







I TEMPI E LE FORME / 13

FILOSOFIA

Direttore: Pierluigi Barrotta

Comitato editoriale: Sonia Maffei, Giuseppe Petralia,  
Giovanni Salmeri, Cinzia Maria Sicca



Il comitato scientifico è composto da membri interni del Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere dell'Università di Pisa e da membri esterni provenienti da altre università delle seguenti aree di ricerca:

*Area antichistica.* MEMBRI INTERNI: Marilina Betrò; Domitilla Campanile; Bruno Centrene; Fulvia Donati. MEMBRI ESTERNI: Riccardo Chiaradonna (Università Roma Tre); Riccardo Di Cesare (Università di Foggia); Juan-Carlos Moreno Garcia (CNRS); Roberto Sammartano (Università di Palermo).

*Area medievale.* MEMBRI INTERNI: Federico Cantini; Marco Collareta; Cristina D'Ancona; Mauro Ronzani. MEMBRI ESTERNI: Michel Lauwers (Université de Nice); Manuel Castiñeiras González (Universitat Autònoma de Barcelona); Andrea Augenti (Università di Bologna); Rémi Brague (Université de Paris 1, Panthéon-Sorbonne).

*Area moderna.* MEMBRI INTERNI: Simonetta Bassi; Roberto Bizzocchi; Vincenzo Farinella; Maurizio Iacono. MEMBRI ESTERNI: Jean-François Chauvard (Université Paris 1-Sorbonne); Sabine Ebbesmeyer (University of Copenhagen); Elisa Novi Chavarria (Università del Molise); Sheryl Reiss (Newberry Library, Chicago).

*Area contemporanea.* MEMBRI INTERNI: Alberto Mario Banti; Fabio Dei; Sandra Lischi; Enrico Moriconi. MEMBRI ESTERNI: Cesare Cozzo (Roma, La Sapienza); Catherine Brice (Université Paris-Est Créteil); Antonio Somaini (Université Paris III-Sorbonne Nouvelle, CAV); Carlotta Sorba (Università di Padova).

I lettori che desiderano  
informazioni sui volumi  
pubblicati dalla casa editrice  
possono rivolgersi direttamente a:

Carocci editore

Corso Vittorio Emanuele II, 229  
00186 Roma  
telefono 06 / 42 81 84 17  
fax 06 / 42 74 79 31

Siamo su:

[www.carocci.it](http://www.carocci.it)

[www.facebook.com/carocceditore](https://www.facebook.com/carocceditore)

[www.instagram.com/carocceditore](https://www.instagram.com/carocceditore)



Marco Matteoli

# