ai cittadini e alle istituzioni della democrazia ateniese.

Anche per Bruno, la polemica contro la mancata intelligenza della realtà da parte della stragrande maggioranza degli uomini ha una doppia valenza. Si riferisce sia alla loro incapacità di *conoscere* la realtà sia all'incapacità di *agire* correttamente. Investe cioè, tanto il versante teorico-conoscitivo quanto quello pratico-politico. Non insistiamo più di tanto sul rapporto tra Bruno e i Presocratici in quanto a questo tema ci riserviamo di dedicare ben altra attenzione. In questa sede ci basta aver evidenziato come per la cultura presocratica e per quella bruniana la *decadenza* del sapere teorico-conoscitivo e quella della pratica politico-civile siano da imputare entrambe a uomini che hanno un'anima non adeguata alla versatilità e alla produttività delle loro capacità operative, a uomini in cui l'uso della *mano* non è sorretto e guidato da un'anima adeguata. Per Bruno, il superamento della crisi che investe tutti i campi del sapere e dell'agire umani e, quindi, la *renovatio* saranno possibili soltanto se e quando la *mano* non sarà più strumento di dominio negativo, di squilibrio e di disordine all'interno della natura e della società, soltanto se e quando non sarà più guidata da anime bestiali.

6. Nello *Spaccio de la bestia trionfante*, di due anni posteriore al *Cantus Circaeus*, il discorso sulla *mano* viene ripreso e sviluppato secondo la stessa linea teorica. Avendo nel *Cantus* acclarata la necessità di distinguere gli uomini nelle due categorie, dei portatori di un animo umano e dei portatori di un'anima bestiale, Bruno può proseguire l'elogio della *mano*, implicitamente riferendosi alla *mano* di coloro che si lasciano guidare nel loro conoscere-agire da un animo umano, da una mente non in preda ai fantasmi della superstizione e del cieco egoismo. I molti sono ormai identificati e inquadrati nelle categorie dell'*asinità* e della *pedanteria*. Hanno sviluppato più l'*orecchio* che la *mano*. Agiscono sotto una spinta eteronoma. Sono diretti da una *voce* esterna. La loro virtù non sta nel *pensare* e nel *fare*, ma nell'*udire* e nell'*ubbidire*. La loro fede non matura nella *contemplazione* coniugata con l'*azione*, ma nell'*ascolto* e nell'*esecuzione* di un comando esterno. Per essi, seguaci soprattutto di Lutero e di san Paolo, *ex auditu fides*, la fede deriva dall'ascolto.

Nello *Spaccio*, la *mano* è collegata direttamente all'*intelletto*. Il «formatore» di nature nuove, il costruttore della civiltà deve sapere usare *mano* e *mente*. È l'uso corretto di queste due capacità che consente di invertire la rotta della storia e di trasformare la *decadenza* in *rinascenza*. «Gli dèi - scrive Bruno nello *Spaccio* - aveano donato a l'uomo l'intelletto e le mani, e l'aveano fatto simile a loro, donandogli facultà sopra gli altri animali; la qual consiste non solo in poter operar secondo la natura ed ordinario, ma, ed oltre, fuor le leggi di quella; acciò, formando o possendo formar altre nature, altri corsi, altri ordini con l'ingegno, con quella libertate, senza la quale non arrebbe detta similitudine, venesse ad serbarsi dio de la terra. Quella certo, quando verrà ad essere ociosa, sarà frustratoria e vana, come indarno è

l'occhio che non vede, e mano che non apprende. E per questo ha determinato la provvidenza, che vegna occupato ne l'azione per le mani, e contemplazione per l'intelletto; de maniera che non contemple senza azione, e non opre senza contemplazione»²³⁰. Bruno, qui, riprende ed esalta le tensioni migliori della cultura rinascimentale. Quelle tensioni che, ricongiungendo vita contemplativa e vita attiva o, meglio, la pura speculazione intellettuale teorica, l'arte del governo degli affari pubblici e privati nonché l'uso delle tecniche, dell'operosità artigianale e della nascente industria meccanica, realizzeranno il rinnovamento del sapere e la nascita della nuova scienza²³¹.

La perfezione umana, allora, non è nell'ozio degli uomini dall'animo porcino e neppure nell'*otium* contemplativo e puramente speculativo. Non si ritrova in un presunto paradiso terrestre o in una mitica età dell'oro. Si costruisce reagendo attivamente alle «necessitadi» e alle «difficultadi». Sotto la spinta cogente di queste

²³⁰ G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, in Idem, *Dialoghi italiani*, cit., pp. 732-733.

²³¹ Per questi temi nel periodo umanistico e rinascimentale cfr. Coluccio Salutati, *De nobilitate legum et medicinae*, dove si legge: «Io, per dire il vero, affermerò coraggiosamente e confesserò candidamente che lascio volentieri, senza invidia e senza contrasto, a te e a chi alza al cielo la pura speculazione tutte le altre verità, purché mi si lasci la cognizione delle cose umane. Tu, rimani pure pieno di contemplazione [...] che io possa essere utile agli amici e alla patria e possa vivere in modo da giovare all'umana società con l'esempio e con l'opera» (citato da E. Garin, *Filosofi italiani del Quattrocento*, cit., p. 97); si vedano anche l'*Epistola* con cui Leonardo Bruni dedicava al papa Eugenio IV la traduzione della *Politica aristotelica*, il *De Nobilitate* di Poggio Bracciolini, il *De dignitate et excellentia hominis* di Giannozzo Manetti, il *Della vita civile* di Matteo Palmieri, il *Della famiglia* di Leon Battista Alberti in cui si legge: «Pertanto così mi pare credere sia l'uomo nato non per marcire giacendo, ma per stare facendo» (citato da E. Garin, *Filosofi italiani del Quattrocento*, cit., pp. 250-251) e, ovviamente il *De hominis dignitate* e l'*Eptaplus* di Pico della Mirandola.

«sono acuiti gl'ingegni, inventate le industrie, scoperte le arti» e, conseguentemente, gli uomini, «allontanandosi dall'esser bestiale, più altamente s'approssimano a l'esser divino»²³². Quest'approssimazione al divino non va intesa come desiderio infondato e irrealizzabile di una perfezione assoluta. Da pensatore concreto, i cui pensieri affondano le loro radici nell'*essere* dell'uomo e non in un ipotetico *dover essere* pensato e creduto realizzabile soltanto attraverso la mortificazione o, peggio, la negazione della naturalità e fragilità delle tensioni e dei desideri umani, Bruno sa che «le ingiustizie e malizie [...] crescono insieme con le industrie»²³³. Come dire che non può esserci un'affermazione del bene senza che a questa si accompagni una dose di male. Chi volesse la realizzazione del solo bene pensato astrattamente e tentasse, avendone il potere, di imporlo con la forza condannerebbe l'umanità all'inerzia e all'inedia. La stoccata, ovviamente, è diretta contro i pedanti, riformati e non. È rivolta contro «quelli che desiderano apparire più santi» tra gli uomini e considerano le «passioni [...] come vizi in cui gli uomini cadono per propria colpa»²³⁴. È indirizzata soprattutto contro quelli che, ridicolizzando il sapere e il fare, esaltano la «sant'asinità», la «sant'ignoranza» di chi «con man gionte e 'n ginocchion vuol stare / aspettando da Dio la sua ventura»²³⁵, e che rivolgono agli uomini inviti come questo: «ritiratevi alla povertà del spirito, siate umili di mente, abrenunziate alla ragione, estinguette quella focosa luce de l'intellet-

²³² G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, in Idem, *Dialoghi italiani*, cit., p. 733.

²³³ *Ibidem*.

²³⁴ B. Spinoza, *Trattato politico*, cit., p. 47. L'espressione di Spinoza ben s'attaglia alle tesi bruniane.

²³⁵ G. Bruno, *Cabala del cavallo pegaso*, in Idem, *Dialoghi italiani*, cit., p. 845.

to che vi accende, vi bruggia e vi consuma; fuggite que' gradi de scienza che per certo aggrandiscono i vostri dolori»²³⁶. La virtù non consiste nel non aver vizi per dono di natura, ma nel contenerli con l'impegno della volontà. Gli uomini, per Bruno, non agiscono secondo il semplice meccanismo naturale stimolo/risposta, ma sono «alme in libertade avvezze»²³⁷ e come tali impegnate nella scelta e nella lotta per l'affermazione del bene.

La mano diventa, quindi, organo e simbolo del riscatto dell'uomo dall'ozio e dalla pedanteria. Diventa strumento di progresso civile e di affermazione di nuovi valori incentrati nella razionalità, selezionati e difesi dalla libertà caratterizzante l'agire umano.

7. Sul tema della mano, dopo il *Cantus Circaeus* (1582) e lo *Spaccio de la bestia trionfante* (1584), Bruno ritorna nella *Cabala del cavallo pegaseo* (1585)²³⁸. Nell'arco di un triennio la sua riflessione su questo tema è progressiva e sempre più approfondita. Se nell'opera del 1582, della mano si considerava la doppia possibilità, quella di essere strumento di dominio negativo se attivata da un animo bestiale e positivo se guidata da un animo umano; e se nell'opera del 1584, veniva considerata riaccordata all'intelligenza e alla libertà di uomini impegnati nel combattere la pedanteria e l'ozio; in quella del 1585, laddove la polemica anticristiana raggiunge la punta più alta, è elevata a simbolo stesso della distin-

²³⁶ Ivi, p. 854.

²³⁷ G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, in Idem, *Dialoghi italiani*, cit., p. 730.

²³⁸ Sul rapporto tra *Spaccio de la bestia trionfante* e *Cabala del cavallo pegaseo*, cfr. M. Ciliberto, *Proposte per Bruno: sui rapporti tra Cabala e Spaccio*, in *Filosofia e storia della cultura. Studi in onore di Fulvio Tessitore*, a cura di G. Cacciatore, M. Martirano, E. Massimilla, voll. 3, Napoli 1997, vol. pp. 287-303.

zione della specie umana all'interno del genere animale, ed è considerata quale strumento creativo e operativo in grado di attivare l'intelligenza stessa e di darle adeguato sviluppo e realizzazione.

Di come la vita sensitiva e intellettiva si viene realizzando nei viventi secondo gradi e forme diversificati in forza della «diversità di complessioni e membri», vale a dire in forza della differente configurazione corporea, abbiamo già accennato all'inizio di questo discorso. In aggiunta a quanto già detto vale la pena di riportare un'ultima affermazione di Onorio. Questi, dopo aver precisato che «sopra tutti gli animali è un senso agente [...] ed uno intelletto agente [...] ed appresso son tanti sensi e tanti particolari intelletti passivi o possibili, quanti son soggetti», puntualizza che questi «sensi» e questi «intelletti» «sono secondo tanti specifici e numerali gradi di complessioni, quante sono le specifiche e numerali figure e complessioni di corpo»²³⁹. A seconda delle forme che assume la materia corporea, si sviluppano forme diverse di sensibilità e di intelligenza. Il *prius* nella sequenza delle forme del corpo e in quelle corrispondenti della sensibilità e della spiritualità è da considerare la corporeità con le sue differenti configurazioni. In tal modo, «dal punto di vista dell'uomo, si stringe un nesso organico fra corporeità, libertà, civiltà»²⁴⁰.

Quel che qui ancora mette conto di approfondire è il ruolo della *mano* e il suo rapporto con l'*ingegno* nella costruzione della civiltà. A Bruno interessa accentuare la curvatura naturalistica, praticistica, attivistica, creativa della sua antropologia. Gli interessa

²³⁹ G. Bruno, *Cabala del cavallo pegaseo*, in Idem, *Dialoghi italiani*, cit., p. 889.

²⁴⁰ M. Ciliberto, *Giordano Bruno*, cit., p. 163.

mettere nel giusto risalto il primato del corpo sulla mente e del *fare* sul *contemplare*. E ciò in linea con la migliore e più rappresentativa cultura umanistico-rinascimentale e in aperta polemica nei confronti della cultura cristiana, in particolare di quella riformata. Questa, magnificando l'ascolto e l'ubbidienza, rappresenta l'esaltazione dell'asinità e la negazione della civiltà. I suoi seguaci o sono asini o si trasformano in questo animale. In un passo della *Cabala*, Saulino osserva: «Fermàro i passi, piegàro o dimiserò le braccia, chiusero gli occhi, bandirò ogni propria attenzione e studio, riprovàro qualsivoglia uman pensiero, riniegàro ogni sentimento naturale: ed in fine si tennero asini. E quei che non erano, si trasformàro in questo animale: alzàro, distesero, acuminàro, ingrossàro e magnificorono l'orecchie; e tutte le potenze de l'anima riportorno e uniro nell'udire, con ascoltare solamente e credere [...] hanno inceppate le cinque dita in un'unghia, perché non potessero, come l'Adamo, stender le mani ad apprendere il frutto vietato dall'arbore della scienza, per cui venessero ad essere privi de frutti de l'arbore della vita»²⁴¹. L'uomo potrebbe essere dotato di un'intelligenza di grado ben superiore a quella che possiede, ma se per caso «le mani gli venesser trasformate in forma de doi piedi, rimanendogli tutto l'altro nel suo ordinario intiero» non sarebbe in grado di realizzare neppure uno degli elementi costituenti la grande e varia architettura della civiltà. Senza le mani, l'uomo non sarebbe il «trionfator veramente invito sopra l'altre specie»²⁴². Sarebbe come il serpente che pur «sapiantissimo tra tutte l'altre bestie de la terra

²⁴¹ G. Bruno, *Cabala del cavallo pegaseo*, in *Idem, Dialoghi italiani*, cit., p. 878.

²⁴² *Ivi*, p. 887.

[...] per penuria d'instrumenti gli viene ad essere inferiore»²⁴³.

La mano, in tutta la prima parte del secondo dialogo della *Cabala*, viene considerata come lo strumento capace di attivare e rendere efficace e produttivo il contenuto dell'intelligenza. Si qualifica come l'eccezionale e insostituibile strumento in grado di realizzare le città, le istituzioni sociali e politiche, le arti e tutto ciò che si rivela essenziale e utile per la vita civile degli uomini. A rafforzare questa convinzione è il passaggio con cui, di fatto, si conclude il ragionamento. Alla fine del lungo intervento di Onorio in cui è stato chiarito il rapporto tra forme del corpo e forme dell'intelletto, ed in cui è stato precisato ed esaltato il ruolo della *mano* nella costruzione della civiltà, Bruno afferma: «Tutto questo, se oculatamente guardi, si riferisce non tanto principalmente al dettato de l'ingegno, quanto a quello della mano, organo de gli organi»²⁴⁴.

Mano e mente, con quest'affermazione, non sono allineate in una sequenza orizzontale. Non sono messe su uno stesso piano. Sono considerate in una successione gerarchica. E la mano sembra occupare un posto più alto e svolgere un ruolo fondativo o, meglio, generativo rispetto all'intelletto. L'intelligenza e la sapienza umane sono completamente diverse da quelle di tutti gli altri animali. L'affermazione mosaica, riportata da Bruno, relativa al serpente «sapiantissimo tra tutte l'altre bestie»²⁴⁵, fa riferimento a forme di «intelletto» e di «sapienza» strettamente legate all'istinto naturale e da esso inesorabilmente condizionate. Forme che non hanno niente in comune con la sapienza e l'intelletto umani.

²⁴³ *Ivi*, p. 886.

²⁴⁴ *Ivi*, p. 887.

²⁴⁵ *Ivi*, p. 886.

Questi si sono potuti sviluppare in virtù della capacità dell'uomo di «poter operar secondo la natura ed ordinario, ma, ed oltre, fuor le leggi di quella»²⁴⁶. Hanno avuto origine e si sono affermati, cioè, grazie alla *libertà* che solo l'uomo conquista in virtù della capacità plasmatrice, trasformatrice e creatrice della mano. Se, dunque l'uomo riesce ad attivare quelle forme specifiche di intelletto e di sapienza è perché possiede la mano, e non viceversa, come voleva Aristotele. Con queste affermazioni, Bruno individua la mano e le attività pratico-tecnologiche a essa collegate come il vero motore della *renovatio*, «il fondamento primario della 'civiltà' e della 'libertà' dell'uomo»²⁴⁷ e, quindi, come lo strumento in grado di mettere fine al ciclo della decadenza.

