

Stefano Ulliana

*Il **De umbris idearum*** **di Giordano Bruno**

Commento integrale



$$\frac{A_{II}}{III}$$

Stefano Ulliana

Il *De umbris idearum*
di Giordano Bruno

Commento integrale



Copyright © MMV
ARACNE EDITRICE S.r.l.

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

00173 Roma
via Raffaele Garofalo, 133 A/B
(06) 93781065

ISBN 88-548-0226-3

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

I edizione: settembre 2005

Indice

Presentazione	7
----------------------------	----------

Capitolo I **Contestualizzazione culturale della posizione filosofica bruniana**

Elementi storici e teorici	9
Struttura della cifra	12
Materiazione della cifra	17
Idea della cifra	18
Realtà della cifra	19
L'individuazione	19
L'immagine-soggetto e la libertà	21

Capitolo II **Il *De umbris idearum* bruniano**

Introduzione	23
Analisi del <i>De umbris idearum</i>	26
<i>La distinzione fra Intenzioni delle ombre e Concetti delle idee</i> ..	27
<i>La genesi e la libertà: i Concetti delle idee</i>	31
<i>La fusione di Intelletto e Volontà: l'Ars memoriae</i>	35
<i>Nell'Ars memoriae: il soggetto primo</i>	37
<i>All'Ars memoriae: l'aggetto</i>	40
<i>L'Ars memoriae, di per se stessa: l'organo</i>	42
<i>La trasformazione della necessità in libertà</i>	46
1. Gli elementi primi. La presenza e il movimento	48
2. Gli elementi secondi. La sottrazione e la moltiplicazione	
L'unitotalità inapparente	50

<i>L'alterazione</i>	54
<i>L'interno circolo dialettico</i>	54
<i>La libertà e le liberazioni</i>	55
<i>Il rapporto Amore–Giustizia</i>	56

Piccola bibliografia bruniana

Testi di riferimento	61
<i>Corpus</i> degli scritti bruniani in formato elettronico	63
Alcune opere singole, volumi, saggi consultabili sull'argomento	63
Articoli tratti da riviste	66

Presentazione

Il commento, che viene qui presentato, al testo che Giordano Bruno pubblicò a Parigi nel 1582 con il titolo di *De umbris idearum*, vuole essere il primo contributo dell'autore allo studio, all'indagine e alla presentazione analitica dei principali testi bruniani rimasti a nostra disposizione. Il progetto editoriale qui iniziato si svilupperà successivamente con la presentazione dell'analisi e commento del *Cantus Circaeus*, per procedere oltre ancora con la considerazione analitica della commedia filosofica *Candelaio* e continuare con la realizzazione dei commenti alle prime opere latine fatte pubblicare da Giordano Bruno al suo primo arrivo in terra inglese (*Explicatio triginta sigillorum*, *Sigillus sigillorum*, 1583).

Questo lavoro di interpretazione cercherà poi di decifrare la struttura unitaria e profonda dei *Dialoghi Italiani* — *La cena de le Ceneri*; *De la Causa, Principio e Uno*; *De l'Infinito, Universo e mondi*; *Spaccio de la Bestia trionfante* (1584); *Cabala del Cavallo pegaseo*; *De gl'Eroici furori* (1585) — per dedicarsi successivamente alla selezione di alcuni testi bruniani in latino, quali i *Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus peripateticos* (1586), la *Lampas triginta statuarum* (1587), gli *Articuli centum et sexaginta adversus huius tempestatis mathematicos atque philosophos* (1588), alcune delle cosiddette «opere magiche» — *De magia*, *De rerum principiis et elementis et causis* (1589) — e i «poemi francofortesi», *De triplici minimo et mensura*; *De monade, numero et figura*; *De innumerabilibus, immenso et infigurabili* (1590). Chiuderà questo progettato panorama editoriale la serie degli ultimi testi bruniani in latino: *De imaginum, signorum et idearum compositione* (1591); *Praelectiones geometricae* (1591); *Ars deformationum* (1591) e la *Summa terminorum metaphysicorum* (1595).

La pura e semplice elencazione di questi testi indica facilmente la difficoltà e la prolungata laboriosità richieste da questo progetto editoriale. Al lettore la pazienza e la generosità della sua accoglienza.

Capitolo I

Contestualizzazione culturale della posizione filosofica bruniana

Elementi storici e teorici

Nella premessa al suo saggio su *Arte e alchimia* Maurizio Calvesi definisce l'alchimia «scienza *immaginaria* [...] nel senso che mette a fuoco procedimenti dell'immaginazione, registrando impulsi ideali e tensioni liberatorie della psiche».¹

Il luogo aureo dell'apparente sospensione della realtà (con le sue necessità) che tale definizione indica e realizza sembra ricostituire l'universo della riconciliazione, dare luogo e atto al ristabilimento di un'unità ideale interrotta, precedentemente scissa per capi opposti e così frantumata e frantumata. Pare in tal modo così ricomparire all'intelletto e alla ragione umana — alla sua mente immaginale — il luogo della possibile e necessaria ricomposizione fra l'interiore aspirazione alla giustizia e la sua concretizzazione terrena. La “trasformazione creativa”² che tale sospensione attua, mantiene in continuo movimento la riflessione attraverso il termine della perfezione.

Questa è dunque quell'idealità dalla quale sembra elongarsi l'opera conoscitiva e fabril dell'uomo, tesa a ricostituire quello sfondo di obbiettivazione e subiettivazione che pare originare il tema di una celeberrima composizione artistica di Albrecht Dürer, utilizzata dallo stesso Maurizio Calvesi quale termine di riferimento quasi archetipico: *Melencolia I* (1514).

¹ M. Calvesi (a cura di), *Arte e alchimia*, «Art Dossier», luglio–agosto 1986, con saggi di M. Calvesi e M. Gabriele, Giunti Barbèra, Firenze 1986.

² Ivi, p. 6.

Qui lo slancio materico, apparentemente privo all'inizio di luce e di chiara tendenzialità, viene fatto emergere verso il suo fine di perfetta riproduzione della grazia divina, grazie all'intervento magico e religiosamente salvifico dell'*artista*, ovvero di colui che è capace di riconoscere la necessità e le possibilità dell'azione creativa. E che quindi è capace di predisporre la materia nella sua stessa futura rimodulazione. In ciò l'artista tende dunque a dimostrarsi quale *profeta e astrologo*.

L'astrologia deve infatti essere qui intesa nella sua valenza allegorica, di riconoscimento del procedere superiore della determinazione. Essa deve dare concretezza all'idea che, nel rapporto fra gli opposti (raffigurati tradizionalmente dalle immagini del Sole e della Luna), lo schermo stellare costituisca l'orizzonte dell'individuazione generale, che dunque precede onto-logicamente la comparsa della fissazione particolare e concreta, ordinata, assegnata ai diversi pianeti.³ Questi ultimi dovevano quindi offrire espressione puntuale all'incontro fra materia e anima nel cosmo, enucleando dall'interno di questo incontro un'immagine di propensione, capace di esibire conclusività a quella posizione divina che per altro e opposto verso segnala e indica l'inizio, l'origine celeste: infatti, se lo schermo stellare costituisce in un certo senso lo sfondo al quale applicare e agganciare la totalità dei movimenti apparenti e delle triangolazioni celesti, indipendentemente e oltre la loro fissazione esso viene immaginativamente retroflesso — con un balzo all'indietro dell'immaginazione — secondo la necessità che lega questo luogo universale alla profonda e misteriosa volontà divina.

Se in epoca medievale questo rapporto di soggezione si concretizzava in maniera pressoché immediata nella convergenza assoluta stabilita dai doveri prefigurati dalla teologia e dalla dottrina cristiana, in epoca umanistica questa mediazione sembra, prima di tutto, trovare uno spazio e un'espressione quasi svincolata da una ferrea e restrittiva determinazione, per ricercare successivamente elevatezza di ruoli e di prospettive. Il mondo ideale in tal modo quasi resuscitato e aperto — e la ripresa della concezione neoplatonica ne è la conferma storiografica — sospeso tra le caratteristiche della propria grandezza e della propria

³ Questa fissazione corrisponde a ciò che in astrologia viene definito tramite la *casa zodiacale* del pianeta considerato. La serie delle *case celesti* è la seguente: Sole in Leone, Luna in Cancro, Mercurio in Vergine e Gemelli, Venere in Bilancia e Toro, Marte in Scorpione e Ariete, Giove in Sagittario e Pesci, Saturno in Capricorno e Acquario. G. Mori (a cura di), *Arte e astrologia*, «Art Dossier», febbraio 1987, Giunti Barbèra, Firenze 1987, p. 24.

sublimità, diventa in epoca rinascimentale un *organo* che viene continuamente riflesso nella e dalla disposizione universale.⁴

⁴ Ivi. Gioia Mori ricorda gli inizi della penetrazione iconologica araba nella tradizione astrologica occidentale, attraverso la traduzione dell'*Introductorum majus* di Albumasar, ad opera di Pietro d'Abano (1293 d.C.) [p. 21]. Quindi prospetta la ripresa tre-quattrocentesca della rappresentazione iconografica classica dei *Trionfi planetari* [pp. 22–23]. Prosegue illustrando successivamente la riscoperta della funzione ciclica, rappresentata dalle raffigurazioni (d'origine egizia) dei *decani*. Raffigurazioni presenti nel ciclo parietale di Palazzo Schifanoia (Ferrara) [pp. 29–30]. L'unità riflessiva presente nella composizione organica delle attività umane viene successivamente rilevata nelle raffigurazioni eseguite da Bernardino Betti (Pinturicchio) nella Sala delle Sibille (Appartamento Borgia; Roma, 1492–1493) [pp. 32–33]. Essa viene poi riportata al suo senso e significato cristiano nelle raffigurazioni presenti nella Volta della Cappella Chigi (nella chiesa di Santa Maria del Popolo, a Roma), ideate da Raffaello Sanzio (1516) [pp. 38–39]. La semplicità della composizione viene poi di nuovo arricchita e sconvolta dal prevalere dell'intento erudito e narrativo (cicli astrologici dipinti a Mantova tra il 1517 e 1527) [pp. 42–45]. Questo intento riapriva l'ispirazione artistica verso contenuti paganescenti, dichiaratamente neutralizzati. Forse sotto l'influenza normalizzatrice del concilio tridentino l'intento allegorico sembra tendere a stemperarsi nella rappresentazione *normale* del succedersi delle stagioni e del giorno e della notte, con l'accentuazione di uno stile naturalistico (raffigurazioni presenti nel grotto delle Quattro Stagioni o del Ninfeo a Villa Giulia in Roma, negli anni intorno alla metà del XVI secolo) [pp. 47–48]. L'auspicato *primato fiorentino* (Cosimo I e Francesco I de' Medici) poteva in qualche modo controbilanciare quest'influenza, mantenendo viva e presente la figuratività allegorica, chiusa però contemporaneamente nella morsa della celebrazione dinastica. In questo contesto, alla tradizionale rappresentazione artistica della superiore forma determinatrice attraverso l'azione congiunta Zodiaco–Pianeti si unisce una particolare disposizione contemporaneamente materializzante e animante, il cui schema è forse ricavato dalla letteratura degli emblemi e delle imprese (Paolo Giovio, *Dialogo delle imprese militari et amorose*, 1559), mentre la sua concretizzazione doveva invece risentire dell'influenza di testi alchemici ben precisati (*Picatrix*, 1047–51; Paracelso, *De sigillis duodecim signorum et secretis illorum*, 1589–91) [pp. 49–53]. Gioia Mori ricorda quindi l'esasperato concettualismo dell'arte manierista, ispirata dalle raccolte erudite di tutte le possibili simbolizzazioni, classiche e moderne (G. Giraldi, *De Deis gentilium varia et multiplex historia*, 1548; N. Conti, *Mithologiae sive explicationum fabularum libri decem*, 1551; G.P. Valeriano, *Hieroglyphica*, 1556; V. Cartari, *Le imagini de i dei de gli antichi*, 1566; Cesare Ripa, *Iconologia*) [p. 54]. Rammenta infine la tendenza a fondere la visione astrologica e la disposizione alchemica nella somma pacificazione costituita dalla sapienza divina (Paolo Veronese, Soffitto della Sala dell'Olimpo. Maser, Villa Barbaro. 1559–1561) [*ibidem*]. La curatrice del dossier conclude la sua trattazione storico-critica, rilevando quella che forse è una trasformazione in senso astronomico (influenza copernicana?) delle raffigurazioni artistiche (Jacopo Zucchi, Volta della Sala delle Stagioni. Palazzo Firenze, Roma. 1574–1575. Antonio Vanosino da Varese, Volta della Sala del Mappamondo. Palazzo Farnese, Caprarola. 1573. Sala Bologna in Vaticano, 1573–1575) [pp. 54–60].

In epoca rinascimentale nella persona dell'artista dunque coabitavano e si intrecciavano saldamente e profondamente diverse figure e funzioni: essa doveva rendere la presenza di una processualità nascosta e latente, ad un tempo soprannaturale e naturale. Soprannaturale nell'infinito grado delle sue potenzialità, nell'idealità costituita dalla libertà assoluta; naturale nell'accostamento continuamente riproposto attraverso una rinnovata — quando non rivoluzionata — cifra razionale.

Struttura della cifra

Il titolo dell'incisione al bulino realizzata da Albrecht Dürer nel 1514, *Melencolia I*, vuole alludere a uno dei quattro *umori* e *temperamenti* presenti nella codificazione classica della fisiologia e psicologia rinascimentali: l'umore *malinconico* — insieme a quello *flemmatico*, *collerico* e *sanguigno* — costituirebbe l'organicità totale delle influenze capaci di regolare la corporeità e la psicologia dell'uomo.⁵

Concordando con l'opinione dello stesso Maurizio Calvesi,⁶ si può forse affermare che la raffigurazione düreriana intenda rappresentare l'inizio di un movimento o processo di trasformazione, comunque destinato a una sublimità e grandezza di perseguimenti e realizzazioni. Si può conseguentemente proporre che questa processualità segua un ben preciso andamento, nascostamente ma emblematicamente indicato da una parte ben precisata della composizione, secondo uno stile sineddochico caro alla tradizione simbolica e allegorica rinascimentale. La parte che svolge questa funzione di svelamento eminente è il *quadrato magico*,⁷ posto nell'incisione a destra, in alto (Figura 1).

⁵ M. Calvesi, *op. cit.*, p. 12.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Maurizio Calvesi così definisce la funzione del *quadrato magico* nell'incisione düreriana: «Ma lo è [l'annuncio del felice sviluppo dell'operazione alchemica] anche il “quadrato magico” che, al riscontro delle tavole cabalistiche dell'epoca, si può riconoscere come un “quadrato di Giove”. Sommando i numeri in ogni direzione (orizzontale, verticale o diagonale) si ottiene sempre trentaquattro. Come nell'iride i vari colori sono composti nell'unità, così i diversi numeri confluiscono nell'unità o uguaglianza della stessa cifra magica», *ivi*, p. 16. Una definizione equivalente, ma generale, del *quadrato magico* viene resa da Enrico Gamba nell'articolo *Il fascino dei quadrati magici*, nella rubrica “L'angolo matematico”. «Le Scienze», n. 336 (agosto 1996), pp. 92–95. Così scrive Gamba: «Più in generale, un quadrato magico è una scacchiera, di n caselle per lato, contenente tutti i numeri naturali da 1 a n^2 , disposti in



Figura 1
Melencolia I

maniera tale che la somma dei numeri delle singole colonne, righe e diagonali del quadrato dia sempre la stessa costante. [...] La costante dipende dall'ordine del quadrato, ossia dal valore di n : la somma degli n^2 numeri $1 + 2 + 3 + \dots + n^2 = [n^2(n^2 + 1)]/2$ va a ripartirsi per le n righe o colonne; pertanto la costante vale $[n(n^2 + 1)]/2$. P. 92. Enrico Gamba delinea rapidamente la storia, l'origine e l'evoluzione di queste forme geometrico-aritmetiche: dalla loro prima presenza in Cina nel XXIII secolo a.C.

È opportuno ora concentrare l'attenzione su questa parte della raffigurazione, per metterne in evidenza quella che, a mio parere, è la sua strutturazione dinamica latente, nell'intento di decodificarne la chiave segreta (Figura 2).



Figura 2
Il quadrato magico

alla loro prima comparsa in Occidente con il cosiddetto *Sator* o “latercolo pompeiano”; dalla loro riaffermazione trecentesca ad opera del bizantino Emanuele Moscopulos alla loro codificazione ad opera di Luca Pacioli (*De viribus quantitatis*). Gamba ricorda poi come nel Cinquecento i quadrati magici, insieme ai solidi geometrici di tradizione platonica, perdano la loro valenza simbolica per acquisirne invece una semplicemente operativa (organico-combinatoria). È in Francia all'inizio del Seicento che i quadrati magici sembrano vivere una seconda giovinezza: la pubblicazione nel 1621 ad opera di Gaspar Bachet de Méziriac del testo di Diofanto intitolato *Arithmetica libri sex* induce una rapida espansione delle teorie sui numeri ed, in particolare, sulle modalità costruttive dei quadrati magici. Se ne occupano Bernard Frenicle de Bessy (*Des carrés magiques*, 1693), Pierre de Fermat, Antonine Arnaud (*Nouveaux éléments de geometrie*, 1667), Jean Prestet (*Nouveaux éléments de mathématiques*, 1689) e Jean Ozanam (*Récréations mathématiques et physiques*, 1694). L'800 ed il '900, ricorda sempre Gamba, vedono la prosecuzione delle ricerche intorno alla teoria dei quadrati magici soprattutto in ambito francese ed anglosassone: Violle pubblica nel 1837-38 a Parigi tre volumi, intitolati *Traité complet des carrés magiques*; Rouse Ball a Londra nel 1893 cura l'edizione del testo intitolato *Mathematical Creations and Problems*. L'autore dell'articolo menziona quindi come, di fronte ai tentativi di scoperta di un metodo per la costruzione di un quadrato magico di un qualsivoglia ordine, le ricerche attuali (1973) abbiano stabilito solamente il numero dei quadrati di ordine 5: 275.305.224 (uno solo è il quadrato di ordine 3, 880 quelli di ordine 4).

Credo si possa sovrapporre, alla figura così raccolta, una schematizzazione che ne sveli l'interno meccanismo di composizione. Pongo di seguito la rappresentazione totale di quest'articolazione, per spiegarne poi, passo passo, le modalità costruttive (Figura 3).

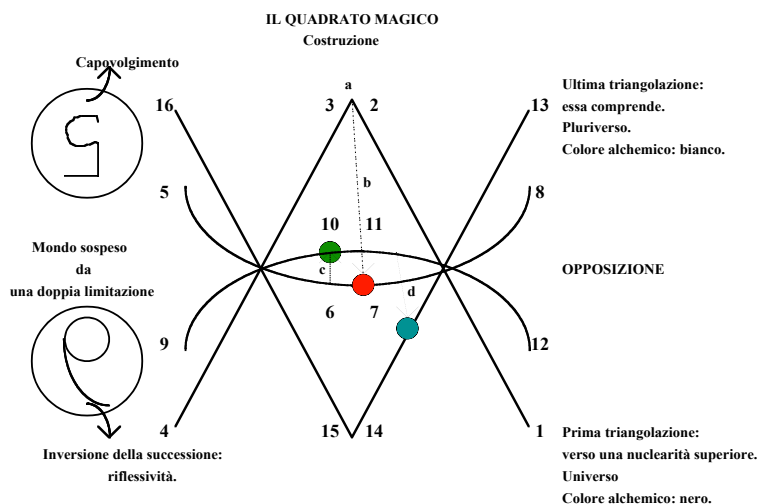


Figura 3

Di fronte al cosiddetto *quadrato magico* la domanda che ne investe la spiegazione si traduce immediatamente in quella che ne richiede la modalità costruttiva: come viene dunque costruito il *quadrato magico*?

Ho creduto bene di dover seguire lo svolgimento dei numeri, dall'1 al 16, tracciando contemporaneamente una successione di segmentazioni che, mano a mano che si veniva delineando, sembrava predisporre una serie ben scandita di operazioni.

anzi tutto la figura della prima triangolazione. Essa unisce i numeri 1, 2, 3 e 4, sembrando indicare un punto lontano, appena oltre il limite superiore dello stesso quadrato. Ho pensato che essa volesse rappresentare qualcosa che potremmo definire come l'*informe prima*, l'indeterminatezza più elevata.⁸ Ciò che, secondo l'in-

⁸ In un'opera pubblicata a Wittenberg nel 1587, la *Lampas triginta statuarum*,

interpretazione di Maurizio Calvesi, costituisce il tema dell'incisione düreriana: il ricordo dell'assenza della forma e l'implicato desiderio nostalgico di essa.

È in questo desiderio che si attua il coglimento del limite superiore: esso sembra realizzare quello slancio che costituisce lo sfondo di unità dei pensieri e delle azioni umane: l'universalità della formazione superiore.

Nello spazio così aperto⁹ il tempo della ricerca sembra correre a ritroso, capovolgendo il senso e la direzione della successione lineare dei fenomeni. La flessione e conversione che qui sembra realizzarsi mi pare sia raffigurata dall'insieme costituito dalla doppia linea curva che unisce i numeri 5, 6, 7, 8 e 9, 10, 11, 12. Con l'avvertenza particolare, mostrata quasi come indicazione segreta, della disposizione invertita del numero 9: questo numero infatti compare nel *quadrato magico* disposto come ruotato attorno al suo asse verticale. A indicare appunto la necessità di invertire la successione *normale* (da sinistra a destra), mostrando così primamente la forma della riflessività. Il capovolgimento è poi meravigliosamente indicato dalla disposizione, appunto capovolta, del numero 5.

Che questa riflessività sia però effettivamente originaria lo impone la seconda e apparentemente ultima triangolazione: quella che unisce i numeri 13, 14, 15 e 16. Questa credo stia a rappresentare la comprensione divina, all'interno della quale compaiono i due termini dell'Inizio e del Fine: in questo modo lo schema riesce a dare traccia dell'unione perfetta nello *Spirito* — secondo il linguaggio teologico dottrinale — del *Padre* e del *Figlio*.

Così, allo stesso modo, i colori che vengono assegnati, rispettivamente, al primo comparire della riflessività (il verde) e alla distinzione

Giordano Bruno ripropone il concetto e la prassi articolate di una duplice e intrecciata triade (chiara-scura). Alle figure teologiche tradizionali — ma rivoluzionate — del *Padre*, dello *Spirito* e del *Figlio* accosta infatti le loro *controfigure* oscure: *Chaos*, *Orco* e *Notte*. In una disposizione che — arricchita dalle riflessioni e argomentazioni sul concetto e la prassi dell'infinito, sviluppate nel corso dei *Dialoghi Italiani* — sembra ripetere le acquisizioni teoretiche presenti sin dalle sue prime opere in latino.

⁹ Nell'incisione düreriana sono raffigurati oggetti (il poliedro), strumenti (il compasso) e finalità (la sfera) geometriche. Bruno sembra articolare razionalmente un processo fondativo simile nei testi stampati a Francoforte nel 1590: *De triplici minimo et mensura ad trium speculativarum scientiarum et multarum activarum artium principia libri quinque*; *De monade, numero et figura liber consequens quinque De minimo magno*; *De innumerabilibus, immenso et infigurabili, seu De universo et mundis libri octo*.

nella sua originarietà e perfezione unitaria (il rosso e il blu) vogliono richiamare quei colori *alchemici* che, insieme all'opposizione raffigurata dal nero e dal bianco, lo stesso Maurizio Calvesi riporta come organismo totale della verbalizzazione poetica rimbaudiana.¹⁰

In questo modo sembra compiersi con successo il tentativo di ritrovare nel procedimento alchemico un'*onto-logica*¹¹ nascosta, sotterranea: la cifra allegorica di un'articolazione razionale, continuamente riempibile dalle apparenti determinazioni dell'esperienza.

Materiazione della cifra

Nell'apparente aggiunta ermeneutica della sistematica rappresentatività essenziale degli elementi cosmologici classici (terra, acqua, aria, fuoco, etere) e nell'implicita tensione di possibilità che muove l'animo universale alla realizzazione ipostatica della triade metafisica, discorre la relazione che vuole ciò che intende, e così sembra raddoppiarsi e dividersi nel proprio sforzo di continuo autosuperamento.

Nel duplice e reciproco proporzionamento che compare fra il limite superiore e quello inferiore, si slancia quella sutura che apparentemente pare portare in sé la divisione e l'accostamento: il monito quasi presocratico che la molteplicità delle determinazioni superiori e divine coincida con l'univocità delle loro aspirazioni inferiori. In quest'incontro sembra allora coagularsi la tensione per la predisposizione di una formalità universale e, nello stesso tempo, la sua apparente materiazione (inferiore e superiore).

Nessuna coazione a ripetere strutture atomiche organicamente predisposte e interrelate, quanto piuttosto la libertà di accogliere e modificare le determinazioni apparenti, sembra contraddistinguere questa posizione. Nessuna ciclicità uniforme dunque, pare esprimere la sua essenzialità, quanto piuttosto la possibilità d'una creazione continua.¹²

Di fronte all'impossibilità di fossilizzare un'unica sistemazione analogica sta così la possibilità di fruire di una molteplicità virtualmente illimitata di orizzonti (*mondi*), in un'esplosione infinita del desiderio animante e realizzante (nell'immaginazione). L'intensione e l'intensità di questo desiderio vitalizzante costituiscono la stessa imme-

¹⁰ M. Calvesi, *op.cit.*, pp. 5-7.

¹¹ Ivi, p. 13.

¹² È qui opportuno un confronto con la concezione nietzscheana dell'*attimo*.

diatezza e volatilità della più alta ispirazione e aspirazione umana.¹³ La *spontaneità*, che emerge a costituirsi quale mondo superiore, permea — in un perfetto accostamento con la posizione bruniana (si pensi agli *Eroici furori*) — il proprio doppio comparire: come intelletto e come volontà. Apparentemente divaricantisi nello sforzo, essi restano congiunti in quella reciproca ripresa che capovolge la seconda nel primo, per dare valore a questo nella precedente, e così ampliare e aprire — notevole è ancora qui il confronto con il mito bruniano di *Atteone*, ancora negli *Eroici furori*, e la figura allegorico-razionale delle ali del Cavallo pegaseo, nell'opera omonima — le ali dell'*Anima* (una, nella riflessione bruniana).

L'alta precipitazione verso l'origine, che in tal modo sembra realizzarsi, mantiene sempre aperta la possibilità della ripresa, del futuro ricongiungimento con essa: così questa Età dello Spirito, o Amore, sopravanza e annulla tutte le codificazioni estrinseche, torreggiando.¹⁴ Essa rende l'Apertura illimitata del rapporto reciproco fra Idea e Realizzazione.¹⁵

¹³ In *Melencolia I* è forse proprio l'azione della riflessività (il serto verdeggiante posto sul capo della donna) a fornire le ali (la donna è alata) al procedimento alchemico.

¹⁴ Ricorda e focalizza qui l'attenzione sulla figura dell'*athanor*, il forno alchemico della sublimazione materica, disposto nel settore destro della raffigurazione düreriana *Melencolia I*.

¹⁵ Questo rapporto viene rappresentato da quella graduazione che, nell'illustrazione in esame, viene raffigurata dalla scala a sette pioli, mentre nella speculazione bruniana essa viene presentata in maniera non lineare ma, per l'appunto riflessiva, attraverso il concetto della moltiplicazione interna dei soggetti (in numero di 12, come le chiavi presenti nel titolo del testo di Basilius Valentinus, ricordato dallo stesso Calvesi: *Pratica una cum duodecim clavibus*. In: *Musaeum Hermeticum*, Francoforte, 1678). L'inserzione bruniana dei 12 soggetti risulta in tal modo costituire una ben precisa e fondamentale avvertenza: che la congiunzione del *soprannaturale* (allegoricamente indicato dal numero 3) e del *naturale* (dal numero 4) non avvenga per semplice e diretto accostamento (somma). La *caoticità* primordiale della fantasia universale svolge, in questo contesto, la medesima funzione. M. Calvesi, *op. cit.*, pp. 17–19. Nella speculazione di Giordano Bruno successiva ai suoi primi testi in latino — ovvero nelle opere che costituiscono la silloge dei *Dialoghi Italiani* — la moltiplicazione insieme razionale e naturale dei soggetti sarà innervata dal concetto e dalla prassi dell'infinito, appunto creativo e dialettico.

Idea della cifra

Se il non-finito¹⁶ costituisce allora artisticamente la sigla del rapporto extratemporale con l'infinito, tale allegoricità divergente pone la premessa dell'accettazione del *pluriverso*: l'ipostasi della perfezione come principio di superiore determinazione non avviene, dunque, attraverso il richiamo all'univocità, quanto piuttosto (e all'opposto) attraverso l'affermazione di una libertà assoluta. Così la triangolazione che pare affermarsi non ha la caratteristica dell'adeguazione necessaria e oggettiva, ma diventa semplicemente il ricordo e la necessità ineliminabile di un'apertura infinita, capace di congiungere a sé la virtù creativa e quella dialettica.

Realtà della cifra

È questa virtù creativa e insieme dialettica che fa sì che l'apparire, attraverso il non-finito, della distinzione dell'infinito renda la perfezione latente, sempre possibile. Così la limitazione della composizione sembra sempre essere infinita: doppiamente animata tra i suoi due capi della Ragione e dell'Azione, il processo al quale sembra dare dialetticamente luogo slancia da un lato il tema dell'Essere, dall'altro la molteplice e luccicante concrezione del Divenire che gli viene, senza contraddizione, attribuito. La tendenziale pluriformità (la platonica *molteplicità ideale*), che in tal modo si incunea e si innalza, realizza e rende concreta la precedentemente indicata animazione del desiderio.

L'individuazione

Questo incunearsi e innalzarsi offre la spinta, l'impulso e l'orizzonte dell'individuazione. L'intero doppio movimento viene rappre-

¹⁶ Il non-finito pone la base immaginativa di contro alla quale disporre in una concezione neoplatonica il grado, e con esso, la distinzione. L'uso simbolico e artistico della *tecnica* del non-finito viene tratteggiato, in una sua applicazione particolare, nell'analisi che Maurizio Calvesi compie sullo stile michelangiolesco. Ivi, pp. 23–27. Nello stesso brano vengono delineati e organicamente intrecciati gli altri due aspetti dello stile dell'artista fiorentino: il *contrapposto*, che stringe la materia per innalzarne l'immagine verso un'origine superiore; e l'uso di *forme serpentine*, a indicare la non immediatezza e linearità della deposizione, e dunque l'aperta allusività dell'immagine artistica.

sentato come materia infusa di *Spirito*, goccia o sfera primordiale contenente tutti i semi delle cose, ricettacolo universale internamente, nascostamente e superiormente animato.

La luminosità che in tal modo sembra pervadere la materialità immediatamente apparente — e fornire ad essa vita e movimento — non è altro che, prima la concentrazione dell'umana disposizione (il *mini-mo* bruniano), poi la sua esplicita apertura all'infinito (il *Massimo* bruniano). Per questo la luce attraversa come *ombra*, distinguendosi nel momento stesso in cui si pone: distinguendosi come origine, altra dal suo mediato comparire, e apertamente superiore.¹⁷ Ancora per questa ragione la materia, nella sua universalità, viene inclusa di una preponderante virtù immaginativa, continuamente moltiplicante.¹⁸

Qualora invece tale continuità di movimento e di apertura venga irrigidita nello spazio e nel tempo assoluti decretati dall'induzione di un'unica formazione universale, attraverso la necessitazione imposta per il tramite di un'organicità assoluta, spazio e tempo stessi, precisamente individuandosi e separandosi, confliggerebbero fra loro sino ad annullarsi alternativamente, nel Tempo (spazio globale) della Fine del tempo (nihilismo dialettico). Perciò nessun significato o archetipo nascosto dovrebbe — in un'interpretazione neoplatonica aperta quale quella applicabile alla riflessione bruniana — sostituire, con la fissazione in una simbolicità univoca, l'allegoricità sempre aperta del segno. All'opposto la negazione di libertà altrimenti imposta da una concezione univoca dell'Essere e del suo Divenire semplicemente giustapposto troverebbe, come sua unica e solitaria forma di riappropriazione securi-

¹⁷ G. Bruno, *De umbris idearum, Intentio XX*, a cura di Antonio Caiazza, Spirali, Milano 1988. «Porro adverte quemadmodum ad lucis motum movetur umbra quasi fugiens; ad corporis autem motum quasi sequens». Nella traduzione di Antonio Caiazza: «Inoltre fa attenzione al modo in cui l'ombra al moto della luce si muove quasi fuggendo, invece quasi seguendo al moto del corpo» (p. 83).

¹⁸ Assegnando ad essa la concentrazione che è propria della disposizione umana si attua quel costruito che va sotto il nome di *personificazione della Natura*. In questo modo si tenta di stabilire una convergenza che riduca l'estraneità naturale, formando e inducendo nel medesimo tempo la necessità dell'auto-formazione, della creatività libera e autonoma, sia per la Natura che per la Ragione. Sotto la figura della raccolta e auto-organizzazione degli elementi. Induzione e forma, nella sua necessità, ma più ancora nella sua possibilità, costituiscono qui il contatto, lo slancio e l'apertura razionale della fantasia intranaturale: la sua operatività e il suo slancio futuro (sogno). Confronta il riferimento portato da Maurizio Calvesi a Gaston Bachelard e alla sua nozione di *immaginazione materiale*. M. Calvesi, *op. cit.*, p. 43.

taria, la distruzione completa della forma internamente indotta. Semplicemente e puramente: la distruzione della soggettività.

L'immagine-soggetto e la libertà

L'Essere-Uno, che una siffatta conformazione universale impone quale oggettività nascosta, ha valore di necessitazione e si predispone quale struttura schematizzante e univoca dell'assoggettamento, fonte e motore della persuasione attraverso la disposizione e l'emozione della potenza e della paura (anziché della speranza e dell'amore). La concertazione e l'organizzazione dogmatica della pluralità dei riferimenti simbolici avoca a sé allora l'unità totale dei procedimenti (riti religiosi), trapassandone l'intenzionalità e fondendoli in un coacervo di figure e di verbalizzazioni (significati) che pretende di instillare dovunque e comunque, oltre l'intreccio radicale, la deposizione di un luogo immaginativo comune (assoluto e globale comunitarismo). Questo luogo sociale diventa allora il luogo del coordinamento globale dei soggetti, intesi nel loro senso di *segni della necessitazione* (dittatura etica). Soggetto e oggetto sembrano così convergere e flettersi (l'oggetto sembra veramente curvarsi, per comparire quale soggezione), in un'estensione dall'origine ben presente, ma nascosta: il segno sacro (*geroglifico*).¹⁹

È contro questo *egizianismo imperiale*, che riduce il soggetto a immagine neutralizzata, che la pluralità formo-materiale, assicurata dalla speculazione bruniana quale sfondo del pensare e operare umano, combatte all'inizio della modernità, quando la potenza assoluta dello Stato si fonde con le capacità e virtù di movimento del capitalismo nascente, per creare la nuova *Bestia trionfante* dell'Uno d'ordine e di necessità, con il suo bravo fondamento religioso e la sua feroce brama di acquisizione, dominio, controllo e repressione. Ecco, allora,

¹⁹ Confronta le prime pagine del saggio di Mino Gabriele, intitolato *Il linguaggio dell'alchimia. L'alchemica invenzione: iconologia e segreti nel Seicento e nel Settecento* (ivi, pp. 51–55). Storicamente, secondo l'autore del saggio citato, «nell'iconografia alchemica del primo Seicento si ha la saldatura, di carattere iconologico, di due momenti basilari della cultura europea del Quattrocento e del Cinquecento: la ricerca filologica di stampo umanistico sulle immagini geroglifiche ed ermetiche e la rivisitazione dei miti pagani. Questa, iniziata dal Boccaccio, trovò nell'iconografia mitologica dei manieristi la dimensione più esaltante. Fenomeno che conobbe la sua alta sintesi pittorica, plastica e architettonica nello Stanzino alchemico di Francesco I in Palazzo Vecchio a Firenze, costruito negli anni settanta del XVI secolo» (ivi, p. 57).

che l'infinito dell'Uno bruniano diventa subito dissoluzione di questa terribile macchina, facitrice operosa di violenza e di guerra, proprio grazie e in virtù — ecco, ancora, la religiosità e l'etica bruniana — della consapevolezza della necessità e della possibilità del creativo e dialettico, segno doppio della possibilità e della necessità di quella ricongiunzione fra natura e soprannatura che è — teologicamente, politicamente e naturalmente — identità e movimento di una libertà fraterna e eguale.

È questa libertà che viene gradualmente tematizzata e riscoperta nel *De umbris idearum* bruniano, testo del quale ora proponiamo l'analisi puntuale e compiuta.

Capitolo II

Il *De umbris idearum* bruniano

Introduzione

Amelia Frances Yates considera¹ l'arte della memoria rinascimentale come metodo che, per inverare se stesso e riprodurre espressioni o apparenze reali, presuppone come oggetto l'ordine universale, così come era stato teorizzato sin dall'antichità secondo le concezioni aristoteliche prima, tolemaiche poi. Un metodo quindi che metteva in contatto in maniera immediata la totalità della realtà e l'umano intento operativo, fosse esso stesso rivolto alla conoscenza ovvero orientato verso il pragmatico e organizzato intervento. Tale immediatezza fa propendere la studiosa inglese verso la definizione dell'*arte della memoria* bruniana come *arte magica*. Scrive infatti la studiosa inglese:

A mio parere, l'esperienza ermetica della riflessione dell'universo nella mente si trova alla base della memoria magica rinascimentale, nell'ambito della quale la mnemonica classica fondata su luoghi e immagini viene intesa, o applicata, come un metodo per conseguire quell'esperienza, imprimendo nella memoria immagini archetipe, o magicamente attivate. Servendosi di immagini magiche o talismaniche come di immagini mnemoniche, il mago sperava di acquisire conoscenza e poteri universali conseguendo, tramite l'organizzazione magica dell'immaginazione, una personalità dotata di magici poteri, in sintonia, per così dire, con quelli del cosmo. Questa singolare trasformazione, o adattamento, dell'arte classica della memoria nel corso del Rinascimento, ha una sua storia prima di Bruno, ma è con questi che raggiunge il suo punto culminante. Il *De umbris idearum*, e il *Cantus Circaeus*, [...] sono i suoi primi scritti sulla

¹ A.F. Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, traduzione italiana di Renzo Pecchioli, Laterza, Roma-Bari 1992³.

memoria magica. Da questi si desume che Bruno era già un mago prima del suo arrivo in Inghilterra.²

In tal modo le immagini bruniane dell'arte della memoria mantengono nell'interpretazione della Yates il carattere di mediazione fra potenza universale e attività umana, nello stesso tempo la studiosa inglese ne annulla però tendenzialmente l'apertura razionale e dialettica, determinazione che invece a mio parere esse non possono perdere. E non possono perdere proprio in quanto, nel loro insieme, esse hanno valore rappresentativo di quell'essere relazione-in-movimento, che riporta, come viene comunemente inteso,³ la speculazione bruniana alla sua prima fonte platonica.

E che tale apertura razionale e dialettica sia connessa con il concetto platonico di relazione-in-movimento sembra essere confermato in primo luogo dalla stessa definizione dell'intitolazione *De umbris idearum*: «Implicantibus artem, Quaerendi, Inveniendi, Iudicandi, Ordinandi & Applicandi».⁴ Ovvero: le ombre delle idee, implicantì l'arte del Cercare, Scoprire, Giudicare, Ordinare e Applicare. Dove la serie dei termini utilizzati corrisponde a un processo unitario di ascesa ed elongazione, in sé e per sé duplice, appunto nella più tipica tradizione platonica.⁵ Essendo il primo movimento di ascesa quello indicato dal termine *cercare*; la prima forma di sintesi aperta venendo a costituirsi

² Ivi, pp. 213–214.

³ Fra gli altri: F. Tocco, *Le opere latine di Giordano Bruno, esposte e confrontate con le italiane*, Le Monnier, Firenze 1889; A.F. Yates, *op. cit.* e *L'arte della memoria*, Einaudi, Torino 1972; M. Ciliberto, *Giordano Bruno*, Laterza, Roma–Bari 1990.

⁴ G. Bruno, *De umbris idearum*, cit., p. 18. Devo soprattutto ringraziare Manuela Maddamma per avere risuscitato in me l'attenzione verso l'articolazione presente internamente alla definizione del titolo del testo bruniano: *implicantibus artem, Quaerendi, Inveniendi, Iudicandi, Ordinandi & Applicandi*. M. Maddamma, *Le ombre delle idee nell'arte della memoria di Giordano Bruno*, in: «Le Ipotesi del Soggetto & la Scienza», 1. L'apertura. Edizioni Biblioteca dell'Immagine, Pordenone 1994. Alla p. 23 così scrive: «Il titolo dell'opera letto nella sua interezza, permette di seguire l'itinerario interpretativo prescritto dall'autore: "Le ombre delle idee contenenti l'arte di cercare, trovare, giudicare, ordinare e applicare". In questo modo Bruno enuncia le cinque fasi del suo percorso gnoseologico, le quali corrispondono, nella stessa successione, alle cinque sezioni in cui è suddiviso il *De umbris*: le "Trenta intenzioni delle ombre", i "Trenta concetti delle idee", e le tre parti dell'*Ars memoriae*».

⁵ Confronta la nozione della Diade infinita nel *Parmenide* platonico (cap. X–XIII), nella graduazione che sembra comparire fra l'ipotesi "se l'Uno è Uno" e l'ipotesi "se l'Uno è".

attraverso il senso e significato del termine *scoprire*; senso e significato che esprimono quindi la relazione del *giudicare* come *ordinare*, principio esteso, e *applicare*, ragione interna.⁶

Conferma di questa interpretazione è il motivo per il quale Hermes è indeciso se far pubblicare o meno il testo d'arte memorativa che ha sotto mano: appunto il *De umbris idearum*. Dice infatti Hermes, anticipando il motivo fondamentale delle accuse che prevede gli verranno rivolte:⁷ «In signum siquidem (ut aiunt) sese effert ipsius author in quod non unius generis armati collimant Sagittarij».⁸

Bruno sembra dunque fortissimamente certo della propria e dell'altrui intelligenza, quando mostra, quale motivo della propria ritrosia a pubblicare il testo del *De umbris*, la difficile e pericolosa esibizione del concetto della molteplicità ideale platonica, quale versione e strumento di rottura del rapporto univoco dell'Essere.

Il dialogo che si instaura successivamente fra gli interlocutori di Hermes, Filotimo e Logifero, è teso a eliminare una dopo l'altra le obiezioni alla stampa: l'inesistenza di un'arte della memoria (Bobo) o la sua innaturalità (Anthoc), la sua astrattezza (Rocco) o la sua elitarietà (uno degli antichi dottori), il suo inutile e dannoso raddoppiamento (Farfacone) ovvero la distinzione fra una prima memoria, naturale e una, successivamente apposta, artificiale (Scoppet); oppure la sua considerazione quale strumento espressivo (imitativo) perfetto in quanto compiutamente delimitabile (Clyster, Carpofofo).⁹

Ora, la domanda che spontaneamente pone la prefazione del testo che Hermes inizia a leggere è: qual è la difficoltà alla quale allude l'autore del *De umbris idearum*, difficoltà che l'autore stesso afferma

⁶ Confronta con il susseguirsi delle definizioni di conoscenza nel *Teeteto*: 1) conoscenza è sensazione; 2) conoscenza è l'opinione vera; 3) conoscenza è l'opinione vera accompagnata da ragione (Platone, *Opere complete*, 2. *Cratilo*, *Teeteto*, *Sofista*, *politico*, Laterza, Roma-Bari 1982).

⁷ L'affermazione della pluralità dei mondi costituisce il motivo essenziale della condanna a morte del filosofo nolano. Essa infatti toglieva fondamento alle concezioni tradizionali della punizione eterna e della sopravvivenza separata dell'anima individuale. Per la formazione della credenza nell'Inferno vedi il bellissimo paragrafo XXX del *De vinculis in genere: vincibilis veritas, la verità vincolabile*. In: G. Bruno, *De magia. De vinculis in genere*. Con introduzione e traduzione di Albano Biondi, Edizioni Biblioteca dell'Immagine, Pordenone 1986.

⁸ Nella traduzione di Antonio Caiazza: «Perché (come dicono) il suo autore si porta nel segno in cui volgono insieme i Sagittari armati non di un sol genere». G. Bruno, *De umbris idearum*, cit., pp. 34–35.

⁹ Ivi, p. 41.

essere presente in tutte le arti della memoria composte fino a quel momento?¹⁰ Forse che essa ha a che fare con il monito iniziale bruniano: «Umbris [...] ad internam scripturam, & non vulgares per memoriam operationes explicatis»? Delle idee, le ombre, svolte per una scrittura interna e non rivolte a volgari operazioni per mezzo della memoria? Forse che il senso e significato di questo monito ci permette di estendere la polemica bruniana contro i raccoglitori di pensieri (invenzioni) ed espressioni poetiche altrui (gli imitatori) nei confronti di coloro i quali non intendono la diversa proposta metafisica offerta dalla sua arte memorativa? Per, invece, indicarne la sola, e sempre particolare e limitata, funzione pratica?¹¹

Questa serie di domande ci dovrà condurre, io credo, attraverso l'analisi del testo bruniano, sia che della sua implicita e qui accennata soluzione se ne trovi corroborante conferma, sia che di questa non si possa ottenere altro che una decisa confutazione.

Analisi del *De umbris idearum*

L'arte della memoria esposta nel *De umbris idearum* non è, per esplicita ammissione dell'autore, il primo tentativo bruniano in questo genere: ne è però il migliore.¹²

Essa è *artificium* e *scientia*:¹³ creativa e dialettica, essa è complessa in quanto apparentemente duplice, nella resistenza alla penetrazione intellettuale (materialità) e nell'implicito sforzo d'adeguamento e riatingimento (apertura razionale). È metafisica e di derivazione platonica:¹⁴ esprime i propri nodi speculativi attraverso una serie connessa di termini complessi (dunque con grado e distinzione nel significato). È un tutto unitario con una variazione interna (scrittura interna): una complessione di elementi, ma una complessione universale, non frazionatamente singolare. È arte produttiva, quindi moltiplicativa: è ri-

¹⁰ «A nessuno (dice) penso che sfugga che sono state pubblicate da altri molte arti della memoria, delle quali tutte e ognuna singolarmente, servendosi proprio degli stessi canoni, si trovano quasi nella stessa difficoltà» (ivi, p. 45).

¹¹ Ivi, pp. 47, 49.

¹² Ivi, p. 49.

¹³ Ivi, p. 48.

¹⁴ «Tale che senza una dotta guida possano comprenderla soltanto quelli ben versati nella metafisica e nelle dottrine dei Platonici» (ivi, p. 49).

flessività in quanto organicità universale, tensione sempre riaperta fra realtà e idealità.¹⁵

Bruno distingue, per il raggiungimento della *memoria artificiosa*, fra una via più estesa, la parte che precede il trattato dell'*Ars memoriae* e che va comunemente sotto il nome di *De umbris idearum*, e appunto l'*Ars memoriae* vero e proprio: «Contractior ad certum memoriae per artificium comparandae genus».¹⁶ Una parte dunque che sembra essere «più condensata verso l'origine stabile d'una memoria che deve essere acquisita attraverso l'artificio».

In questo modo le due vie bruniane non sarebbero altro che la necessaria enucleazione del tema e problema dell'opera del giudizio, all'interno della reciproca connessione fra volontà (*quaero*) e intelletto (*invenio*), dopo che la relazione fra *Intentio* e *Conceptus* riporta la mente immaginativa dell'uomo alla sua aperta e molteplice ragione.

La distinzione fra Intenzioni delle ombre e Concetti delle idee

Se l'*ombra* è apparire animato, essa vuole essere implicitamente ricerca della propria origine. Apertura dello spazio superiore della riflessione. È infatti nell'assenza della forma che si situa, in maniera apparentemente opposta, il nascosto e implicito desiderio¹⁷ di essa. In questo desiderio prende sostanza la relazione ideale, la tensione a che il distacco non sia separazione.¹⁸

¹⁵ Bruno unisce alla critica degli imitatori pedanti (p. 51) quella contro coloro i quali, capovolgendo il rapporto idea-espressione (p. 53) rendono prioritaria la seconda rispetto alla prima, ponendosi per questo nell'incapacità di intendere quel non-luogo immaginativo e superiore, fonte di quella produttività dallo stesso filosofo nolano indicata con il termine di "Universo". A questo proposito voglio sottolineare il fatto che il curatore, Antonio Caiazza, traduce *Platonicus terminus & intentio* con: il limite platonico e l'intenzione. *Ibidem*.

¹⁶ G. Bruno, *Opera Latine conscripta*, a cura di V. Imbriani e C.M. Tallarigo, Domenico Morano, Napoli 1886, vol. II, 1: *De umbris idearum*, p. 19; G. Bruno, *De umbris idearum*, a cura di Rita Sturlese, Leo S. Olschki, Firenze 1991, p. 24. Queste due edizioni verranno citate, nel prosieguo di questo commento, con le sigle, rispettivamente: Nazionale e Sturlese. Quale introduzione all'intero testo bruniano può essere letto il brano: «Artem istam sub duplici forma tractamus, atque via: [...] altera quae sequitur, est contractior ad certum memoriae per artificium comparandae genus». *Ibidem*.

¹⁷ Nazionale, *Intentio Prima A*: «Sub umbra illius quem desideraveram sedi» (p. 20; Sturlese, p. 25).

¹⁸ Nazionale, *Intentio Secunda B*: «Habeatur autem in proposito. Ut lucis vestigium, lucis particeps, lux non plena» (p. 21; Sturlese, p. 26). Con una traduzione per-

Questa tensione unitaria procede e si involge tra i suoi due capi del perfezionamento e della potenza,¹⁹ alludendo superiormente alla purezza dell'atto (quanto inferiormente al suo depotenziamento).²⁰ Essa vale dunque quale materia che nella sua universale plasmabilità indica e costituisce l'orizzonte e la realtà dell'eticità umana.²¹ Essa diviene lo slancio determinativo che, usando dell'intelletto nella sua purezza e della volontà nella sua propensione, rende la distinzione e la sua desiderata ricongiunzione.²² Infatti la stabile triangolazione, aperta e superiore, elongata attraverso il concetto e la rappresentazione dell'Uno-vero-e-bene rende l'ipostasi totale della perfezione (la pitagorica lettera Y).²³ Quella duplice commistione di potenza e atto, ordine e ricongiunzione, per la quale la materializzazione può risalire verso il proprio apice generativo.²⁴ E così realizzare una *contracta similitudo*, ridivenendo simile a se stessa.²⁵

Questo ritornare simili a se stessi è interamente l'operazione in virtù della quale la disposizione universale ritrova in se stessa l'intenzione originaria, riattuando la ricomposizione unitaria degli effetti²⁶ nella superiorità della mente celeste: nascostamente e interiormente unica per quanto è apparentemente e superiormente molteplice. Tale molteplicità si instaura come variazione nell'apertura:²⁷ universalità ordinante nella sua orizzontalità.²⁸ Di modo che essa si involge quale potenza latente e atto della variazione stessa d'apertura.²⁹

Essa dunque non deve essere presentata come supposizione, bensì come movimento che offrendo il perfezionamento sottrae ed eleva la perfezione.³⁰ Mediazione animata, essa si costituisce per la vita e intel-

sonale: «Pertanto si ritenga in proposito che l'ombra sia traccia di luce, partecipe della luce, luce non piena».

¹⁹ Nazionale, *Intentio Tertia C*, pp. 21–22; Sturlese, p. 27.

²⁰ Nazionale, *Intentio Quarta D*, p. 22; Sturlese, p. 28.

²¹ Platone, *Teeteto*, cit., cap. XXV, 175b–177c, pp. 126–128.

²² Nazionale, *Intentio Quinta E*, pp. 22–23; Sturlese, pp. 28–29.

²³ Nazionale, *Intentio Sexta F*, p. 23; Sturlese, p. 29.

²⁴ Nazionale, *Intentio Septima G*, pp. 23–25; Sturlese, pp. 29–31.

²⁵ Nazionale, *Intentio Octava H*, p. 25; Sturlese, p. 32.

²⁶ Nazionale, *Intentio Nona I*, pp. 25–26; Sturlese, *ibidem*.

²⁷ Nazionale, *Intentio Decima K*. e *Intentio Undecima L*, pp. 26–27; Sturlese, p. 33.

²⁸ Nazionale, *Intentio XII M*, p. 27; Sturlese, pp. 33–34.

²⁹ Nazionale, *Intentio XIII N*. e *XIII O*, pp. 27–29; Sturlese, pp. 34–36.

³⁰ Nazionale, *Intentio XV P*, pp. 29–30; Sturlese, pp. 36–37.

ligenza universale.³¹ In essa, nel suo slancio determinativo, prendono forma le differenze (essenze), da intendersi quali *soggetti* applicati.³²

È dunque la sua organicità incompresa³³ che stabilisce il segno e l'indicazione della superiore libertà creativa, il principio e l'elongazione dell'*arte*. La sua profondissima e alta, orizzontale, unità.³⁴ In essa, apparsa come sostanza, la raffigurazione si compie con perfetta rappresentatività e delineazione (l'Essere ha il suo Divenire).³⁵ Per essa, il movimento immaginativo, che distanziando i criteri determinativi ne compie l'applicazione e lo sviluppo, riporta tendenzialmente a unità e geneticità ciò che era stato distinto e apparentemente svolto.³⁶

Unità e geneticità che costituiscono l'insieme di atto e attualità,³⁷ capacità attuativa e potenzialità:³⁸ la conversione e il capovolgimento che predispongono costituiscono infatti la dimostrazione della distinguibilità della sostanza dall'accidente³⁹ nel movimento generale che vuole cogliere l'universale oltre il particolare sotteso. Movimento generale che ha la caratteristica della mediazione in-isolabile⁴⁰ e quindi, insieme, la nota implicita dell'auto-propositività e il segno esteriore dell'infinita impartibilità.⁴¹

Compare in tal modo sia la diramazione che la ricongiunzione della serie degli *aggetti* razionali: nell'illimitatezza del tutto — ecco il pri-

³¹ «Umbra igitur visum preparat ad lucem. Umbra lucem temperat. Per umbram divinitas oculo esurientis, sitientisque animae caliganti, nuncias rerum species temperat, atque propinat» (*ibidem*). «Perciò l'ombra prepara la vista alla luce, l'ombra tempera la luce, per mezzo dell'ombra la divinità tempera e propina le apparenze che anticipano le cose all'occhio, avvolto da caligine, dell'anima che è affamata e assetata» (Ed. Caiazza, p. 77).

³² Nazionale, *Intentio XVI Q*, pp. 30–31; Sturlese, p. 37.

³³ Nazionale, *Intentio XVII R*, p. 31; Sturlese, pp. 37–38.

³⁴ Nazionale, *Intentio XVIII S*, *ibidem*; Sturlese, p. 38.

³⁵ Nazionale, *Intentio XVIII T*, p. 32; Sturlese, *ibidem*.

³⁶ Nazionale, *Intentio XX V*, *ibidem*; Sturlese, pp. 38–39. Questa intenzione esibisce la prima presenza nel testo bruniano della formulazione del principio della *concordantia oppositorum*: «Unde non videtur implicari contrarietas, sed concordantia in fuga unius, & prosecutione alterius oppositi, atque contrarij». Nella traduzione di Antonio Caiazza: «Pertanto non sembra essere implicata la contrarietà, ma la concordanza nella fuga dell'una e nella scorta dell'altro opposto e contrario» (cit., p. 83).

³⁷ Aristotele, *Metafisica*, IX, 8, 1050 a, 21–23: «L'attività è fine e l'atto è l'attività, perciò anche il nome dell'atto deriva dall'attività e si riferisce all'attualità» (Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1974, p. 429).

³⁸ Nazionale, *Intentio XXI X*, p. 33; Sturlese, p. 39.

³⁹ Nazionale, *Intentio XXII Y*, pp. 33–34; Sturlese, pp. 39–40.

⁴⁰ Nazionale, *Intentio XXIII Z*, p. 34; Sturlese, p. 40.

⁴¹ Nazionale, *Intentio XXIII Ψ*, pp. 34–35; Sturlese, *ibid.*

mo apparire del concetto/prassi dell'*infinito* bruniano — l'opposizione fra la superiore libertà e l'inferiore distinzione (apparire della determinazione)⁴² resta fermamente individuata e aperta dallo slancio ideale.⁴³ Esso, come Intenzione Universale, mantiene la superiorità del riferimento, determinando l'inclusione infinita delle forme apparenti: negandone la principalità separata ne afferma l'unità genetica universale. Tale negazione, per l'apertura illimitata di cui gode il principio così sottratto, mostra da un lato il comparire delle essenze come differenza,⁴⁴ dall'altro le individuazioni che tramite esse vengono compiute.⁴⁵

Tra Principio e compimento sembra dunque aprirsi una circonvoluzione, un circolo continuo, il circolo continuo del naturale razionale bruniano: nell'unificazione realizzata tramite l'Universale le direzioni di determinazione, proiettate e svolte, sembrano involgersi attorno a un centro che pare sottrarsi alla vista e alla comprensione, verso un luogo universale d'attrazione (ancora l'apertura razionale). In tal modo la localizzazione e la deposizione distinta di idea e realtà ritrova vita e intelligenza nel rapporto reciproco che si instaura internamente ai due termini, coinvolti e capovolti in quell'assunzione eminente e aperta che viene innalzata dall'Universale stesso.⁴⁶ Questa, quale profondissima *ombra*, rimane prima, vera e ultima *veste* della nascosta origine, che è assolutezza di quella discrezionalità che ritorna all'orizzonte originario — ecco l'*Uno* infinito bruniano — attraverso quella moltiplicazione — ecco il creativo e dialettico bruniano — che accresce l'esistenza quale materia infinitamente impartita e sottratta.⁴⁷ Possibili-

⁴² Nazionale, *Intentio XXV A*, p. 35; Sturlese, p. 41.

⁴³ Nazionale, *Intentio XXVI E* e *Intentio XXVII*, pp. 35–36; Sturlese, pp. 41–42.

⁴⁴ Platone, *Teeteto*, cit., cap. XX, 165e–168c. Il nodo speculativo è quello della “differenza infinita” (p. 114).

⁴⁵ Nazionale, *Intentio XXVIII*, pp. 36–37; Sturlese, p. 42.

⁴⁶ Nazionale, *Intentio XXIII*, p. 37; Sturlese, pp. 42–43.

⁴⁷ Nazionale, *Intentio XXX*, pp. 37–39; Sturlese, pp. 43–45: «Caeterum idea in mente divina, est in actu toto simul et unico. In intelligentiis sunt ideae discretis actibus. In coelo, in potentia activa multiplices & successive. In natura per vestigia modum quasi per impressionem. In intentione, & ratione per umbrarum modum». Nella traduzione di Antonio Caiazza: «D'altra parte l'idea nella mente divina è in atto totale simultaneamente e unico; nelle intelligenze le idee sussistono con atti discreti; nel cielo sussistono in una potenza attiva molteplice e successiva; nella natura a modo di traccia come per un'impressione; nell'intenzione razionale a modo di ombra» (p. 93).

tà plurivoca d'infinito (in un duplice senso), essa richiede e impone alle proprie spalle il *concetto*.⁴⁸

La genesi e la libertà: i Concetti delle idee

L'unità oltre la sostanza — di nuovo l'*Uno* infinito bruniano — si costituisce quale terminazione ideale: *Causa* prima, dispone lo scorrere reciproco di idea e realtà, il loro movimento circolare, la loro dialettica discendente-ascendente (il loro essere *Principio*);⁴⁹ perciò slancia un'immaginatività perfetta, internamente animata dal desiderio.⁵⁰ Essa, quale potenzialità e atto dell'essere-diverso, unisce in sé il *Minimo* e il *Massimo*,⁵¹ lo spazio e il tempo della riflessione e del discernimento.⁵² Li unisce ricordandone l'origine lontana e superiore.⁵³

Con ciò essa procede nella liberazione. Presente o apparentemente vaga, essa opera nella dilatazione e voluta ricombinazione dei luoghi e dei momenti.⁵⁴ L'alterazione, che questo processo dirama articola e riscopre,⁵⁵ percorre i gradi dell'invisibile-visibile,⁵⁶ della produttività naturale e finale,⁵⁷ della determinazione⁵⁸ e dell'apertura.⁵⁹

Nella scansione di questa serie si incontra innanzi tutto il *soggetto primo*, la potenzialità materiale in quanto distinta ma non disgiunta dal principio attuativo. Esso è l'unico ente, nella sua universale intelli-

⁴⁸ *Ibidem*: «In prima causa haec facultas non differt ab actu, quae, & in qua quicquid esse potest, est. Quandoquidem esse & posse identificantur in ea». Nella traduzione di Antonio Caiazza: «Questa possibilità non differisce dall'atto nella prima causa, la quale e nella quale è tutto ciò che può essere, dal momento che essere e potere s'identificano in essa» (p. 95).

⁴⁹ G. Bruno, *De la Causa, Principio e Uno*, Sansoni, Firenze 1958³ (rist. 1985).

⁵⁰ Nazionale, *Conceptus Primus A* e *Conceptus II B*, pp. 41–42; Sturlese, pp. 47–48.

⁵¹ Cfr. i testi bruniani latini pubblicati a Francoforte nel 1590: *De triplici minimo et mensura ad trium speculativarum scientiarum et multarum activarum artium principia libri quinque*; *De monade, numero et figura liber consequens quinque*; *De minimo magno*; *De innumerabilibus, immenso et infigurabili, seu De universo et mundis libri octo*.

⁵² Nazionale, *Conceptus III C*, p. 42; Sturlese, p. 48.

⁵³ Nazionale, *Conceptus IIII D*, pp. 42–43; Sturlese, p. 49.

⁵⁴ Nazionale, *Conceptus V E*, p. 43; Sturlese, *ibidem*.

⁵⁵ Nazionale, *Conceptus VI F*, p. 43; Sturlese, pp. 49–50.

⁵⁶ Idea-forma.

⁵⁷ La dialetticità ideale esplicitantesi nel rapporto fra causalità seminale ed efficiente.

⁵⁸ Individualità e genere.

⁵⁹ Senso esterno e interno.

gibilità, capace del nome di sostanza.⁶⁰ Generale, non astratto, come interiorità esprime la ragione, comportando l'apparire di ciò che sembra superiormente apposto (apparentemente e distaccatamente aggiunto).⁶¹

L'elongazione che in tal modo si viene determinando sembra fissare da un lato il criterio dell'unità, di un'unità superiore e incompresa,⁶² dall'altro, apparentemente e duplicemente, quello di una massima variazione (inferiore e superiore).⁶³ Tale movimento — che pare un vero e proprio incunearsi⁶⁴ — slancia la pluralità infinita della formazione, doppia in se stessa (e nascostamente) fra ciò che apre (*natura*) e ciò che individua (*ratio*).⁶⁵

In questa opposizione di verso — natura/basso vs. ragione/alto — compare ciò che effettivamente muove, il motore finale o atto: bellezza e sublimità della superiore ricongiunzione, essa, come amore e libertà, attira e attrae egualmente le movenze degli esistenti. Prima Mente e unica Idea, procede innalza e slancia ogni cosa.⁶⁶ Toglie e recupera lo spazio dell'errore nella diversità, ripristinando il tempo in cui, solo, può nascere il superamento del condizionamento e della determinazione assoluta.⁶⁷ Tempo che è mondo ideale, *figura* organizzata tra i suoi due capi dell'*indivisibilità* e dell'*ultravisibilità*.⁶⁸

⁶⁰ Nazionale, *Conceptus VII G*, p. 44; Sturlese, pp. 50–51. Ricompare, giustificato dal discorrere e dalle argomentazioni sino ad ora presentate, l'anti-aristotelismo bruniano.

⁶¹ Nazionale, *Conceptus VIII H*, *ibidem*; Sturlese, p. 51.

⁶² Non compresa da altro, essa è in sé e per se stessa. Nazionale, *Conceptus IX I*, p. 45; Sturlese, *ibidem*.

⁶³ Nazionale, *Conceptus X K*, *ibidem*; Sturlese, p. 52.

⁶⁴ *Cfr.* la duplice triade chiaro–scuro presentata da Giordano Bruno nella *Lampas triginta statuarum* (Chaos, Orco, Notte/Figlio, Spirito, Padre).

⁶⁵ Nazionale, *Conceptus XI L*, pp. 45–46. Sturlese, *ibidem*.

⁶⁶ Nazionale, *Conceptus XII M*, *Conceptus XIII N*, *Conceptus XIII O*, *Conceptus XV P*, *Conceptus XVI Q*, pp. 46–48; Sturlese, pp. 53–55.

⁶⁷ Nazionale, *Conceptus XVII R*, p. 48; Sturlese, p. 55.

⁶⁸ Nazionale, *Conceptus XVIII S*, *ibidem*; Sturlese, *ibidem*. Qui deve essere ricordata la fondamentale struttura teologica della speculazione bruniana, che si avvale — come farà esplicitamente e programmaticamente nei *Dialoghi Italiani* — del movimento e motore creativo e dialettico presente fra le figure appunto teologiche del *Padre* (Libertà), dello *Spirito* (Amore universale e infinito) e del *Figlio* (Eguaglianza). Qui l'inscindibilità divina vale nello stesso tempo la sua ultravisibilità.

Così delineato tra *soggetto* e *aggetto*, l'*organo*⁶⁹ bruniano compare, distinto e articolato, nel succedersi e conformarsi dei suoi momenti. L'*in-sé*, che si costituisce quale ideale raffronto e unificazione delle realtà comparate, per prima introduce l'elevazione alle intenzionalità superiori, aprendo all'accoglimento della formazione superiore; quindi riscopre in se stesso la trasposizione effettuata, riconoscendosi come Uno di ogni e qualsivoglia cosa.⁷⁰ Quest'Uno e Perfezione, lontano da tutto e in tutto, permette e lascia essere come sua veste fantastica il rapporto, ovvero la protensione universale: il *numero*.⁷¹

Ricapitolando, dunque:⁷² *aggetto* (come ragione, ovvero apparente necessitazione), *soggetto primo* (come materia unita alla forma), *organo* (come riferimento interno) e *idea* (come causa) costituiscono la scansione fondamentale dei termini speculativi bruniani, ne definiscono lo sviluppo e la graduazione ontologica. Questa così presenta una quadruplici scansione: oltre e vincolante la prima distinzione fra prospettiva⁷³ e determinazione,⁷⁴ sussiste infatti il rapporto⁷⁵ che induce la primalità e l'assolutezza⁷⁶ dell'Idea.

In questo stesso processo dialettico ed elongativo la forma determinatrice⁷⁷ compare, egualmente, in maniera quadruplici: come riflessione, come impressione, proiezione e antecedenza.⁷⁸ Questa articola-

⁶⁹ È l'*animal rationale et naturale*. L'Anima intellettuale e sensibile bruniana.

⁷⁰ Nazionale, *Conceptus XIX T*, pp. 48–49; Sturlese, p. 56: «Septem gradibus (quibus duos addimus) constare intellexit Plotinus Schalam qua ascenditur ad principium. Quorum. Primus est animi purgatio. Secundus attentio. Tertius intentio. Quartus ordinis contemplatio. Quintus proportionalis ex ordine collatio. Sextus negatio, seu separatio. Septimus, votum. Octavus transformatio sui in rem. Nonus transformatio rei in seipsum. Ita ab umbris ad ideas patebit aditus, & accessus, & introitus». Nella traduzione di Antonio Caiazza: «Plotino comprese che è fatta di sette gradini (cui ne aggiungiamo due) la scala per la quale si ascende al principio. Il primo gradino è la purificazione dell'animo, il secondo l'attenzione, il terzo l'intenzione, il quarto la contemplazione dell'ordine, il quinto il confronto proporzionale secondo l'ordine, il sesto la negazione o separazione, il settimo il desiderio, l'ottavo la trasformazione di sé nella cosa, il nono la trasformazione della cosa in se stesso. Così si aprirà la via, l'accesso e l'ingresso dalle ombre alle idee» (p. 117).

⁷¹ Nazionale, *Conceptus XX V* e *Conceptus XXI X*, p. 49; Sturlese, pp. 56–57.

⁷² Nazionale, *Conceptus XXII Y*, pp. 49–50; Sturlese, p. 57.

⁷³ È l'*idea tecnica*. *Ibidem*.

⁷⁴ È l'*idea logica*. *Ibidem*.

⁷⁵ È l'*idea fisica*. *Ibidem*.

⁷⁶ È l'*idea metafisica*. *Ibidem*.

⁷⁷ È l'*imitatio*.

⁷⁸ Nazionale, *Conceptus XXIII Z*, p. 50; Sturlese, p. 58.

zione mostra come, attraverso l'ipostasi ideale, la volontà manifesti e nasconda se stessa in qualità di produzione infinita e razionale: in tal modo restando l'Unità che nega la molteplicità caotica delle imparti-
zioni.⁷⁹

Quest'Unità definisce la Ragione quale termine superiore, coincidenza di intelletto e volontà. Coincidenza che vale per ciò che non è Dio,⁸⁰ generandosi e producendosi costantemente quale Immagine della Perfezione.⁸¹ Così⁸² la duplicità dell'Apertura, fra materializzazione universale e protendimento ideale della stessa,⁸³ involge e concentra l'attenzione intellettuale, stabilendo, insieme, l'immaginatività dell'omniforme⁸⁴ e la radicalità della scansione processuale.⁸⁵

La radicalità della scansione processuale infatti comporta l'intreccio dello slancio speculativo con l'applicazione pratica, riproponendo continuamente quella coincidenza formo-materiale che viene proiettata dall'intenzionalità universale. Proiezione che diviene distinzione (apertura finale) fra l'aspetto comprensivo e l'intento apprensivo,⁸⁶ secondo una sigla (o cifra non analogica) che accomuna entrambi. Identificandoli.⁸⁷

Questa fusione⁸⁸ di intelletto e volontà nell'amore universale e infinito ridiventa tema centrale della trattazione bruniana in quella parte del testo che segue il *De umbris idearum* comunemente detto: l'*Ars memoriae*. Qui appare la parte più alta e *contratta* della *scienza* bruniana.

⁷⁹ Nazionale, *Conceptus XXIII I*, pp. 50–51; Sturlese, *ibidem*.

⁸⁰ Nazionale, *Conceptus XXV E*, p. 51; Sturlese, p. 59.

⁸¹ Nazionale, *Conceptus XXVI I*, *ibidem*; Sturlese, *ibidem*.

⁸² Nazionale, *Conceptus XXVII O*, pp. 51–52; Sturlese, pp. 59–60.

⁸³ È la *plasmabilità* e la *facoltà* delle ombre ideali (Ed. Caiazza, cit., p. 123).

Nell'Ed. Nazionale: la *contractabilitas* e la *facultas* (p. 52).

⁸⁴ Nazionale, *Conceptus XXVIII V*, *ibidem*; Sturlese, p. 60.

⁸⁵ Nazionale, *Conceptus XXIX A*, pp. 52–53; Sturlese, p. 61.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ Nazionale, *Conceptus XXX*, p. 53; Sturlese, *ibidem*. Ricorda, qui, i testi latini che Giordano Bruno compone dopo il *De umbris idearum* e il *Cantus Circaeus: Ars reminiscendi, Explicatio triginta sigillorum, Sigillus sigillorum*.

⁸⁸ Nazionale, *De complexione quae fit concursu primae rotae cum secunda*, p. 55; Sturlese, p. 63.

La fusione di Intelletto e Volontà: l'Ars memoriae

La domanda stessa intorno allo scopo (finalità) dell'arte, e dunque intorno alla sua stessa esistenza, ne impone la coerente strutturazione razionale: l'arte esiste totalmente come insieme riflettente di natura e soprannatura. Stabile apparenza ed essere distinguente esso coincide con l'apertura verso quell'efficiente intrinseco che è operante nel perfezionamento.⁸⁹ In tal modo esso è sforzo di libertà.⁹⁰ Ma sforzo che ha in se stesso la libertà cercata, come *organo* che precede la stessa produzione materiale naturale.⁹¹

L'intenzionalità universale, così riscoperta, è ciò attraverso cui ragguagliare continuamente ogni realizzazione: sia quella disposta all'individuazione, sia quella aperta alla genericità.⁹² Questa *facoltà*⁹³ trova, in tale duplicità di apertura, localizzazione e disposizione definitiva e concludente: come orientamento e celebrazione dell'essere idealmente naturante, eleva e protegge ogni e qualsiasi accrescimento. Come differire concepibile, esso muove alla riunificazione attraverso un'antecedenza propria, non totalmente universale: per tale motivo procede sempre oltre ogni possibilità desumibile, riaprendo sempre l'orizzonte e l'origine dell'azione.

Essere assistente e governante (e perciò anima, *anima del mondo*) vige come terminazione universale,⁹⁴ doppia in se stessa fra l'Universale che vuole e la partizione che diviene.⁹⁵ Slancio e apertura riflettente e riflessiva,⁹⁶ essa si istituisce invece della posizione assoluta della contrapposizione fra estremi, che diviene *fatalmente* negazione e rimozione dell'altro, in quanto esso compaia come sottrazione della

⁸⁹ Nazionale, *Ars memoriae*, V e IX, pp. 58, 60; Sturlese, *Prima Pars*, pp. 67, 69–70.

⁹⁰ Nazionale, *Ars memoriae*, I–II–III, pp. 56–57; Sturlese, *Prima Pars*, pp. 65–66.

⁹¹ Nazionale, *Ars memoriae*, III, pp. 57–58; Sturlese, *Prima Pars*, p. 66.

⁹² Nazionale, *Ars memoriae*, VI, pp. 58–59; Sturlese, *Prima Pars*, pp. 67–68.

⁹³ *Facoltà* è termine bruniano. Nazionale, *Ars memoriae*, VII, p. 59; Sturlese, *Prima Pars*, pp. 68–69.

⁹⁴ Nazionale, *Ars memoriae*, VIII, p. 60; Sturlese, *Prima Pars*, p. 69.

⁹⁵ Nazionale, *Ars memoriae*, IX, *ibidem*; Sturlese, *Prima Pars*, pp. 69–70.

⁹⁶ Nazionale, *Ars memoriae*, X, pp. 60–61; Sturlese, *Prima Pars*, p. 70. Aristotele, *Metafisica*, V, 4–1015a, 18–19: «La natura è il principio del movimento delle cose naturali, e in qualche modo è in esse, o in potenza o in atto» (Ed. C.A. Viano, cit., p. 305).

forma universale.⁹⁷ Essa infatti permane quale origine sottratta a ogni depauperamento, restando fonte e principio alterativo di ogni materialità slanciata (esistenza possibile).⁹⁸

Tale procedere è perfezionamento (progresso), sempre rivolto all'atto, come *organo* superiore. La disposizione della sua articolazione trova in Bruno una ben precisata scansione dialettica: per prima l'ipostasi divina, quindi l'essere mediano inferiore, che richiama in ultimo l'essere mediano superiore.⁹⁹ Tale disposizione è inoltre sensibilità: il primo elemento viene infatti inteso quale sovrasensibilità, mentre l'insieme successivo degli altri due deve essere compreso quale tendenziale e protesa relazione di attività-passività.

Infigurabile e *inimmaginabile*, il sovrasensibile è tutto che si sottrae alla predeterminazione. Esso diventa atto di perfezionamento nell'intenzionalità universale, che perciò protende l'insieme relativo di attività e passività. Aperta per contatto e separazione (indicazione) la via della sensibilità, essa, quanto da un lato trae l'esprimibile, tanto dall'altro ne slancia l'immagine esemplare: l'idea.¹⁰⁰ In tal modo tanto questa che la a lei vicina perfezione reggono, insieme, il duplice segno dell'orientamento, dell'eminenza desiderabile e desiderata.¹⁰¹

Così l'*occhio della fantasia*¹⁰² allunga le forme, riprendendole continuamente dal suo seno: presentando una visione e indicando una visibilità, che sono, rispettivamente, approntamento di un'organicità perfetta ed elongazione della sua principalità latente.

⁹⁷ Nota storica ed esemplificativa di tale svuotamento e depauperazione sono le forme autoritarie, laiche o confessionali, che insanguinarono il continente europeo durante il XVI secolo, la critica delle quali è presente nella lettera introduttiva degli *Articuli centum et sexaginta adversus huius tempestatis mathematicos atque philosophos* (Ed. Nazionale, Vol. I, pars III, 1, pp. 3–8).

⁹⁸ Nazionale, *Ars memoriae*, XI, pp. 61–62; Sturlese, *Prima Pars*, pp. 70–71.

⁹⁹ Nazionale, *Ars memoriae*, XII, p. 62; Sturlese, *Prima Pars*, pp. 71–72: «Habet in libro clavis magnae duodecim indumentorum subiecta. Species, Formas, Simulachra, Imagines, Spectra, Exemplaria, Vestigia, Indicia, Signa, Notas, Characteres, & Sigillos». Con una traduzione personale: «Hai nel libro (interiore) della grande chiave dodici soggetti dei rivestimenti: le specie, le forme, i simulacri, le immagini, i fantasmi, gli esemplari, le vestigia, gli indizi, i segni, le note, i caratteri, i sigilli».

¹⁰⁰ Nazionale, *Ars memoriae*, XIII e XIII, p. 63; Sturlese, *Prima Pars*, pp. 72–73.

¹⁰¹ Nazionale, *Ars memoriae*, XV, p. 64; Sturlese, *Prima Pars*, p. 73.

¹⁰² Nazionale, *Ars memoriae*, XVI, pp. 64–65; Sturlese, *Prima Pars*, p. 74.

Questo slancio, che è estensione e innalzamento (dignità dell'Essere e del suo Divenire), annulla la necessità della prefigurazione di un ordine immaginativo sensibile e particolare.¹⁰³ Questa dignità, o grandezza e gloria razionale, costituisce infatti la possibilità e l'atto dell'*applicazione*: congiungendo la facoltà perfetta in generale¹⁰⁴ (altro nome, sul versante della volontà, dell'intenzionalità universale) con il modo superiore della *proporzione*,¹⁰⁵ induce la trasformabilità superiore di ciò che viene fatto scivolare come *soggetto prossimo*.¹⁰⁶ Apprendo in tal modo, e finalmente, lo spazio dell'immagine come vero e proprio *animo rovesciabile* dell'organo.¹⁰⁷ In tal modo *soggetto primo*, *soggetto prossimo* e *aggetto*, *organo* nella propria e perfetta duplice molteplicità, costituiscono la scansione del processo memorativo bruniano.¹⁰⁸

Nell'Ars memoriae: il soggetto primo

Esso risulta definito razionalmente come tutto ciò che mantiene in se stesso, potenzialmente, la molteplicità: diventando tutte le forme,

¹⁰³ Questo è il motivo per il quale Bruno si schiera contro la prassi mnemotecnica tradizionale, che preorganizza luoghi, includendone poi immagini: «Unde nobis ita successisse presumimus, ut quidquid ab antiquoribus hac de re fuit consideratum, praeceptum, & ordinatum (quatenus per eorum scripta quae ad nostras devenire manus extat explicatum) non sit conveniens pars inventionis nostrae, quae est inventio supra modum praegnans cui appropriatus est liber Clavis magnae», *ibidem*. Con una traduzione personale: «Onde crediamo di esserci così elevati che, qualunque cosa fosse intorno a tale argomento stata dai più antichi considerata, insegnata e ordinata (fino al punto che risulta spiegato per mezzo dei loro scritti, quelli che sono giunti nelle nostre mani), essa non sia parte conveniente della nostra invenzione; invenzione che è pregnante oltre misura e per la quale è appropriato il libro della grande Chiave». Mentre l'arte classica della memoria riduce e concentra la potenza dell'intelletto, attraverso una serie limitata di immagini e figure notevoli, la memoria dell'arte bruniana apre l'intelletto naturale all'orizzonte elevato della razionalità universale.

¹⁰⁴ È la bruniana *scriptura intrinseca*.

¹⁰⁵ È la bruniana *pictura intrinseca*.

¹⁰⁶ Nazionale, *Ars memoriae*, XVII, pp. 65–66; Sturlese, *Prima Pars*, pp. 74–75.

¹⁰⁷ Nazionale, *Ars memoriae*, XVIII, pp. 66–67; Sturlese, *Prima Pars*, pp. 75–76.

¹⁰⁸ Causa, generazione e unità delle due: «Unde in idem vergunt causae, genus efficiens & instrumentum» (Nazionale, *Ars memoriae*, *Secunda Pars*, p. 67; Sturlese, *Secunda Pars*, p. 77).

non ne è alcuna. Questa può essere una corretta e adeguata definizione del bruniano *soggetto primo*.

Esso è dunque *materia prima*, ovvero *superiore*: apertura universale nella quale trovano presenza infinita le singole ideazioni, in un duplice richiamo e intreccio di intelletto e volontà. Infatti, brunianamente, se l'intelletto universale chiama la volontà, essa risponde come sua origine più profonda: in un profluvio di forme infigurabile e inimmaginabile, capace di rendere la necessità del primo (la figura) attraverso la libertà della seconda (l'immagine). Quest'atto desiderante concepisce quindi la disposizione universale, riscoprendo, in ultimo, la sua libertà. Esperienza che scioglie ogni imposta e trattenente autorità, la quale non fa altro che negare l'apertura, per il tramite del concetto/prassi dell'ordine univoco e monolitico (contraffazione e capovolgimento del divino nell'idolatria).¹⁰⁹

Principiale estensione produttiva, essa si muove, innalza e apre come impartizione materiante.¹¹⁰ Ragione apposta¹¹¹ come unificazione dell'apparente molteplicità nel rifluire sovrasensibile, presentificazione della potenza che riporta all'origine lontana disponendone la comunanza, essa vale come mediazione in movimento: *organo*, che lascia vicino a sé l'Uno.¹¹²

Amore assoluto, quest'ultimo trae a sé come Idea nella sua grandezza, sciogliendo la distinzione apparente fra eminenza e scorrimento delle forme.¹¹³ Così, pur se la forma è fisica o tecnica, reale o artificiale, il rapporto interno per il quale essa esiste e ha valore stabilisce una latente correlazione: correlazione per la quale forma e materia siano propriamente e alternativamente¹¹⁴ congiunte, nell'azione che superiormente distacca da sé le formazioni apparenti, slanciandole e

¹⁰⁹ Nazionale, *Ars memoriae, De subiectis*, pp. 67–68; Sturlese, *De subiectis* (I), pp. 77–78.

¹¹⁰ Nazionale, *Ars memoriae, De subiectis* II, p. 68; Sturlese, *De subiectis* II, pp. 78–79. Ricorda qui il concetto di *Notte*, nella *Lampas triginta statuarum* (Wittenberg, 1587).

¹¹¹ Ricorda qui la caratterizzazione della *materia enciclopedica* bruniana, presentata e definita come materia di natura razionale nell'epistola introduttiva della *Cabala del Cavallo pegaseo* (Londra, 1585).

¹¹² Nazionale, *Ars memoriae, De subiectis* III e IIII, p. 69; Sturlese, *De subiectis* III e IIII, pp. 79–80.

¹¹³ Nazionale, *Ars memoriae, De subiectis* V e VI, p. 70; Sturlese, *De subiectis* V e VI, pp. 80–81.

¹¹⁴ Ricorda «subalternantem [...] disciplinam» (Nazionale, *Ars memoriae*, p. 67; Sturlese, p. 77).

protendendole come medio sospeso. Azione che è, dunque, proiezione ed elongazione dell'essere misurante, coinvolgimento e applicazione del differire generale, reciproco e alternante.

Infatti ciò che risulta individuato (soggetto) deve ritrovare nell'applicazione la superiore organicità: questa può prendere il nome di congiunzione relativa e apparire alternativamente come sottrazione dell'Uno o comparsa dell'alterazione generale (potenze attive). Come Essere ideale o difettivo. Per composizione (successione e continuità) o dispersione (soluzione).¹¹⁵

Compresi in un limite incompreso, i soggetti si distendono, si aprono e variano in virtù della riflessione, incontro della forma con la figura.¹¹⁶ Incontro che, essendo totalmente libero, non può ammettere terminazioni prefissate: né per ciò che riguarda la prima, né per ciò che si riferisce alla seconda. Quest'incontro sarà dunque e comunque innovazione: come una naturale obiettivazione.¹¹⁷

La spontaneità che attraversa quest'incontro emerge sopra ogni voluta precostituzione, che, allontanando la soggettività, impedisce la visione e la tensione all'eminenza sopranaturale, razionale.¹¹⁸ Questa Apertura universale, ricongiungendo le partizioni ai principi, mostra allora l'omniforme varietà degli scopi individuati (finalità aperta). Questa vale come *varietas* (la platonica alterazione), che è comunque detta in capo all'Uno: di esso non come oggetto, bensì come Colui che sempre si sottrae all'obbiectivazione effettuata. E ne risulta lo scopo precipuo.¹¹⁹

Così, che l'alterazione sia di-versa dall'Uno indica sia l'attrattiva che esso stesso determina, sia la distanza che apparentemente interpone e che lo sottrae all'apertura stessa. Tutto ciò viene definito da Bruno attraverso l'attribuzione dell'affettività ai soggetti, ovverosia tramite la costituzione di soggetti fittizi, per così dire innestati in coloro i

¹¹⁵ Nazionale, *Ars memoriae, De subiectis* VIII, pp. 71–72; Sturlese, *De subiectis* VIII, pp. 82–83.

¹¹⁶ Nazionale, *Ars memoriae, De subiectis* IX, pp. 72–73; Sturlese, *De subiectis* IX, pp. 83–84.

¹¹⁷ Nazionale, *Ars memoriae, De subiectis* X, p. 73; Sturlese, *De subiectis* X, p. 84. Cfr. *Figura prima*, in Sturlese, *De adiectis*, p. 89.

¹¹⁸ Nazionale, *Ars memoriae, De subiectis* XI, pp. 73–74; Sturlese, *De subiectis* XI, pp. 84–86.

¹¹⁹ Nazionale, *Ars memoriae, De subiectis* XII, p. 75; Sturlese, *De subiectis* XII, pp. 86–87.

quali vengono intesi come primi. Soggetti che offrono e rendono la distinzione superiore (alternanza immaginativa).¹²⁰

Questo generale coinvolgimento e protensione produce e allarga (definisce) l'apertura universale denominata *aggetto*.

All'Ars memoriae: l'aggetto

Aggetto è in tal modo congiunzione del soggetto al termine aperto, congiunzione in virtù della quale compare ciò che usualmente e razionalmente viene indicato con il nome di determinazione. Qui la determinazione deve essere osservata nella sua duplicità: infatti essa, per tanto è significazione e nota, per quanto è espressione. Ma nel contempo, essendo aperta all'infinito superiormente, lo è necessariamente anche inferiormente: sul substrato della materia potenziale, essa viene infatti universalmente attuata, con una reduplicazione degli intenti principali (motori ed efficienti) e degli adattivi successivi (numeri ed elementi), disposti per parti con continuità e discrezione.

Pertanto una duplice infinità viene e resta aperta dalla e nell'analisi bruniana: che la formazione prima possa essere ripresa e compiuta attraverso e oltre la successiva, ripresentando le ragioni e le motivazioni della sua produzione.¹²¹

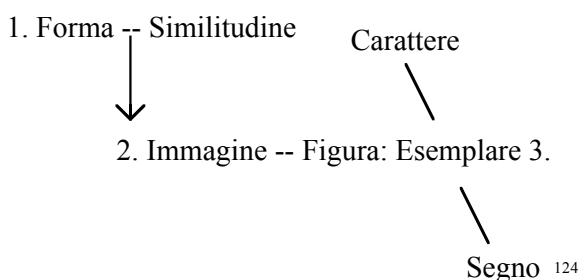
Il perfezionamento è dunque la ragione del movimento dell'*aggetto*: esso vige come umanità che rende la presenza della necessità del

¹²⁰ Cfr. «e l'uno non è nulla di diverso al di là dell'essere» (Aristotele, *Metafisica*, IV, 2 1003b, 32, in Ed. C.A. Viano, cit., p. 264). «Ma, tuttavia, se anche l'uno si dice in molti sensi, tutti gli altri sensi si riconducono a uno che è primario, come anche accade per i contrari, anche se l'essere e l'uno non sono universali e identici per tutte le cose o separabili (come forse non sono; ma alcune cose hanno unità perché sono in relazione con un unico termine, altre perché costituiscono un'unica serie)» (ivi, pp. 269–270). La posizione aristotelica espressa nei §§ 1 e 2 sembra restringere (sino ad annullarla) la base di ciò che sarà il prosieguo dell'analisi bruniana: la considerazione dell'*aggetto* come espressione razionale, dotata di particolari elementi e correlazioni, reciproche e coimplicate. La trattazione aristotelica sembra infatti essere protesa verso la trasformazione del concetto platonico della “diade infinita” (*Parmenide*, cit., cap. XIII–XX), attraverso la sua materiata e immediata logicizzazione: la scansione uno–diverso viene infatti accompagnata dall'ombra simile–dissimile e ridotta dalla proporzione uguale–disuguale. Ciò attraverso il rapporto minimo–massimo della differenza, con la contrarietà a costituirsi quale medio inferiore e superiore.

¹²¹ Nazionale, *Ars memoriae*, *De adiectis* I e II, pp. 77–79; Sturlese, *De adiectis* I e II, pp. 88–90.

ricordo ideale.¹²² L'animazione che induce e proietta si manifesta dunque come totalmente e particolarmente formante, capace di slanciare e provocare operazioni; ovvero totalmente ma non particolarmente formante, dunque solamente astraente. Il primo tipo di *aggetti* conserva dunque la facoltà passiva; il secondo tipo, invece, manca di ogni espressività universale.¹²³

Naturali e artificiali, i primi mantengono il senso e il prospetto dell'assoluto. Senso e prospetto che si aprono, distinguono, svolgono e ricompongono come segue:



Bruno, infatti, propone quale prima estensione razionale la grandezza (1.), internamente distinta ed elevata attraverso la qualità (2.), e riportata alla soluzione omniversa dalla relazione (3.). Così, secondo la lettera del testo bruniano, gli *aggetti* devono innanzi tutto poter essere raccolti dalla facoltà riflessiva come natura che facilmente si crea e dispone i propri interventi.¹²⁵ In tal modo accolti nella facoltà del giudizio in generale, gli *aggetti* devono rismuovere poi l'idea (attraverso l'emozione)¹²⁶ e con essa il segno della perfezione. Questa significazione sta come precomprensione universale, rapporto dell'infinito

¹²² Nazionale, *Ars memoriae, De adiectis* III, p. 79; Sturlese, *De adiectis* III, p. 91.

¹²³ Nazionale, *Ars memoriae, De adiectis* IIII, *ibidem*; Sturlese, *De adiectis* IIII, *ibidem*.

¹²⁴ Nazionale, *Ars memoriae, De adiectis* V, *ibidem*; Sturlese, *De adiectis* V, pp. 91–92.

¹²⁵ Nazionale, *Ars memoriae, De adiectis* VI, p. 80; Sturlese, *De adiectis* VI, p. 92.

¹²⁶ Nazionale, *Ars memoriae, De adiectis* VII, pp. 80–81; Sturlese, *De adiectis* VII, pp. 92–93.

apparente con quello inapparente, apertura che supera la distinzione logica, riportando a unità ineffabile le creature rese possibili.¹²⁷ E rese possibili, prima con libertà, quindi e successivamente con sua immagine.¹²⁸

Il testo bruniano infatti indica questo principio superiore dell'azione, capace di vivificare tutto ciò che da esso e con riferimento ad esso viene presentato e offerto attraverso una stabile e continua affissione e movimento. L'unità e lo slancio (modo) di questa movimentata e movimentante facoltà costituisce e instaura la *perseità* della sua apparente distinzione e proiettata ri-e-disarticolazione.¹²⁹

La sublimità che tale modo esprime mantiene la molteplicità, aprendo alla pluralità delle determinazioni (scopi), attraverso la comunanza proteiforme e quasi ribollente dell'essere omniforme (il creativo sorgivo). Scopo e Natura costituiscono così, insieme e distintamente, la sovra-limitazione che impianta l'*organo*.¹³⁰

L'Ars memoriae, di per se stessa: l'organo

Come perfezione nell'effetto, esso, stabilmente, dà forma al soggetto, determinandone le apparenze, mentre dinamicamente ne investe la possibilità (essenza) e la plasmabilità.¹³¹ Mostra internamente il carattere del giudizio operante: infatti, la supposta relazione obiettivante esprime il termine immaginativo, smuovendo la ricerca sino all'effettiva comparazione. Induzione prospettata, essa vige come potenza e atto di determinazione, con ciò antecedendo l'origine del movimento di formazione e ancor primamente riflettendo quello di precisazione. In un'alternanza che appunto rende il procedimento della facoltà del giudizio operativo in generale.

¹²⁷ Nazionale, *Ars memoriae, De adiectis* VIII, p. 81; Sturlese, *De adiectis* VIII, pp. 93–94.

¹²⁸ Giordano Bruno farà valere questa articolazione speculativa nel testo italiano intitolato *De l'Infinito, Universo e mondi* (Londra, 1584).

¹²⁹ Nazionale, *Ars memoriae, De adiectis* IX, p. 82; Sturlese, *De adiectis* IX, p. 94.

¹³⁰ Nazionale, *Ars memoriae, De adiectis* X e XI, pp. 82–83; Sturlese, *De adiectis* X e XI, p. 95.

¹³¹ Nazionale, *Ars memoriae, De organo* I, p. 84; Sturlese, *De organo* I, p. 96.

La capacità in tal modo indicata si mostra come contenitore universale delle forme, non disgiunta da una razionalità intrinseca.¹³² Essa costituisce ciò che Bruno indica con il nome di *scrutinio* o *piccolo discernimento* (*scrutinium, discerniculum*) ed è ritrovamento della razionalità dell'intenzione, prima solamente sentita o immaginata.¹³³ Ritrovamento che si pone e distingue come limite fra l'atto memorativo e la facoltà immaginativa: vera e propria riflessione, che proietta la forma tra gli estremi apparenti del dispiegamento dell'immagine e dell'applicazione dell'intenzionalità stessa.

L'individuazione perfetta in tal modo disposta include una congiunzione latente e nascosta, in uno scambio continuo fra lo slancio immaginativo e la retroazione della disposizione: vera e propria gara fra natura e arte, dove l'una si sostituisce all'altra, nel rendere la forma e nel manifestarne, indicandola, la perfezione interna. Natura e arte restano infatti quali termini che si richiamano reciprocamente e alternativamente: per effetto della reinclusione dello slancio immaginativo nel ritorno dell'azione su se stessa, il risultare naturale implica l'ipostasi artistica; a sua volta l'ipostasi artistica comporta la sua trasmissione naturale (produzione-disposizione).

Questa basculazione dell'essere esistente tra la realtà universale e la sua Idea impedisce la fissazione di una linearità che predisponga e mantenga ordine, strumento e disposizione. L'arte infatti non si fissa alla natura come soggetto al suo oggetto, resta invece sempre ipostatizzata come principio creativo, reso con ragione immaginativa attraverso i concetti di causa e di fine. La consapevolezza di questa resa costituisce l'unità dell'organo con se stesso e la sua sempre apparentemente proiettata e proiettante (esemplare) diversità.¹³⁴ Unità e diversità che è, secondo lo stesso testo bruniano, formazione del *numero*.¹³⁵

¹³² Nazionale, *Ars memoriae, De organo* II, *ibidem*; Sturlese, *De organo* II, *ibidem*.

¹³³ Nazionale, *Ars memoriae, De organo* III, p. 85; Sturlese, *De organo* III, pp. 96-97.

¹³⁴ Nazionale, *Ars memoriae, De organo* V, p. 88; Sturlese, *De organo* V, p. 99: «Ipsum in memorazione est necessario concurrens principium — loca enim habent vim non quia loca, neque quia imaginata, sed quia talem numerum in eorum ordine latentem habent. Cuius rationem duarum differentiarum — quarum altera contrahit ipsum genus proximus, altera contrahit alteram — ut melius possumus hoc pacto explicamus». Con una traduzione personale: «Esso stesso [numero] nella memorazione è necessariamente principio concorrente — i luoghi hanno forza non perché luoghi, né perché immaginati, ma perché hanno un tale numero operante nascosta-

La sinteticità di questo *organo* universale gli preclude il depauperamento nella semplice genericità, restando esso invece sempre aperto tra i capi della sostanzialità e della differenza universale, come successione che vuole la ripresa di se stessa, non come successione ma come identità. Se, come afferma Bruno, per molteplicità si dice differentemente,¹³⁶ la distinzione procede comunque dall'Uno: ovvero, avendo l'Uno come suo soggetto universale e aggetto omniforme. Sciolto da ogni legame, può così far consistere ogni sua apparente determinazione come elongata causa e disposizione di se stesso (universale aperto).¹³⁷ In questo modo Dio, la sua evanescenza, il suo ricomparire come Scopo universale costituiscono la distensione della capacità distintiva (come intelletto) e il suo libero ritorno a se stessa (come volontà).¹³⁸ In questo modo essa si svela quale triangolare potenza interiore¹³⁹ che muove a se stessa, da se stessa e attraverso se stessa (riflessione).¹⁴⁰

L'universale libertà del movimento totale (*applicatio*) costituisce in tal modo quell'implicazione,¹⁴¹ o tratto di qualificazione e ideale

mente nel loro ordine. La ragione del quale [numero] spieghiamo fra due differenze — delle quali l'una contrae la stessa origine più prossimamente, l'altra la [sott.: ragione] contrae diversa».

¹³⁵ Nazionale, *Ars memoriae*, *De organo* IV, pp. 85–87; Sturlese, *De organo* III, pp. 97–99.

¹³⁶ Nazionale, *Ars memoriae*, *De organo* V, p. 88; Sturlese, *De organo* V, p. 100.

¹³⁷ Confronta qui la contrapposizione che l'universale aperto bruniano intrattiene con la tradizione dell'universale chiuso della tradizione neoplatonico-aristotelica.

¹³⁸ Nazionale, *Ars memoriae*, *De organo* VI, p. 90; Sturlese, *De organo* V, pp. 101–102: «Notum satis est in universalitate & confusione quadam haec a ratiocinante anima producit, sed non admodum quibus proxime potentiis, facultatibusve, et organis». Con una traduzione personale: «È sufficientemente noto che un'anima raziocinante produce queste cose nell'universalità e in una certa confusione: ma non affatto secondo quali potenze prossimamente, o facoltà e organi».

¹³⁹ Nazionale, *Ars memoriae*, *De organo* V, p. 89; Sturlese, *De organo* V, p. 101: «Illa potentia interior».

¹⁴⁰ Ricorda qui, ancora, il segno visivo della lettera pitagorica, la Y, nella sua parte superiore.

¹⁴¹ «Iam habes per similitudinem, formationem tum intellectus, tum memoriae consequi applicationem, tanto meliorem, quanto et antecedens melior extitit applicatio» (Sturlese, *De organo* IX, p. 104). Con una traduzione personale: «Ormai ritieni per somiglianza che la formazione accompagni l'applicazione, e dell'intelletto e della memoria, in modo tanto migliore quanto l'applicazione sia riuscita a essere anche migliore antecedente».

grandezza,¹⁴² attraverso e rispetto al quale¹⁴³ la pluralità delle forme trova unità e produzione (*formatio*).¹⁴⁴ Unità e produzione che rendono, insieme e distintamente, l'apertura dello spazio superiore (incorporeo)¹⁴⁵ della variazione (*immutatio*).¹⁴⁶

Insieme e distintamente qui significano che il comparire dell'azione è permesso attraverso ciò che si oppone all'estensione,¹⁴⁷ qualora questa sia considerata come estrinsecazione autonoma della molteplicità: con termini bruniani, invece, si deve sostenere che l'azione proceda attraverso il *Minimo*.¹⁴⁸ In questo modo quella volontà si specifica intrinsecamente (e quindi si apre e diversifica)¹⁴⁹ come vero desiderio: vero come apparente oggetto e desiderio come disposizione che lo

¹⁴² Nazionale, *Ars memoriae*, *De organo* VII, p. 91; Sturlese, *De organo* VII, pp. 102–103.

¹⁴³ Nazionale, *Ars memoriae*, *De organo* VIII, pp. 91–92; Sturlese, *De organo* VIII, pp. 103–104.

¹⁴⁴ Nazionale, *Ars memoriae*, *De organo* IX, pp. 92–93; Sturlese, *De organo* IX, p. 104.

¹⁴⁵ Nazionale, *Ars memoriae*, *De organo* X, pp. 93–95; Sturlese, *De organo* X, pp. 104–106.

¹⁴⁶ Cfr. la nota n. 159.

¹⁴⁷ Nazionale, *Ars memoriae*, *De organo* XI, pp. 95–96; Sturlese, *De organo* XI, pp. 106–107.

¹⁴⁸ Ancora Nazionale, *Ars memoriae*, *De organo* X, pp. 93–95; Sturlese, *De organo* X, pp. 104–106. In fine.

¹⁴⁹ Nazionale, *Ars memoriae*, *De organo* XII, p. 97; Sturlese, *De organo* XII, p. 108: «Si convertat reformatque in plures species, aut finitas aut infinitas; si finitas, aut determinatas et istas cognoscere et determinare oportet, aut indeterminata, et ita erimus in eodem in quo sumus. Infinita vero tentare stultum est. Scire igitur oportet conversionem non ita fiendam ut substantialis diversitas destruat, nec ut accidentia unius cuiusque rei propria tollantur, sed ut diversa atque omnia ita una illis applicata adveniente forma, afficiantur modo suo, ut unam ab uno, et per unum memorabilis subeant rationem. Sic omnia lupus iste ingurgitabit ut unum, si omnes substantiae et quae immediate consequuntur eas unius generis accidentium indumenta subibunt». Con una traduzione personale: «Qualora trasformi e riformi in più specie, esse saranno finite o infinite; se finite, o determinate (e allora è opportuno conoscerle e determinarle) o indeterminate (e allora saremo in quello stesso nel quale siamo). Pertanto è opportuno sapere che la trasformazione non si deve produrre in modo tale che la diversità sostanziale venga distrutta; né che gli accidenti propri di ciascuna cosa siano tolti: ma di modo che, diverse e ognuna, così applicate ognuna singolarmente alle altre per la forma che sopraggiunge, siano disposte ciascuna secondo il modo che le è proprio. Di modo che dall'unità e per l'unità subiscano, del memorabile, un'unica ragione. Così codesto lupo ingurgiterà ogni cosa come una: se tutte le sostanze e quelle che conseguono immediatamente ad esse assumeranno le sembianze di un unico genere d'accidenti».

trapassa, elevata trasformazione dell'uno nell'altro (*adunatio e immutatio*).¹⁵⁰

Capace di aprire e portare al *Massimo* l'articolarsi della formazione attraverso il confronto specifico (individuazione dell'immagine),¹⁵¹ tale trasformazione, all'inverso, scioglie nella visione e il sogno¹⁵² della liberazione ogni prefissato fondamento o necessità: indica infatti sempre la superiorità dell'essere assolutamente libero (*ordinatio*).¹⁵³

La trasformazione della necessità in libertà

L'idea che, secondo la lettera del testo bruniano,¹⁵⁴ la *praxis* perfezioni sta a indicare che attraverso di essa si colmerà quello spazio universale attraverso il quale il termine si fa effettivamente universale (aperto): ecco comparire così la materia dello *Spiritus*, capace di per se stesso di riunificare in alto da un lato la figura teologica del *Pater* e dall'altro quella del *Filius*.

Questo processo di svelamento — teoretico e forse storico nell'interpretazione bruniana — fa sì che ciò che compare successivamente abbia comunque in precedenza uno spazio di applicazione: spazio nel quale possa e debba comparire sia il principio che lo strumento della stessa. Quest'ambito di obbiettivazione si costituisce come terminazione a se stante, centro motore di tutte le attrazioni singolarmente ed eventualmente apparenti: luogo dunque dell'impartizione del simile svolgimento.

Tali attrazioni in tal modo certamente presuppongono nel loro divenire la giustezza e l'adequazione di (e a) esseri perfettamente semplici: presupposizione che ne dà, in versi opposti, l'estensione e la principale spontaneità.¹⁵⁵ Così sul lato opposto a quello sensibile, che

¹⁵⁰ Vedi, all'inizio, Nazionale, *Ars memoriae, De organo* XII, pp. 96–99; Sturlese, *De organo* XII, pp. 107–109. Lo spazio della precedente elevatezza identifica il luogo della ridefinizione bruniana del dogma trinitario cristiano, mostrata attraverso la successione delle figure del *Padre*, dello *Spirito* e del *Figlio*.

¹⁵¹ Vedi, *ibidem*, alla fine.

¹⁵² *Ibidem*: «In phantasiae et cogitativae conterminio situandam».

¹⁵³ Nazionale, *Ars memoriae, De organo* XIII, pp. 99–100; Sturlese, *De organo* XIII, pp. 109–110. In questo capitolo Bruno, contrariamente all'opinione di F. Tocco (*Le opere latine di Giordano Bruno, esposte e confrontate con le italiane*, cit., p. 54.), espone *vulgatae propositiones*.

¹⁵⁴ Nazionale, *Ars memoriae, De organo* XIII, p. 100; Sturlese, *De organo* XIII, p. 110: «Praxim complere».

¹⁵⁵ Nazionale, *Ars memoriae, Tertia Pars* I, p. 101; Sturlese, *Tertia Pars* I, p. 111.

dà continuamente origine alla reduplicazione e alla ricerca dell'organicità,¹⁵⁶ lato per il quale la spontaneità è rivolta al principio, si può aprire lo spazio di una memorabilità preternaturale, che disponga il contatto e la trasformazione di ciò che appare come solamente possibile, in ciò che si determina come reale.¹⁵⁷

Questo contatto e trasformazione costituiscono la mediazione nella successione: essa, a sua volta, si distingue¹⁵⁸ in una serie di *elementi* apparentemente primi e secondi (ovvero, che riportano al principio),¹⁵⁹ con una graduazione e apertura che Bruno stesso affigge alla Natura, in quanto facoltà che sta fra gli inizi e gli scopi dei processi medesimi.¹⁶⁰

L'elementarità bruniana è in tal modo duplice, essendo duplice l'azione che si costituisce quale fondamento dell'arte. Essa è infatti duplicemente orientata: a riassumere e reimmettere liberamente ciò che, precedentemente, era apparso vincolato a una necessità universale. In questo modo la disposizione si trasforma in intenzione: la composizione causata diviene creatività, mentre la diversità apparente dei processi è riportata alla sua origine prima e nascosta, apparentemente sopravveniente e superiore.¹⁶¹

¹⁵⁶ Nazionale, *Ars memoriae, Tertia Pars* II, pp. 101–102; Sturlese, *Tertia Pars* II, pp. 111–112.

¹⁵⁷ Nazionale, *Ars memoriae, Tertia Pars* III, p. 102; Sturlese, *Tertia Pars* III, p. 112.

¹⁵⁸ Nazionale, *Ars memoriae, Tertia Pars* V, p. 103; Sturlese, *Tertia Pars* V, p. 113. Si tratta della distinzione fra *Prima praxis quae vocum est* e *Secunda praxis quae terminorum simplicium est ad quamcumque compositionem de pluribus elementorum combinationibus praesentandam*.

¹⁵⁹ Nazionale, *Ars memoriae, Tertia Pars* VI, pp. 103–104; Sturlese, *Tertia Pars* VI, pp. 113–114.

¹⁶⁰ Nazionale, *Ars memoriae, Tertia Pars* IIII, p. 103; Sturlese, *Tertia Pars* IIII, pp. 112–113.

¹⁶¹ Nazionale, *Ars memoriae, Tertia Pars* VI, p. 104; Sturlese, *Tertia Pars* VI, p. 114: «Atqui nobis non solum possibile sed facile compertum est posse apparatus imagines, quibus singulis quibusque locis cuiuscumque generis terminos integros apponamus, idque pluribus modis, ut in pluribus tractatibus ad diversas ordinatis intentiones manifestamus». Con una traduzione personale: «Orbene per noi non solo è possibile, ma è stato anche facilmente appurato che possano essere ritenute delle immagini predisposte, con le quali singolarmente e con i quali fondamenti disporremo interi i termini di qualunque genere; e ciò in molteplici modi, come mostriamo negli sviluppi numerosi, ordinati secondo le diverse intenzioni».

1. Gli elementi primi: la presenza e il movimento

Il permanere dello *Spiritus* in se stesso è dato dalla trasformabilità indotta e centrale, quella partecipazione alla ragione principiale che si svolge e determina come compresenza e correlazione di passione e azione.¹⁶² Quest'universalità proto-attiva costituisce l'ambito totale (*adiecta*) dell'animazione superiore: è quella stessa umbratilità ideale che si costituisce come stabile principio di movimento e attrazione. Stabile principio, dunque qui, d'espressione e significazione.¹⁶³

Idea e individuato costituiscono così il luogo tensivo nel quale compare l'operazione (*operationes*),¹⁶⁴ tratto di determinazione della perfezione nascosta. In tal modo riscoperto, lo Scopo universale muove di nuovo a se stesso, apparentemente attraverso i due termini opposti dell'inizio e della fine. Con ciò esso diventa l'unità superiore del procedimento immaginativo: un'unità che appare internamente (*insignia*) al processo stesso dell'apertura e della differenza, come congruenza (*congruentia*) dell'azione comparsa.¹⁶⁵ Questo crescere dell'azione su se stessa non presenta infatti i tratti e le caratteristiche dell'irrazionalità, quanto piuttosto quelli dello slancio che è desiderio di se stessi: movimento e attrazione che apre la differenza, ricomponendola attraverso se stessa.¹⁶⁶

Nello *Spiritus* infatti l'Idea di una pura Potenza restituisce la reale perfezione unitaria come atto di posizione dell'infinito: in tal modo il rapporto che si instaura fra sottrazione e aggiunta origina una torsione

¹⁶² Nazionale, *Ars memoriae. Prima Praxis quae vocum est. De fixione rotarum* I, p. 105; Sturlese, *Prima Praxis quae vocum est. De fixione rotarum* I, p. 115.

¹⁶³ Nazionale, *Ars memoriae. Prima Praxis quae vocum est. De fixione rotarum* II e III, pp. 105–107; Sturlese, *Prima Praxis quae vocum est. De fixione rotarum* II e III, pp. 115–117.

¹⁶⁴ Nazionale, *Ars memoriae. Prima Praxis quae vocum est. De fixione rotarum* III, pp. 107–109; Sturlese, *Prima Praxis quae vocum est. De fixione rotarum* III, pp. 117–119.

¹⁶⁵ Nazionale, *Ars memoriae. Prima Praxis quae vocum est. De fixione rotarum* V, pp. 110–112; Sturlese, *Prima Praxis quae vocum est. De fixione rotarum* V, pp. 120–122.

¹⁶⁶ Nazionale, *Ars memoriae. Prima Praxis quae vocum est. De fixione rotarum* VI, pp. 112–113; Sturlese, *Prima Praxis quae vocum est. De fixione rotarum* VI, pp. 122.

rivoluzionaria, che riporta nel luogo del Perfetto ogni e ciascuna individuazione, qualsiasi determinazione d'azione.¹⁶⁷

La tematizzazione finale conseguentemente costituisce sia lo sfondo universale dell'obbiettivazione (*istius*) che, oppostamente, dell'occorrente subiettivazione, la quale rilancia lo slancio desiderativo non appena sopraggiunga la consapevolezza del distacco dall'essere perfetto (*alius*).¹⁶⁸

La relazione che può quindi istituirsi fra desiderio e oggetto resta sempre quale mediazione incompresa, ma comprendente: così la speculazione di Giordano Bruno sottolinea e impone un rigetto esplicito dell'assolutezza dell'umana appropriazione, rigetto accompagnato dalla critica e implicita ricerca di un suo fondamento e di una sua giustificazione.¹⁶⁹ Solo nel modo bruniano invece ciò che si accosta e assiste al Perfetto mantiene la duplicità dell'essere insieme, ma alternativamente, ideale e reale.¹⁷⁰ Nel caso contrario, dell'umano desiderio di una totale e assoluta appropriazione, l'ideale e il reale si confondono fra loro, reciprocamente capovolgendosi.

Conclusivamente si può dunque affermare che la determinazione, presa fra i due suoi capi apparenti della *singularità* e dell'*essenzialità*,¹⁷¹ possa risolversi ed elevarsi quale processualità dialettica: movimento che, se apre e squaderna l'universo delle possibilità, ne re-

¹⁶⁷ Nazionale, *Ars memoriae. Prima Praxis quae vocum est. De motu rotarum* I, II e III, pp. 113–115; Sturlese, *Prima Praxis quae vocum est. De motu rotarum* I, II e III, pp. 123–124.

¹⁶⁸ Nazionale, *Ars memoriae. Prima Praxis quae vocum est. De motu rotarum* IIII, p. 115; Sturlese, *Prima Praxis quae vocum est. De motu rotarum* IIII, p. 125.

¹⁶⁹ Nazionale, *Ars memoriae. Prima Praxis quae vocum est. De motu rotarum* V, pp. 116–117; Sturlese, *Prima Praxis quae vocum est. De motu rotarum* V, pp. 125–126. La successiva ricerca bruniana in italiano — i testi dei *Dialoghi Italiani* — cercherà appunto, sotto la pressione polemica espressa dall'ambiente oxoniense, di rimarcare la propria differenza dalla tradizione neoplatonico-aristotelica, investigando i fondamenti di questa e capovolgendoli attraverso una torsione rivoluzionaria, con effetti teologici, politici e naturali.

¹⁷⁰ Nazionale, *Ars memoriae. Prima Praxis quae vocum est. De motu rotarum* VI, p. 117; Sturlese, *Prima Praxis quae vocum est. De motu rotarum* VI, p. 126.

¹⁷¹ Vedi, più avanti: «Sicut ad triginta elementorum numerum; triginta tibi statueras agentes actiones & insignia, *circumstantias*, & *adstantia* [corsivo mio]: Ita [...]» (Nazionale, *Ars memoriae. Secunda Praxis quae terminorum simplicium est ad quamcumque compositionem de pluribus elementorum combinationibus praesentandam* II, p. 120; Sturlese, *Secunda Praxis quae terminorum simplicium est ad quamcumque compositionem de pluribus elementorum combinationibus praesentandam* II, p. 129).

stringe l'applicabilità al condizionamento pensato.¹⁷² Nello stesso tempo tale restrizione, attraverso la riflessione fantastica, lascia sempre superiormente aperta l'offerta della totalità: quella totalità che costituisce la direttrice di ogni e qualunque operabilità.¹⁷³

2. Gli elementi secondi: la sottrazione e la moltiplicazione. L'unitotalità inapparente

L'intreccio inscindibile fra ciò che si sottrae, e sottraendosi aggiunge moltiplicando (moltiplicando se stesso nelle forme dell'assenza e della sussistenza), e ciò che appunto risulta applicato (come formalità latente), costituisce il rapporto intrinseco d'apparenza: in esso e per esso operazione (*Figlio*) e combinazione (*Spirito Santo*) si slanciano e si distinguono, ricomponendosi in quella complessità che viene sempre ripresa e che consiste nell'adeguamento della totalità apparente all'interezza genitrice (*Padre*).

In ciò sussiste quella grandezza nella quale cresce (e alla quale perviene), con termini bruniani,¹⁷⁴ il primigenio apparire della differenza (*prima praxis*): questa infatti si riporta a se stessa e alla propria nascosta origine, capovolgendo continuamente la direzionalità del movimento (ossia il rapporto *Padre-Figlio*).¹⁷⁵ In altri termini: l'esauribilità totale delle combinazioni transeunti, dunque la loro desiderata pienezza, si costituisce attraverso quell'opposizione in se stessa duplicata, che realizza la quadruplica sigla bruniana (Figura 4).¹⁷⁶

¹⁷² Nazionale, *Ars memoriae. Prima Praxis quae vocum est. De motu rotarum VII, ibidem*; Sturlese, *Prima Praxis quae vocum est. De motu rotarum VII*, p. 127.

¹⁷³ Nazionale, *Ars memoriae. Prima Praxis quae vocum est. De motu rotarum VIII e IX*, pp. 118–120; Sturlese, *Prima Praxis quae vocum est. De motu rotarum VIII e IX*, pp. 127–128.

¹⁷⁴ Nazionale, *Ars memoriae. Secunda Praxis quae terminorum simplicium est ad quamcumque compositionem de pluribus elementorum combinationibus praesentandam I*, p. 120; Sturlese, *Secunda Praxis quae terminorum simplicium est ad quamcumque compositionem de pluribus elementorum combinationibus praesentandam I*, p. 129.

¹⁷⁵ È la dialetticità indicata dall'espressione «ad ordinationem horum vel aliorum [...] subsistentium partium & artium» (Nazionale, *Ars memoriae. Secunda Praxis quae terminorum simplicium est ad quamcumque compositionem de pluribus elementorum combinationibus praesentandam V*, p. 122; Sturlese, *Secunda Praxis quae terminorum simplicium est ad quamcumque compositionem de pluribus elementorum combinationibus praesentandam V*, pp. 130–131).

¹⁷⁶ Causa, fine, geneticità superiore, desiderio. In una schematizzazione geometrica quadrangolare che porta insieme la dilatazione e il ricongiungimento. Vedi: Nazio-

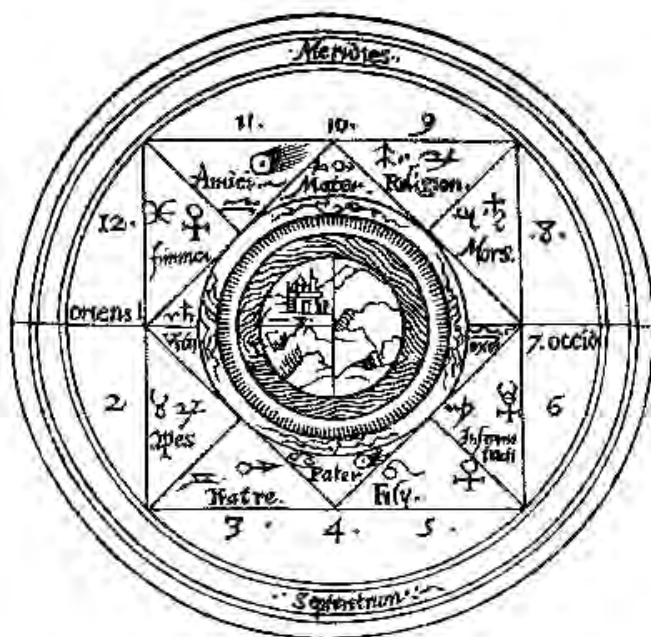


Figura 4
Le dodici case

La continuità di quel capovolgimento infatti non si dà senza un'apparente sconnessione:¹⁷⁷ che la distintiva irrisolutezza caratterizzante la Potenzialità materiale (*Spirito Santo*) debba essere riportata al principio di un'assoluta libertà (*Padre*) attraverso l'interposizione di

nale, *Ars memoriae. Secunda Praxis quae terminorum simplicium est ad quamcumque compositionem de pluribus elementorum combinationibus praesentandam* III, p. 121; Sturlese, *Secunda Praxis quae terminorum simplicium est ad quamcumque compositionem de pluribus elementorum combinationibus praesentandam* III, p. 130. Cfr. inoltre la figura delle dodici case posta nell'Edizione Nazionale alle pp. 154 e 172 (Sturlese, pp. 171 e 192) e qui disposta nelle pagine del commento.

¹⁷⁷ Leggi: «Iuxta aliam opem adferant universalem rationem» (Nazionale, *Ars memoriae. Secunda Praxis quae terminorum simplicium est ad quamcumque compositionem de pluribus elementorum combinationibus praesentandam* VI, p. 122; Sturlese, *Secunda Praxis quae terminorum simplicium est ad quamcumque compositionem de pluribus elementorum combinationibus praesentandam* VI, p. 131).

ciò che è identico ed eguale (il *Figlio* come *Se ipsum*),¹⁷⁸ e che perciò costituisce la figurazione¹⁷⁹ fondamentale (l'Universale).¹⁸⁰

Con ciò l'unità per la quale ogni cosa è in Dio, l'unità del desiderio o fecondità infinita, è quella stessa per la quale Egli è sopra di esse, quale bontà e intelligenza della medesima.¹⁸¹

¹⁷⁸ Leggi: «Per aequalitatem igitur proportionis non per numeri aequalitatem iuste cum omnibus est agendum» (Nazionale, *Ars memoriae. Secunda Praxis quae terminorum simplicium est ad quamcumque compositionem de pluribus elementorum combinationibus praesentandam* III, p. 121; Sturlese, *Secunda Praxis quae terminorum simplicium est ad quamcumque compositionem de pluribus elementorum combinationibus praesentandam* III, p. 130).

¹⁷⁹ È la funzione dei *vexilla* in Nazionale, *Ars memoriae. Secunda Praxis quae terminorum simplicium est ad quamcumque compositionem de pluribus elementorum combinationibus praesentandam* III e IIII, p. 121; Sturlese, *Secunda Praxis quae terminorum simplicium est ad quamcumque compositionem de pluribus elementorum combinationibus praesentandam* III e IIII, p. 130.

¹⁸⁰ Se al *Padre*, in questa concezione bruniana, può essere assegnato il nome di *Persona*, al *Figlio* deve invece essere conferita la definizione di *Figura*, lasciando allo *Spirito* la determinazione di *Immagine*, ovvero di ciò per cui Essi sono Uno. La funzione salvifica della *Figura* del Cristo mi sembra così restare in Bruno certa, perché definita dal concetto/prassi dell'eguaglianza infinita: la propria indifferenza dalla libertà del *Padre* infatti sembra costituire il fondamento della successiva critica bruniana, portata contro il dogma di un'Incarnazione specificamente e assolutamente umana (*Spaccio de la Bestia trionfante*). Questa eguale libertà mi sembra infatti garantire ciò che, più avanti in questo stesso testo dell'*Ars memoriae*, costituirà il principio della possibilità di una salvezza universale diversificata (plurale), ossia comprendente senza differenza e alcun primato la totalità delle specie apparenti (*cfr.* in questo stesso testo la funzione delle *case celesti*). Resta in tal maniera giustificata la critica bruniana all'antropocentrismo presente in una certa interpretazione della concezione mosaico-cristiana, quella che forse tendeva a far valere il principio omogeneo della confessionarietà oltre e contro l'universalità della vera fede. Praticando un inganno realizzato attraverso la sostituzione della Chiesa Invisibile con quella visibile, sostituzione che sembrava a propria volta possedere quale proprio motore interno lo sradicamento dell'unità e dell'eguale libertà del desiderio e la propensione per la sua scissione e ricomposizione sbilanciata, reciprocamente alienata (ordine patriarcale tradizionale). Non è forse allora principio determinante di questa negazione e alienazione la presenza e l'affermazione cogente di un modello di fede rappresentato dalla sofferenza e dalla crocifissione del *Figlio* e dalla prosecuzione demoniaca (illimitata) della stessa, praticata attraverso la sostituzione del Cristo morto (necessità della sofferenza) al Cristo vivo (libertà della gioia)? Vero e proprio Inferno immaginativo (*Spaccio de la Bestia trionfante* e il *De vinculis in genere*, nel brano qui ricordato alla nota n. 7).

¹⁸¹ L'infinita Potenza divina, come *Padre* e come *Spirito Santo*, costituisce quell'ideale coincidenza dei contrari che si esplica come infinito slancio riproduttivo del Verbo, vera e propria *ars* che, lasciando sullo sfondo la Perfezione fa emergere la sua attuazione. Per questo, io credo, si possa dire che la domanda circa la localizzazione della Perfezione (con termini bruniani: *circumstantia*), domanda implicita nella

La volontà di perseguire quest'eminenza costituisce così quella definitività che si esplica come somma eticità universale. Tale volontà permette infatti il ricongiungimento di ciò che era apparso come Ragione (*Logos*) in e a ciò che ne costituisce l'effettiva origine e fusione orizzontale (l'Amore totale e *Padre*): in questo modo divinità e natura non risultano più scissi, quanto invece entità reciprocamente coimplicantesi.¹⁸² Fermo così restando che l'isolamento particolare che avviene secondo ragione si scioglie ed eleva nella e per la superiorità della determinazione, l'universo bruniano manifesta di conseguenza distintamente i caratteri dell'unità e dell'infinitezza. Caratteri i quali invece accompagnano indistintamente la sostanza divina.¹⁸³

Con ciò la scansione processuale dei *nomina* mnemonici bruniani¹⁸⁴ sembra poter dimostrare la seguente organizzazione:

- 1) ciò che appare distinto,¹⁸⁵
- 2) viene riportato ai suoi due capi infine coincidenti dell'essere oggetto e del divenir soggetto,¹⁸⁶
- 3) soggetto che ha dunque in se stesso quella triplicazione per la quale ogni cosa (oggetto) comparente viene distratta fra i due suoi estremi dell'azione misurante (*collo aptabilia*) e della passione proiettata (*ad pedes aptabilia*).¹⁸⁷

ricerca della giustificazione dell'apparente, trovi risposta nel prorompere, come contenuto interno, e delinearsi dell'Intelletto possibile, di derivazione averroista (con termini bruniani: *adstantia*). Il tema dell'infinito orizzonte dell'Uno e del suo Intelletto attivo verrà ripreso nella speculazione bruniana dai primi tre testi dei *Dialoghi Italiani*: la *Cena de le Ceneri*, il *De la Causa, Principio e Uno*; il *De l'Infinito, Universo e mondi*.

¹⁸² Ricorda F.W.J. Schelling, *Bruno ovvero del principio divino e naturale delle cose* (1802).

¹⁸³ Ricorda qui, ancora la distinzione fra Dio e Universo presente nel *De l'Infinito, Universo e mondi*: «Io dico Dio tutto infinito, perché da sé esclude ogni termine e ogni suo attributo è uno e infinito; e dico Dio totalmente infinito, perché tutto lui è in tutto il mondo, e in ciascuna sua parte infinitamente e totalmente: al contrario dell'infinità de l'universo, la quale è totalmente in tutto, e non in queste parti (se pur, referendosi all'infinito, possono esser chiamate parti) che noi possiamo comprendere in quello» (G. Bruno, *De l'Infinito, Universo e mondi*, Sansoni, Firenze 1958³, rist. 1985, p. 382).

¹⁸⁴ Nazionale, *Ars memoriae*, pp. 124–134; Sturlese, pp. 132–149.

¹⁸⁵ La prima serie dei 150 nomi, distinti in *testa* e *corpo* (Nazionale, *Ars memoriae*, pp. 124–128; Sturlese, pp. 132–139).

¹⁸⁶ La seconda serie dei 150 nomi, principalmente *predicati* (Nazionale, *Ars memoriae*, pp. 129–131; Sturlese, pp. 139–144).

¹⁸⁷ La terza serie dei 150 nomi, distinti in tre parti (Nazionale, *Ars memoriae*, pp. 132–134; Sturlese, pp. 144–149).

L'alterazione

Che la passione proiettata sia poi molteplicità in se stessa razionalmente variabile impedisce la fissità e l'unicità (univocità) dei valori immaginativi: dovendo dire che l'*Immagine* sensibile dell'universo sussista comunque nella *Figura* del Cristo, e restando questa sempre incondizionata, la dilatazione individuale dei confini del cosmo (*combinazione*) resta sempre e comunque illimitata.¹⁸⁸

Per questa ragione l'apparato astrologico utilizzato da Bruno sta a indicare il motivo e la giustificazione di tale illimitatezza. Precisamente:

- a) l'indeterminatezza delle *conformazioni dei segni*, tratte secondo l'autore nolano da Teucro Babilonese,¹⁸⁹ costituisce l'ambiente generalissimo e plurale nel quale avviene
- b) la puntualizzazione della presenza singolare. Puntualizzazione effettuata per mezzo delle *immagini planetarie*;¹⁹⁰
- c) al converso questa puntualizzazione (individuazione) riporta verso il principio, quale sua origine propria: qui trovano posto le *immagini delle dimore lunari*;¹⁹¹
- d) il ritorno alla determinazione intrinseca costituisce quell'oltrepassamento che si effettua e realizza attraverso la molteplicità delle salvezze possibili: le *immagini delle case celesti*.¹⁹²

L'interno circolo dialettico

Coimplicazione, correlazione, coincidenza e vita autonoma della determinazione costituiscono quel circolo dialettico per il quale l'unità assoluta si trasforma in molteplicità e questa ritorna alla prima.¹⁹³ La sua intenzionalità universale costituisce infatti la ricerca di fondatezza interna della totalità apparente: essa impedisce la costituzione di isolate composizioni prime, inducendo invece uno scambio continuo di po-

¹⁸⁸ Ricorda l'affermazione dell'inconoscibilità profonda dell'universo presente nel testo di Nicolò Cusano intitolato *De docta ignorantia* (1440).

¹⁸⁹ Nazionale, *Ars memoriae*, pp. 135–144; Sturlese, pp. 150–158.

¹⁹⁰ Nazionale, *Ars memoriae*, pp. 144–151; Sturlese, pp. 159–168.

¹⁹¹ Nazionale, *Ars memoriae*, pp. 151–153; Sturlese, pp. 169–171.

¹⁹² Nazionale, *Ars memoriae*, pp. 154–157; Sturlese, pp. 171–174.

¹⁹³ Nazionale, *Ars memoriae. Usus magnus imaginum praedictarum ad rerum memoriam*, p. 158; Sturlese, *Usus magnus imaginum praedictarum ad rerum memoriam*, pp. 174–175.

sizione fra Unità e Totalità delle stesse.¹⁹⁴ Coerenza e allargata congruenza si mostrano conseguentemente quali caratteri imprescindibili e distinti dell'azione autonomamente e universalmente determinatrice. Il loro rapporto istituisce infatti il luogo di definizione di una differenza relativa e reciproca, alternativamente ripresa: della sostanza rispetto all'accidente, dell'accidente riguardo alla sostanza.

Lo svolgimento che, come passaggio superiore precedentemente delineato, in tal modo sembra defluire, lascia in ombra e in alto le radici di qualunque azione, distinguendo e facendo coincidere, in momenti diversi, libera risoluzione e apparentemente necessitata individuazione.¹⁹⁵ Di modo che ciò che vi è di libero nella sostanza possa cadere in ciò che v'è di necessitato nell'accidente: il riferimento alla prima, per la propria stessa possibile esistenza. E inoltre, ciò che v'è di necessitato nel secondo possa essere accolto nel primo: il desiderio.

Il monito bruniano sembra dunque potersi raccogliere nella considerazione che alla libertà universale si possa pervenire attraverso l'equanime, aperta e infinitamente elongata sua riproduzione.¹⁹⁶

La libertà e le liberazioni

Questa riproduzione, se da un lato dunque raccoglie la totalità delle formazioni fenomeniche sotto il principio di Ragione, dall'altro le riferisce con uno slancio e un'apertura che ne garantisce insieme la molteplicità degli scopi e un rapporto (o grado) sempre più elevato, proiettandole pertanto in uno spazio nel quale prende forma (tempo) una Volontà amorosa universale.

Potenza e possibilità dell'Immaginazione,¹⁹⁷ quest'ultima in tal modo distingue e riporta il distinto all'unità originaria dell'universale

¹⁹⁴ Nazionale, *Ars memoriae. Ad combinationes in quibus elementum subsistens praecedit elem. adsi*, pp. 159–160; Sturlese, *Ad combinationes in quibus elementum subsistens praecedit elementum adsistens*, pp. 175–176.

¹⁹⁵ Nazionale, *Ad elementa liquescentia & terminantia inter & post simplices combinationes*, p. 161; Sturlese, *Ad elementa liquescentia et terminantia inter et post simplices combinationes*, pp. 176–177. Nel *De l'Infinito, Universo e mondi* questa differenza (teo)logico-razionale viene riempita (meta)fisicamente dai concetti concreti degli *astri celesti* e degli *orizzonti mondiali*.

¹⁹⁶ Nazionale, *Ars memoriae. De duobus egregiis inventis in hac arte, et encomium ipsius*, p. 162; Sturlese, *De duobus egregiis inventis in hac arte, et encomium ipsius*, pp. 177–178.

aperto: Ragione e Volontà, che inizialmente appaiono distinte e opposte come necessitazione e slancio determinativo, ricompaiono infatti in essa congiunte come *Libera Possibilità*, vera entità animata dall'Amore e dalla Giustizia.¹⁹⁸ Essa, e solo essa, è infatti l'unica Disposizione universale, la fonte di ogni proposizione e scopo.¹⁹⁹

Il rapporto Amore–Giustizia

La tematizzazione del rapporto fra Amore e Giustizia sembra costituire la motivazione della prosecuzione delle analisi e delle proposte bruniane, presenti nelle successive quattro riformulazioni dell'*Ars memoriae*.

Enigma e *paradigma* diventano in tal modo, rispettivamente, l'indicazione oscura (l'ambito generale di apparenza e movimento) e il suo interno, unitario e universale svolgimento, capace di definizione e determinazione: in altri termini, quella congiunzione superiore di Potenza e Atto la cui dilatazione diventa il tempo della necessaria estrinsecazione, l'apparire della successione e insieme, nuclearmente, dell'origine della stessa.

Questa sinteticità eminente e riconosciuta — vero e proprio Dio bruniano della storia, razionale e naturale — si proietta come casa

¹⁹⁷ Nazionale, *Ars memoriae. De praxi rerum incomplexis terminis significabilium*, pp. 163–165; Sturlese, *De praxi rerum incomplexis terminis significabilium*, pp. 179–181.

¹⁹⁸ La *varietas* naturale e razionale che sembra negare ogni primato e centralità all'uomo nell'opera della salvezza lascia nel contempo aperta una risoluzione più profonda: il rapporto fra azione misurante e la proiettata passionalità se è infatti da un lato il nascondimento dell'unità (sostanza) divina, dall'altro, in quell'Immagine che è il cosmo nella sua estrinsecata fisicità, si trova il rapprendersi di una molteplicità — l'innumerabilità dei mondi dei *Dialoghi Italiani* — che per la sua intrinseca e ineliminabile eticità avvicina l'umano stesso alla presentibilità del divino. È infatti in tale presentibilità del divino che agisce e si muove la consapevolezza della differenza: quel richiamo all'ulteriorità del divino che si trasforma in principio d'azione e di riconoscimento degli scopi naturali e razionali. La risoluzione che viene perciò sempre riaperta, richiesta e ripresa, si identifica con quella suprema azione-passione che è l'Amore. Se dunque l'Amore e la Giustizia sono il Dio, somma trasformazione e salvezza universale è — nell'umano riconoscimento dell'orizzonte unitario della moltiplicazione — il diventare ragione e amore, ragione nell'amore (*De gl'Eroici furori*, 1585).

¹⁹⁹ Nazionale, *Ars memoriae. De praxi rerum complexis terminis conceptibilium*, pp. 165–166; Sturlese, *De praxi rerum complexis terminis conceptibilium*, pp. 182–183.

comune d'esistenza e collocazione: possibilità dei diversi ideali storici, essa si instaura e configura come necessaria loro reciproca regolazione e svolgimento.²⁰⁰ L'orizzonte prospettico che in tal modo sembra delinearsi apre la valenza dell'ambito giustificativo: quella ricerca di fondatezza universale della totalità dei movimenti apparenti, nella loro genesi e nel loro reciproco combinarsi, che si istituisce come limite dell'eterno divenire. La trasformazione che tale limite espone è pari solo alla sua interna identificazione: di tanto infatti appare la molteplicità, di quanto essa viene potenzialmente e volontariamente sormontata dalla propria genesi unitaria; genesi che propriamente nega per se stessa l'esser cosa fra le cose, l'esser cosa fra le altre. In ciò consiste il suo porgersi (e sporgersi) come eminenza: sintesi apparente, essa decade come partizione di se stessa, per raccogliersi e riportarsi infine a se stessa.²⁰¹

In quanto materialità universale che si manifesta come il procedere della determinazione, Vita apparente apposta all'Intelligenza, tale sintetività si mostra quindi ulteriormente come molteplicità in se stessa concepita (duale, per superiori limiti opposti).²⁰² infatti il concetto della molteplicità — prima apparentemente contraddittorio secondo il principio aristotelico d'identità e non-contraddizione, ed esprimendosi solo come diversità — diviene successivamente unitario nella realtà dell'idea — grazie a un'apparente fusione, prevista nel capovolgimento indicato dal passaggio (non intravisto) tra soggettivazione e aggettivazione — così aprendo nell'eternità la distinzione originaria. Questo processo di capovolgimento permette così il comparire dell'essere sovra-naturale nella sua alta e individua permanenza e nella sua duplice e opposta terminazione: come inferiore forma apparente e come superiore potenza latente non disgiunta dalla capacità dell'atto.²⁰³

²⁰⁰ Nazionale, *Ars memoriae. Ars brevis et expedita ad eundem Christianissimum Galliarum Regem*, pp. 167–169; Sturlese, *Ars brevis et expedita ad eundem Christianissimum Galliarum Regem*, pp. 185–188.

²⁰¹ Nazionale, *Ars memoriae. Ars brevis alia pro rebus diversorum ordinum ad ordinem proprium referendis; atque potenter retinendis: quod aegre aliae praestare valent artes*, pp. 170–172; Sturlese, *Ars brevis alia pro rebus diversorum ordinum ad ordinem proprium referendis, atque potenter retinendis, quod aegre aliae praestare valent artes*, pp. 189–192.

²⁰² Nazionale, *Ars memoriae. Ars alia brevis ad verborum rerumque memoriam*, pp. 173–175; Sturlese, *Ars alia brevis ad verborum rerumque memoriam*, pp. 193–196.

²⁰³ Confronta gli *organi* del primo e secondo genere. *Ibidem. Artis explicatio*.

Questa divaricazione fra Dio e Natura intende così, internamente a se stessa,²⁰⁴ la sua possibilità originaria, adeguando in tal modo quella potenza attraverso la creazione di una raffigurazione che mostra ed esibisce la propria apparenza come estensione e slancio dello stesso principio, nel suo procedere e nelle sue concretizzazioni mosse attraverso il loro desiderio intrinseco.²⁰⁵

Infinità e Unità costituiscono così, insieme, l'orizzonte di stabilità e l'intrinseco movimento generale, in una delineazione che ne mostra, da un lato il procedere determinato ma indefinito (soggettivamente libero), dall'altro il convergere e ampliarsi infinito (secondo l'aggetto di una ragione aperta).²⁰⁶

A una Relazione, che in tal modo mantiene ai suoi due capi verticali, rispettivamente, l'indefinitezza e l'infinità, e che per se stessa conserva orizzontalmente il carattere dell'illimitatezza,²⁰⁷ Bruno dedica infine l'ultima delle riformulazioni dell'*Ars memoriae*, dove traccia la sua apparentemente necessaria esplicazione e svolgimento. A conclusione del suo tragitto speculativo il filosofo nolano sigilla infatti la duplicità della Potenza, reindicandone, da un lato, l'implicita e nascosta Unità, dall'altro, mostrandone l'aperta e indefinita Moltiplicazione sublimatrice: moltiplicazione attiva, attraente e, soprattutto, superante.

Quale migliore conclusione, allora, di questo commento della composizione poetica posta quale epilogo e coronamento dell'intero testo del *De umbris idearum*? Con le parole dello stesso autore nolano, ecco:

L'enigma e il paradigma, che insegna a sviluppare l'elemento insensibile verso la visione necessaria e la serie della sensibilità. Egualmente apre una via amplissima verso innumerevoli altre capacità, qualora la sua estensione sia percepita come unica.

²⁰⁴ Vedi, con una traduzione personale: «Quali elementi da indicare come centrali emergono verticalmente in colui che opera quelle tali forme che determinano le L. R. e N» (*ibidem*).

²⁰⁵ Confronta gli *organi* del terzo e quarto genere (*ibidem*).

²⁰⁶ Leggi l'inizio e la fine dello stesso capitolo (*ibidem*).

²⁰⁷ Nazionale, *Ars memoriae. Ars alia brevis ad verborum rerumque memoriam. Alius artis modus*, p. 175; Sturlese, *Ars alia brevis ad verborum rerumque memoriam. Alius artis modus*, p. 196.

Un diverso essere splendente esprime con forza queste cose²⁰⁸ qualora esso contempi verso l'origine,
 non appena i cavalli del Sole debbano rivolgere la fronte.
 Chiamando non egualmente, danno uno sguardo laddove annotta,
 o Ultima Diana, di te i quadrupedi corpi.
 Non è simile mentre riecheggia,
 mentre il Nolano osserva il vigile Cacciatore, che sta giorno e notte di fronte al Solo.
 Questi quadrupedi corpi non sono egualmente rivolti laddove la Terra ha resistente materialità,
 di modo che, l'Orsa opponendosi, ti nasconda la luce.
 Diverso nelle espressioni, il quinto allora risuona,
 il quadrupede che, sedendo su se stesso, non è totalmente dimentico di sé.
 Ma qualora una grotta avrà afferrato la sua voce,
 sia essa riflessa: di modo che l'aria, rimandandone il suono,
 o la voce ti risuoni; ovvero qualora il procedimento si sarà sforzato,²⁰⁹
 gli elementi in esso rivolti possano di lei fornirti una nota allontanata.

²⁰⁸ La visione necessaria e la serie (o numero) della sensibilità.

²⁰⁹ Nazionale, *Ars memoriae. Aenigma et paradigma docens insensibile elementum ad necessariam speciem & numerum sensibilitatis promovere*, p. 176; Sturlese, *Aenigma et paradigma docens insensibile elementum ad necessariam speciem et numerum sensibilitatis promovere*, pp. 196–197.

Piccola bibliografia bruniana

Testi di riferimento

Bruno, Giordano. *De umbris idearum*. A cura di Rita Sturlese. Premessa di Eugenio Garin. Leo S. Olschki Editore, Firenze 1991.

Bruno, Giordano. *Dialoghi Italiani. I. Dialoghi Metafisici. II. Dialoghi Morali*. «Classici della filosofia». Sansoni, Firenze 1958³.

Bruno, Giordano. *Dialoghi filosofici italiani*. A cura e con un saggio introduttivo di Michele Ciliberto. Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2000.

Bruno, Giordano. *Opere Italiane*. A cura e con un saggio introduttivo di Nuccio Ordine. Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 2004.

Bruno, Giordano. *Le ombre delle idee*. «Come pensare, 9» A cura di Antonio Caiazza. Presentazione di Carlo Sini. Spirali Edizioni, Milano 1988.

Bruno, Giordano. *Le ombre delle idee. Il Canto di Circe. Il sigillo dei sigilli*. Introduzione di Michele Ciliberto, traduzione e note di Nicoletta Tirinnanzi. Rizzoli, Milano 1997.

Bruno, Giordano. *Œuvres Complètes*. Les Belles Lettres, Paris 1993.

Bruno, Giordano. *Jordani Bruni Nolani Opera latine conscripta*. Recensebat F. Fiorentino. Deinde recensebant V. Imbriani et C. Tallarico.

Tom. I, Vol. I, Pars 1^a: 1. *Oratio valedictoria*. 2. *Oratio consolatoria*. 3. *Acrotismus Camoeracensis*. 4. *De Immenso et innumerabilibus* (lib. 1, 2, 3).

- Tom. I, Vol. II, Pars 2^a: 1. *De Immenso et innumerabilibus* (lib. 4, 5, 6, 7, 8).
- Tom. I, Vol. III, Pars 3^a: 1. *Articuli centum et sexaginta adversus huius tempestatis mathematicos atque philosophos*. 2. *De triplici minimo et mensura*. Curantibus F. Tocco et H. Vitelli.
- Tom. I, Vol. IV, Pars 4^a: 1. *Summa terminorum metaphysicorum*. 2. *Figuratio Aristotelici Physici auditus*. 3. *Mordentius et de Mordentii circino*. Curantibus F. Tocco et H. Vitelli.
- Tom. II, Vol. V, Pars 1^a: 1. *De umbris idearum*. 2. *Ars memoriae*. 3. *Cantus Circaeus*.
- Tom. II, Vol. VI, Pars 2^a: 1. *De compendiosa architectura et complemento artis Lullii*. 2. *Ars reminescendi. Explicatio triginta sigillorum. Sigillus sigillorum*. 3. *Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus peripateticos*. Curantibus F. Tocco et H. Vitelli.
- Tom. II, Vol. VII, Pars 3^a: 1. *De progressu et lampade venatoria logicorum*. 2. *De imaginum, signorum et idearum compositione*. 3. *Artificium perorandi*. Curantibus F. Tocco et H. Vitelli.
- Tom. III, Vol. VIII: 1. *Lampas triginta statuarum*. 2. *Libri physicorum Aristotelis explanati*. 3. *De magia. Theses de magia*. 4. *De magia mathematica*. 5. *De rerum principiis et elementis et causis*. 6. *Medicina lulliana*. 7. *De vinculis in genere*. Curantibus F. Tocco et H. Vitelli.
- Apud Domenico Morano deinde Typis Successorum Le Monnier, Neapoli deinde Florentiae 1879–1891. Voll. I–VIII.

- Bruno, Giordano. *Opere latine di Giordano Bruno. I. Il triplice minimo e la misura. II. La monade, il numero e la figura. III. L'immenso e gli innumerevoli*. «Classici della filosofia, 23». A cura di Carlo Monti. Unione Tipografico–Editrice Torinese, Torino 1980.
- Bruno, Giordano. *Opere Magiche*. Sotto la direzione di Michele Ciliberto. A cura di Simonetta Bassi, Elisabetta Scaparrone, Nicoletta Tirinnanzi. Adelphi, Milano 2000.
- Bruno, Giordano. *Opere Mnemotecniche (I)*. A cura di Nicoletta Tirinnanzi, Marco Matteoli, Rita Sturlese. Adelphi, Milano 2004.
- Bruno, Giordano. *Corpus Iconographicum*. A cura di Mino Gabriele. Adelphi, Milano 2001.
- Ciliberto, Michele. *Lessico di Giordano Bruno*. «Lessico Intellettuale Europeo, XVI, XVII». Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma 1979.
- Salvestrini, Virgilio. *Bibliografia di Giordano Bruno (1582–1950)*. Seconda edizione postuma a cura di Luigi Firpo. Sansoni Antiquariato, Firenze 1958.
- Spampanato, Vincenzo. *Documenti della vita di Giordano Bruno*. Leo S. Olschki, Firenze 1933.
- Spampanato, Vincenzo. *Vita di Giordano Bruno. Con documenti editi*

e inediti. Casa editrice Giuseppe Principato, Messina 1921. Ristampa anastatica con Postfazione di Nuccio Ordine. Gela Reprint, Roma 1988.