8. Nel rivendicare alla mano la superiorità nella riattivazione del ciclo della rinascita e del rinnovamento della civiltà, Bruno, contro Aristotele, gli aristotelici e tutti gli «asini» e pedanti che preferiscono oziare e seguire il comando che viene loro soffiato nelle orecchie²⁴⁸, riprende una nota tesi sostenuta da Anassagora di Clazomenae e combattuta dallo Stagirita. Si ricollega ad una tradizione di pensiero assai lunga²⁴⁹. Anche alla base di

²⁴⁶ Cfr. G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, in Idem, *Dialoghi italiani*, cit., p. 732.

²⁴⁷ M. Ciliberto, *Giordano Bruno*, cit., p. 165.

²⁴⁸ Cfr. G. Bruno, *Cabala del cavallo pegaseo*, in Idem, *Dialoghi italiani*, cit., p. 878, dove si legge: «Cossi li nostri divi asini, privi del proprio sentimento ed affetto, vegnono ad intendere non altrimenti che come gli vien soffiato a l'orecchie dalle rivelazioni o de gli dei o de' vicarii loro».

²⁴⁹ Questa tradizione, che secondo le testimonianze antiche ha il suo cominciamento con la speculazione di Anassagora, si sostanzia anche della riflessione di autori cristiani come Arnobio. Nella sua polemica contro la cultura pagana, Arnobio punta a svalutare al massimo la 'dignità' umana per far risaltare l'incolmabile distanza che separa l'uomo da Dio. L'uomo è più vicino alle bestie che a Dio. E dalle bestie non

questa rivendicazione c'è, perciò, un'antica, «amputata» radice che ritorna e rinverdisce²⁵⁰. La testimonianza su Anassagora è dovuta proprio ad Aristotele. Questi nel *De partibus animalium* 687 a 7 (=DK 59 A 102), scrive: «Anassagora dice che l'uomo è il più sapiente dei viventi perché ha le mani - ma è ragionevole dire che ha le mani perché è il più sapiente. Le mani, in effetti, sono uno strumento e la natura, come un uomo sapiente, dà ogni cosa a chi può usarla». Alla base delle differenti tesi va individuato un differente modo di intendere la natura. Aristotele la percepisce finalisticamente organizzata. Ogni evento, perciò, è considerato come realizzantesi in vista di un fine. In questa ottica, le mani sono lo strumento di cui la natura fornisce l'uomo perché possa realizzare il fine della attivazione della sua intelligenza. Anassagora e, poi, Bruno la intendono, invece, biologisticamente organizzata. La natura si articola e si sviluppa secondo un processo evolutivo attivato dal suo stesso interno e produttore forme corporee diverse. Entrambi accentrano la loro attenzione sulla corporeità e sulle abilità attivate dalle diverse forme di essa. L'uomo proprio perché ha le mani che gli consentono

si differenzia tanto per l'eccellenza dell'intelletto quanto per il possesso, tutto fortuito e casuale, della *mano* (cfr. Arnobio, *Adversus nationes* II 16, 49-50; cfr. anche la nota di Ciliberto a commento del passo del dialogo secondo della *Cabala* in cui Bruno indica la mano come «organo degli organi», in G. Bruno, *Dialoghi filosofici italiani*, cit., p. 1328, nota 54).

²⁵⁰ Cfr. G. Bruno, *De l'infinito, universo e mondi*, in Idem, *Dialoghi italiani*, cit., pp. 497-498. Nel *Sigillus sigillorum* (O L, II 2, pp. 162-163), Bruno, richiama la distinzione fatta da Aristotele (Fisica 222b) tra il tempo «ignorantissimo» (*amathéstatos*), perché con il suo scorrere ogni cosa è cancellata dall'oblio, e il tempo «sapiantissimo» (*sophótatos*), perché nel tempo «tutto si indaga, si apprende, si ritrova; le opinioni cancellate ritornano in fama e ripullulano i rami recisi» (omnia quaeruntur, discuntur, inveniuntur, obliterata recalescunt praecisaque repullulant); il corsivo è mio, la traduzione è tratta da G. Bruno, *Le ombre delle idee. Il canto di Circe. Il sigillo dei sigilli*, cit., p. 350.

di agire sulla natura e di modificarla, riesce in parte ad affrancarsi dal determinismo puramente meccanicistico e biologistico e conquista all'interno della natura un suo spazio di libertà decisionale e progettuale, sviluppa, cioè, l'intelletto e la sapienza. L'attenzione di Anassagora per la mano, il considerarla all'origine dello sviluppo della spiritualità del soggetto e della costruzione della civiltà testimoniano anche l'attenzione che lo scienziato-filosofo prestava per le nuove tecnologie che venivano affermandosi nell'Atene del V secolo a. C. L'affermazione di nuove figure sociali legate alla tecnica e al rinnovamento del sapere, ovviamente portava a una diversa distribuzione delle ricchezze e al rimescolamento della geografia sociale dell'Atene periclea. Contro l'immobilismo dell'Atene aristocratica, legata alla rendita fondiaria e rivendicante la fissità dei valori fondati sull'autorità della tradizione, si venivano affermando un moto di rinnovamento sollecitato dai nuovi saperi, fondati sulle tecniche, e una nuova classe sociale, quella dei *technitai*.

Bruno, nell'età moderna, dopo Anassagora e prima di Federico Engels, è l'unico filosofo a prestare tanta attenzione alla corporeità e al suo primato all'interno del processo di evoluzione e di sviluppo della specie umana e della sua civiltà. Federico Engels, nella *Dialettica della natura* non cita Anassagora e neppure Bruno²⁵¹ a sostegno della propria tesi sulla centralità della mano nello sviluppo della struttura corporea dell'uomo, nel rapporto di questi con la natura e nella nascita e progresso del sapere e del processo di civilizzazione. Ma ne recupera la lezione e la sviluppa. Come per Anassagora e per Bruno, anche per Engels, la formazione della

²⁵¹ Nel corso del volume, Bruno è citato soltanto due volte ed entrambe le volte come martire dell'intolleranza dei cattolici, cfr. F. Engels, *Dialettica della natura*, a cura di L. Lombardo Radice, Roma 1978, pp. 39, 207.

mano, la differenziazione di questa dal piede, segna, nel bene e nel male, l'avvio della grande avventura dell'uomo all'interno della natura e tra gli altri viventi. Con la comparsa della mano e con l'acquisizione della stazione eretta, per il filosofo tedesco, «furono poste le basi per lo sviluppo del linguaggio articolato e per il poderoso perfezionamento del cervello, che da allora in poi ha fatto divenire invalicabile l'abisso esistente fra l'uomo e la scimmia». «La specializzazione della mano – continua Engels – significa *lo strumento*: e strumento significa l'attività umana specifica, la reazione trasformatrice dell'uomo sulla natura, la produzione»²⁵². Per Bruno, con la capacità manipolativa e trasformatrice della mano e con l'acquisita dattilità e capacità immaginativa della mente, l'uomo era diventato «dio de la terra». Per Engels, «per l'azione congiunta della mano, degli organi vocali e del cervello, che esercitò la sua influenza non soltanto su ogni singolo individuo, ma anche sulla società, gli uomini divennero capaci di compiere operazioni sempre più complicate, di proporsi mete sempre più elevate e di raggiungerle»²⁵³.

Bruno si trova, o crede di trovarsi, a uno degli snodi della storia, a un punto in cui la «ruota del tempo» sta per attivare un nuovo ciclo di civiltà, sta per portare la luce laddove regnavano le tenebre. E legge gli indizi del nuovo che viene affermandosi nelle dottrine di filosofi-scienziati quali Alberto Magno, gli antichi maestri francescani di Oxford, il «divino» Cusano e Copernico, nelle dottrine, cioè, di quanti preferiscono apprendere dalla natura stessa e dalla esperienza piuttosto che dalla tradizione e dalle parole di antichi maestri. E vede nelle tecniche, e nella mano che ne è il simbolo, lo strumento

²⁵² *Ivi*, p. 49, anche per la citazione precedente.