Corpus degli scritti bruniani in formato elettronico

Bombacigno, Roberto – Mancini, Sandro. *Opera Omnia. Documenti biografici e del processo. Studi di Felice Tocco sul pensiero bruniano*. Vita di Giordano Bruno, di Vincenzo Spampinato. Biblia, Milano 1999.

Ordine, Nuccio. *Opere complete. Biografia. Documenti. Bibliografia (1800–1998)*. «Classici del pensiero europeo». Nino Aragno Editore, Roma 1999.

Alcune opere singole, volumi, saggi consultabili sull'argomento

Ahlberg, Alfred. *Materieproblemet i platonismen. Platon, Aristoteles, Plotinos, Bruno*. Lindstedt, Lund 1917.

Aquilecchia, Giovanni. *Le opere italiane di Giordano Bruno. Critica testuale e oltre*. Bibliopolis, Napoli 1991.

Badaloni, Nicola – Barilli, Renato – Moretti, Walter. *Cultura e vita civile tra Riforma e Controriforma*. Laterza, Roma–Bari 1973.

Badaloni, Nicola. *Giordano Bruno. Tra cosmologia ed etica*. De Donato, Bari–Roma 1988.

Bárberi Squarotti, Giorgio. *Giordano Bruno: l'utopia del cielo liberato dai mostri*. In: *I mondi impossibili: l'utopia*. Tirrenia Stampatori, Torino 1990, pp. 139–164.

Beierwaltes, Werner. *Identità e differenza*. Introduzione di Adriano Bausola. Traduzione di Salvatore Saini. Milano, Vita e Pensiero, 1989. Titolo dell'edizione originale: *Identität und Differenz*. Klostermann, Frankfurt am Main 1980.

Bloch, Ernst. *Giordano Bruno*. In: *La filosofia del Rinascimento*. Il Mulino, Bologna 1981, pp. 39–58.

Blum, Paul Richard. *Aristoteles bei Giordano Bruno. Studien zur philosophischen Rezeption*. Wilhelm Fink Verlag, München 1980.

Blumenberg, Hans. *Il Nolano: il mondo come autoesaurimento di Dio*. In: *La legittimità dell'età moderna*. Traduzione italiana di Cesare Marelli. Marietti, Genova 1992, pp. 591–644.

- Bönker–Vallon, Angelika. *Metaphysik und Mathematik bei Giordano Bruno*. Akademie Verlag, Berlin 1995.
- Brockmeier, Jens. *Die Naturtheorie Giordano Brunos. Erkenntnistheoretische und naturphilosophische Voraussetzungen des frühbürgerlichen Materialismus*. Campus, Frankfurt–New York 1980.
- Ciliberto, Michele. *Giordano Bruno*. «Collezione storica». Laterza, Roma–Bari 1990.
- De Bernart, Luciana. *Immaginazione e scienza in Giordano Bruno: l'infinito nelle forme dell'esperienza*. ETS, Pisa 1986.
- Deregibus, Arturo. *Bruno e Spinoza. La realtà dell'infinito e il problema della sua unità*. Giappichelli Editore, Torino 1981.
- Eusterschulte, Anne. *Analogia entis seu mentis: Analogie als erkenntnistheoretisches Prinzip in der Philosophie Giordano Brunos*. Königshausen & Neumann, Würzburg 1997.
- Firpo, Luigi. *Il processo di Giordano Bruno*. «Profili, 15» Introduzione di Diego Quagliani. Salerno, Roma 1993 (1948').
- Garin, Eugenio. *Bruno*. Compagnia Edizioni Internazionali, Milano 1966.
- Gatti, Hilary. *Giordano Bruno and Renaissance Science*. Cornell University Press, Ithaca and London 1999.
- Gentile, Giovanni. *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*. Le Lettere, Firenze 1991 (1920').
- Granada, Miguel Angel. *Giordano Bruno e l'interpretazione della tradizione filosofica: l'aristotelismo e il cristianesimo di fronte all'«antiqua vera filosofia»*. In: *L'interpretazione nei secoli XVI e XVII*. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Milano, 18–20 novembre 1991; Parigi, 6–8 dicembre 1991). FrancoAngeli, Milano 1993, pp. 59–82.
- Guzzo, Augusto. *Giordano Bruno*. Edizioni di «Filosofia», Torino 1960.
- Hentschel, Beate. *Die Philosophie Giordano Brunos. Chaos oder Kosmos? Eine Untersuchung zur strukturalen Logizität und Systematizität des nolanischen Werkes*. Lang, Frankfurt am Main–Bern–New York 1988.
- Housseau, Agnes. *Unity and the Kabbalistic Hierarchy in Giordano Bruno*. In: *Jacob's Ladder and the Tree of Life*. Lang, New York 1987, pp. 231–218.
- Hubner, K. *Einheit und Vielheit in Denken und Sprache Giordano Brunos*. Wintherthur, 1965.
- Ingegno, Alfonso. *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*. La Nuova Italia, Firenze 1978.

- Ingegno, Alfonso. *La sommersa nave della religione. Studio sulla polemica anticristiana del Bruno*. Bibliopolis, Napoli 1985.
- Klein, Robert. *L'immaginazione come veste dell'anima in Marsilio Ficino e Giordano Bruno*. In: *La forma e l'intelligibile. Scritti sul Rinascimento e l'arte moderna*. Prefazione di André Chastel, traduzione italiana di Renzo Federici. Einaudi, Torino 1975, pp. 45–74.
- Kristeller, Paul Oskar. *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*. Stanford, California 1964.
- Michel, Paul-Henri. *La cosmologie de Giordano Bruno*. Hermann, Paris 1962.
- Namer, Émile. *Les aspects de Dieu dans la philosophie de Giordano Bruno*. Félix Alcan, Paris 1926.
- Namer, Émile. *Dialectique de l'infini et du fin chez Giordano Bruno*. In: *La Dialectique*. Actes du XIV Congrès des Sociétés de philosophie de langue française. Nice 1969.
- Namer, Émile. *Giordano Bruno*. Paris 1966.
- Namer, Émile. *Giordano Bruno, ou l'Univers infini comme fondement de la philosophie moderne*. Paris 1966.
- Neuser, Wolfgang. *A infinitude do mundo. Notas ricerca do livro de Giordano Bruno Sobre o infinita, o universo e os mundos*. Edipuers, Porto Alegre 1995.
- Nowicki, Andrzej. *La natura nella filosofia di Giordano Bruno*. In: «Bollettino di storia della filosofia» dell'Università degli Studi di Lecce, I, 1973, pp. 70–87.
- Ricci, Saverio. *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno. 1600–1750*. Prefazione di Eugenio Garin. Le Lettere, Firenze 1990.
- Schmidt, Heinz Ulrich. *Zum Problem des Heros bei Giordano Bruno*. Bonn 1968.
- Seidengart, Jean. *La cosmologie infinitiste de Giordano Bruno*. In: *Infini des mathématiciens, infini des philosophes*. Belin, Paris 1992, pp. 59–82.
- Soto Bruna, María Jesús. *La metafísica del infinito en Giordano Bruno*. Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1997.
- Soto Bruna, María Jesús. *La relación Dios–Mundo en los orígenes del panteísmo moderno. Giordano Bruno*. In: *Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología*. Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1998.
- Spruit, Leen. *Il problema della conoscenza in Giordano Bruno*. Bibliopolis, Napoli 1988.

- Tocco, Felice. *Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane*. Le Monnier, Firenze 1889.
- Védrine, Hélène. *La conception de la nature chez Giordano Bruno*. Paris 1967.
- Verrecchia, Anacleto. *Giordano Bruno. Nachtfalter des Geistes*. Böhlau, Wien 1999.
- Yates, Amelia Frances. *Giordano Bruno e la cultura europea del Rinascimento*. Introduzione di Eugenio Garin, traduzione italiana di Mariella De Martini Griffin e Ales Rojec. Laterza, Roma–Bari 1995 (1988').
- Yates, Amelia Frances. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London, Routledge and Kegan Paul, 1964. Traduzione italiana di Renzo Pecchioli. Laterza, Roma–Bari 1969.

Articoli tratti da riviste

- Albanese, Luciano. *Bruno, Ficino e la Trinità di Zoroastro*. In: «Bruniana & Campanelliana», V, 1, 1999, pp. 157–164.
- Albanese, Luciano. *Bruno e gli Oracoli dei Caldei*. In: «Bruniana & Campanelliana», VI, 2, 2000, pp. 539–546.
- Albanese, Luciano. *Bruno, Virgilio e lo Spirito Santo*. In: «Bruniana & Campanelliana», VI, 1, 2000, pp. 181–188.
- Aquilecchia, Giovanni. *Giordano Bruno in Inghilterra (1583–1585). Documenti e testimonianze*. In: «Bruniana & Campanelliana», I, 1/2, 1995, pp. 21–42.
- Badaloni, Nicola. *Sulla struttura del tempo in Bruno*. In: «Bruniana & Campanelliana», III, 1, 1997, pp. 11–45.
- Blum, Paul Richard. *Der Heros des Ursprünglichen. Ernesto Grassi über Giordano Bruno*. In: «Bruniana & Campanelliana», IV, 1998/1, pp. 107–121.
- Bönker–Vallon, Angelika. *L'unità del metodo e lo sviluppo di una nuova fisica. Considerazioni sul significato del De l'Infinito, universo e mondi di Giordano Bruno per la scienza moderna*. In: «Bruniana & Campanelliana», VI, 1, 2000, pp. 35–56.
- Campanini, Massimo. *L'infinito e la filosofia naturale di Giordano Bruno*. In: «ACME», XXXIII, 3, 1980, pp. 339–369.
- Castro Cuadra, Antonio. *Bruno e l'Amor Eroico*. In: «La Ragione», n.s., XIX, 1, 1991, pp. 18–21.
- Castro Cuadra, Antonio. *Platone e Giordano Bruno*. In: «La Ragione», n.s., XVIII, 3/4, 1990, pp. 16–17.

- Ciliberto, Michele. *Fra filosofia e teologia. Bruno e i «Puritani»*. In: «Rivista di storia della filosofia», LIII, 1, 1998, pp. 5–44.
- Ciliberto, Michele. *Giordano Bruno 1582–1583. Da Parigi a Oxford*. In: «Studi storici», XXVI, 1, 1985, pp. 127–160.
- D'Ascia, Luca. *Fra piacevolezza letteraria e riforma religiosa: Erasmo e Bruno*. In: «Bruniana & Campanelliana», IV, 2, 1998, pp. 255–272.
- De Giovanni, Biagio. *L'infinito di Bruno*. In: «Il Centauro», 16, 1986, pp. 3–21.
- Di Iasio, Biagio. *Il rivoluzionario della conoscenza*. In: «La Ragione», n.s., XIX, 2, 1991, pp. 14–17.
- Feldhay, Rivka – Ophir, Adi. *Heresy and Hierarchy. The Authorization of Giordano Bruno*. In: «Stanford Humanities Review», I, 1, 1989, pp. 118–138.
- Garofalo, Lydia. *Il problema dell'infinito dal Rinascimento a Kant*. In: «Logos», XIV, 1931, pp. 1–23 e 93–132.
- Gatti, Hilary. *L'idea di riforma nei Dialoghi Italiani di Giordano Bruno*. In: «Nouvelles de la République des Lettres», 2, 1996, pp. 61–81.
- Gatti, Hilary. *Minimum and Maximum, Finite and Infinite: Bruno and the Northumberland Circle*. In: «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XLVIII, 1985, pp. 144–163.
- Ghio, Michelangelo. *Causa emanativa e causa immanente: S. Tommaso e Giordano Bruno*. In: «Filosofia», n.s., XXX, 1979 (4), pp. 529–554.
- Granada, Miguel Angel. *Bruno, Digges, Palingenio: omogeneità ed eterogeneità nella concezione dell'Universo infinito*. In: «Rivista di storia della filosofia», n.s., XLVII, 1, 1992, pp. 47–73.
- Granada, Miguel Angel. *L'infinité de l'Univers et la conception du système solaire chez Giordano Bruno*. In: «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», XXXII, 1998, pp. 243–275.
- Granada, Miguel Angel. *Maquiavelo y Giordano Bruno: religión civil y crítica del Cristianismo*. In: «Bruniana & Campanelliana», IV, 2, 1998, pp. 343–368.
- Granada, Miguel Angel. *Il rifiuto della distinzione fra potentia assoluta e potentia ordinata di Dio e l'affermazione dell'universo infinito*. In: «Rivista di storia della filosofia», XLIX, 1994, 3, pp. 495–532.
- Ingegno, Alfonso. *Il perfetto e il furioso*. In: «Il piccolo Hans», XIX–XX, 75–76, 1992–1993, pp. 11–32.
- Lovejoy, Arthur Oncken. *The Dialectic of Bruno and Spinoza*. In: «Philosophy», I, n. 8, 1904, pp. 141–174.

- Maiorino, Giancarlo. *The Breaking of the Circle: Giordano Bruno and the Poetics of Immeasurable Abundance*. In: «Journal of the History of Ideas», XXXVIII, 2, 1977, pp. 317–327.
- Michel, Paul-Henri. *Renaissance Cosmologies*. 1. «*Natura artifex*»: Marsilio Ficino and Giordano Bruno. 2. *The Reign of Unity: Bruno and Campanella*. In: «Diogenes», 18, 1957, pp. 93–107.
- Mignini, Filippo. *La dottrina dell'individuo in Cusano e in Bruno*. In: «Bruniana & Campanelliana», VI, 2, 2000, pp. 325–349.
- Nowicki, Andrzej. *Il policentrismo della cosmologia di Giordano Bruno come fondamento della sua filosofia policentrica della cultura*. In: «Misure critiche», VI, 1976, pp. 57–72.
- Papi, Fulvio. *Bruno, o dell'infinita e vana nostalgia*. In: «Il piccolo Hans», XIX–XX, 75–76, 1992–1993, pp. 86–104.
- Papuli, Giovanni. *Qualche osservazione su Giordano Bruno e l'aristotelismo*. In: «Quaderno filosofico del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Lecce», IX, 10–11, 1984, pp. 201–228.
- Poulain, Julie Rebecca. *Giordano Bruno. Une éthique de l'infini*. In: «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», LIX, 2, 1997, pp. 305–320.
- Raimondi, Fabio. *L'immaginazione politica di Giordano Bruno*. In: «Filosofia politica», XI, 2, 1997, pp. 239–259.
- Ricci, Saverio. *Rivoluzione del cielo fisico, riforma del cielo morale. Scienza e vita civile da Giordano Bruno ai Lincei*. In: «Studi filosofici», XII–XIII, 1989–1990, pp. 245–296.
- Scarpa, Riccardo. *Il pensiero creatore e Bruno*. In: «La Ragione», n.s., XIX, 2, 1991, pp. 18–21.
- Singer, Dorothea Waley. *The Cosmology of Giordano Bruno*. In: «Isis», XXXIII, 1941, pp. 187–196.
- Spaventa, Bertrando. *L'amore dell'eterno e del divino in Giordano Bruno*. In: «Rivista Enciclopedica Italiana», I, 1855, pp. 44–58.
- Spaventa, Bertrando. *Il concetto dell'infinità in Bruno*. In: «Rendiconti dell'Accademia di scienze morali e politiche di Napoli», V, 1866, pp. 155–164.
- Spaventa, Bertrando. *La dottrina della conoscenza di Giordano Bruno*. In: «Atti della Regia Accademia di scienze morali e politiche di Napoli», II (1865), pp. 293–348.
- Spaventa, Bertrando. *Principii della filosofia pratica di Giordano Bruno*. In: «Saggi di filosofia civile tolti dagli Atti dell'Accademia di filosofia italica», I, 1851, pp. 440–470.

- Spruit, Leen. *Motivi peripatetici nella gnoseologia bruniana dei Dialoghi Italiani*. In: «Verifiche», XVIII, 4, 1989, pp. 367–399.
- Stadler, Michael. *Unendliche Schöpfung als Genesis von Bewusstsein. Überlegungen zur Geistphilosophie Giordano Brunos*. In: «Philosophisches Jahrbuch», XCIII, 1, 1986, pp. 39–60.
- Ventura, Tommaso. *Giordano Bruno, singrafo sommo di un Vangelo naturale*. In: «La Ragione», 37, 3, 1955, pp. 2–7.
- Yates, Amelia Frances. *Giordano Bruno's Conflict with Oxford*. In: «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», II, 1938–1939, pp. 227–242.
- Yates, Amelia Frances. *The religious Policy of Giordano Bruno*. In: «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», III, 1939–1940, pp. 181–207.

Pubblicazioni dell'autore

A) Saggi

1. *Il concetto di Spirito in Giordano Bruno nel confronto con la tradizione neoplatonico-aristotelica*. In: *Filosofie nel Tempo*, a cura di Paolo Salandini e Roberto Lolli. Opera diretta da Giorgio Penzo. Volume secondo: dal XV al XVIII secolo. Roma, Spazio Tre, 2002. Pagg. 1255–1271.
2. *Giordano Bruno e il problema della modernità*. In «Cosmos and History. The Journal of Natural and Social Philosophy», rivista on-line. Vol. I, n. 1, 15 agosto 2005. Pagg. 146-176. Vedi: www.cosmosandhistory.org/index.php/journal/article/view/Ulliana

B) Articoli

1. *La proposta teologica nella speculazione filosofica di Giordano Bruno*. In «Studi storici e religiosi», 1–2, 2001. Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2002. Pagg. 175–197.
2. *La proposta teologica bruniana*. In «Asprenas», 4, 2002. Napoli, Ufficio pubblicazioni della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, 2003. Pagg. 493–518. Ora anche in www.dialettico.it, nel Bollettino telematico di Filosofia politica (<http://bfsp.unipi.it/riviste/articoli.htm>), nel sito www.giordanobruno.info e www.ilmondodisofia.it
3. *Cusano e la paraconsistenza. Apporti critici di lettura, secondo un'impostazione bruniana*. In: «Fisica/Mente», rivista telematica a cura di Roberto Renzetti. Indirizzo web: www.fisicamente.net. Sezione: *Liberi Contributi*. Ora pure nel sito web di Vincenzo Greco, all'indirizzo: http://www.dialettico.it/cusano_paraconsistenza.htm
4. *Il pensiero di Giordano Bruno nell'interpretazione di Giovanni Gentile*. In: «Filosofia e Teologia», I, 2005. Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2005. Pagg. 177–185.
5. *Oltre l'apparente opposizione fra relativismo e universalismo. La disputa giocosa fra ragione e fede*. In: «Foglio di Comunità», luglio–agosto, 2005. Associazione Viottoli, Comunità cristiana di base di Pinerolo (Torino), www.viottoli.it

6. *Il pensiero di Giordano Bruno nell'interpretazione di G.W.F. Hegel*. Di prossima pubblicazione (settembre 2005) presso la rivista «Scheria», dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli.
7. *Power and religion in western tradition*. In: «Ex Principia», 1, www.??? Di prossima pubblicazione (settembre 2005).

C) Volumi

1. *Il concetto creativo e dialettico dello Spirito nei Dialoghi Italiani di Giordano Bruno. Il confronto con la tradizione neoplatonico-aristotelica: il testo bruniano De l'Infinito, Universo e mondi*. Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2003. Pagg. 146.
2. *Una modernità mancata. Giordano Bruno e la tradizione aristotelica*. Roma, Armando Armando Editori, 2004. Pagg. 160.
3. *Giordano Bruno. Epistole Italiane*. Milano, Ghibli, 2005. Da completare e di prossima pubblicazione.

D) E-books

1. Giordano Bruno. *De l'Infinito, Universo e mondi*. A cura e con un'introduzione di Stefano Ulliana. Sito Web Italiano per la Filosofia (www.swif.it). Da rivedere e in corso di valutazione.

Codroipo, 23 agosto 2005

Stefano Ulliana
 via Latisana, 23
 33033 Codroipo (Ud)
 0432 900829
 333 3501509
ulliana1@tin.it
www.geocities.com/ulliana59/index.html

AREE SCIENTIFICO-DISCIPLINARI

Area 01 – Scienze matematiche e informatiche

Area 02 – Scienze fisiche

Area 03 – Scienze chimiche

Area 04 – Scienze della terra

Area 05 – Scienze biologiche

Area 06 – Scienze mediche

Area 07 – Scienze agrarie e veterinarie

Area 08 – Ingegneria civile e Architettura

Area 09 – Ingegneria industriale e dell'informazione

Area 10 – Scienze dell'antichità, filologico-letterarie e storico-artistiche

Area 11 – Scienze storiche, filosofiche, pedagogiche e psicologiche

Area 12 – Scienze giuridiche

Area 13 – Scienze economiche e statistiche

Area 14 – Scienze politiche e sociali

Le pubblicazioni di Aracne editrice sono su

www.aracneeditrice.it

Finito di stampare nel mese di gennaio del 2012
dalla «Ermes. Servizi Editoriali Integrati S.r.l.»
00040 Ariccia (RM) – via Quarto Negroni, 15
per conto della «Aracne editrice S.r.l.» di Roma