²⁵³ *Ivi*, p. 190.

privilegiato e primario per dar corso a una nuova *mutazione*, a una *renovatio* in grado di attivare un nuovo ciclo di civiltà.

Contro gli *angeli nocentes*, gli *angeli perniciosi*, rappresentati dagli asini cristiani, esaltatori della tradizione, del principio di autorità, della supremazia dell'udire sul fare, dell'ozio sulla creatività operativa, Bruno esalta i portatori del nuovo sapere, che spregiano la tradizione superstiziosa e autoritaria e le preferiscono la ricerca, l'osservazione, la sperimentazione, l'azione secondo e oltre le leggi della natura. Contro i difensori delle tenebre, esalta i *Mercuri*, gli angeli della luce. Contro il misticismo rappresentato da «quel rapto, profondo e contemplativo Areopagita» che, «scrivendo a Caio, afferma che la ignoranza è una perfettissima scienza»²⁷⁴, contro gli «academici, e più propriamente sceptici o ver effettici», prigionieri del convincimento secondo cui «nulla si può determinare, perché nulla si conosce» e che ritengono, perciò, sia preferibile tacere piuttosto che parlare, contro gli «archisapienti» seguaci di Pirrone sostenitori della tesi secondo cui neppure questa affermazione è possibile²⁷⁵, contro il «dotto Agostino» che «nelli suoi *Soliloquii* testimifica che la ignoranza più tosto che la scienza ne conduce a Dio, e la scienza più tosto che l'ignoranza ne mette in perdizione»²⁷⁶, Bruno esalta gli intraprendenti, coloro che si oppongono ai comandi provenienti dall'esterno, che non

²⁷⁴ G. Bruno, *Cabala del cavallo pegaseo*, in Idem, *Dialoghi italiani*, cit., p. 879.

²⁷⁵ Cfr. *ivi*, pp. 901-905; su ciò cfr. M. Ciliberto, *Proposte per Bruno: sui rapporti tra Cabala e Spaccio*, cit., p. 301; sui rapporti tra Cabala e Spaccio cfr. anche N. Badaloni, *Introduzione a G. Bruno, Cabala del cavallo pegaseo con l'aggiunta dell'asino cilienico*, Palermo 1992, in particolare pp. 9-10.

²⁷⁶ Cfr. G. Bruno, *Cabala del cavallo pegaseo*, in Idem, *Dialoghi italiani*, cit., p. 880.

fanno consistere la virtù nell'obbedienza e nell'ascolto. Esalta Adamo, personaggio ripreso dalla cultura ebraico-cristiana, che, disobbedendo a Dio, stende le mani per cogliere il frutto vietato dell'albero del sapere, e Prometeo, ripreso dalla cultura greco-classica, che stende «le mani a suffurar [rubare] il fuoco di Giove, per accendere il lume nella potenza razionale»²⁷⁷. Adamo e Prometeo non sono esaltati perché si oppongono ai comandi del Dio cristiano, il primo, degli dèi pagani, il secondo. Ma perché entrambi sono iniziatori della civiltà. Rappresentano la metafora di quell'avventura creativa tipicamente umana che ha consentito agli uomini di staccarsi dal genere animale e di caratterizzarsi come specie particolare e superiore all'interno del complesso mondo dei viventi. Adamo, stendendo la mano e cogliendo il frutto proibito dall'albero del sapere, ha avviato il processo della ricerca, ha attivato la *curiosità*, ha acceso la luce della creatività umana, produttrice di tutte le conquiste intellettuali. Ha messo in moto quel complesso meccanismo della vita spirituale, produttore di conoscenze scientifiche e di valori morali. Ha promosso la prima formazione del mondo del *sapere*. Prometeo, da parte sua, rubando il fuoco agli dèi e rega-

²⁷⁷ *Ivi*, p. 878. Prometeo da Bruno è considerato (quasi) sempre in chiave positiva. Nello *Spaccio de la bestia trionfante*, in G. Bruno, *Dialoghi italiani*, cit., p. 816, Prometeo è considerato «audace e curioso [...] troppo affezionato a gli uomini, quali voleva che per privilegio e prerogativa de l'immortalitate ne fussero a fatto simili ed uguali». Nel *De imaginum compositione* (O L, II 3, p. 102), Bruno scrive: «Similis ratio est in iis quae de Prometheo referuntur, qui luteo figmento lucem atque ignem, id est scientiam et artes, ad humanae vitae emolumentum dicitur Iovi suffuratus, eque caelo ad terras eduxisse». La stessa immagine è presentata nel *Cantus Circaeus* (O L, II 1, p. 216). Cfr. anche *Lampas triginta statuarum* (O L, III, p. 75-76) e il *Sigillus sigillorum* (O L, II 2, p. 162), unico luogo, questo, in cui Prometeo viene considerato negativamente per non aver riservato soltanto ai meritevoli il dono del fuoco, ma per averlo offerto indistintamente «dignis et indignis», a meritevoli e non.

landolo agli uomini, ha consentito loro di fondere i metalli e di cuocere il cibo. Li ha messi nella condizione di staccarsi dalla ordinarietà dell'agire *naturale*, condizionante il mondo animale, e di inventare la straordinarietà dell'operare *artificiale*, caratterizzante il mondo umano. Ha favorito la nascita delle tecniche e delle arti. Ha gettato le premesse per l'affermarsi di attività inscrivibili all'interno della categoria dell'operosità, del *fare* creativo.

Agli occhi di Bruno, Adamo e Prometeo sono gli eroi che hanno conquistato per l'uomo l'autonomia del pensare e la capacità di agire oltre che dentro le leggi della natura anche sopra di esse. Sono essi che hanno consentito all'uomo di prendere posizione *nel* mondo *contro* il mondo considerato nella sua assoluta datità al fine dar vita al *suo* mondo, il mondo storico-umano: il mondo in cui la natura è educata dall'intelligenza e dalla mano dell'uomo, è umanizzata ed è, nella sua *naturalità*, integrata e superata dall'*artificio*, dal prodotto della *poiesis*, dalla immaginazione realizzatrice e innovatrice dell'uomo. Adamo e Prometeo sono gli *eroi* che hanno permesso all'uomo di diventare il «dio de la terra».

APPENDI

ANIELLO MONTANO ha insegnato Storia e filosofia nell'Università di Genova dal 1981 al 1991. Attualmente insegna Storia della filosofia nell'Università di Salerno.

Si è interessato di filosofia antica con saggi su Eraclito, Parmenide, Democrito, Gorgia, Platone e sui rapporti tra magia e sapere scientifico-filosofico nel V secolo a.C. È autore di volumi *Le filosofie moderne*, vol. II della *Storia della filosofia* (Il Tripode, Napoli 1981) e *La filosofia moderna attraverso i testi* (Ersu, Genova 1989). Ha pubblicato saggi su Montaigne, Bruno, sull'intreccio magia-scienza nel Rinascimento, su Hobbes e Spinoza, su Vico, Hegel, sul marxismo, su liberismo e liberalismo, su Rosmini, su Pietro Siciliani, su Filippo Masci, su Giuseppe Rensi e altri autori Novecento. Ha tradotto, introdotto e commentato opere di Hobbes (*Logica Antropologica*, Loffredo, Napoli 1988) e di Spinoza (*Trattato politico*, Il Tripode, Napoli 1992). Ha curato la ristampa del saggio su Spinoza di Giuseppe Rensi (Guerini & Associati, Milano 1993). Ha pubblicato su Sartre tre volumi: *Sartre. Le tensioni inquiete della coscienza* (Il Tripode, Napoli 1984), *Note sartriane per una morale* (Il Tripode, Napoli 1984), *Il disincanto della modernità. Saggi su Sartre* (La città del sole, Napoli 1994) e alcuni saggi. Ha curato con Giovanni Invitto, gli atti del Convegno internazionale tenuto a Genova e a Lecce su *Scritti postumi di Sartre* (Marietti, Genova 1993). Gli ultimi suoi volumi sono *Storia della convenzione. Vico contra Hobbes* (La città del sole, Napoli 1996) e *La proposta di Niccolò Valletta nel dibattito settecentesco sulla natura* (La città del sole, Napoli 1999).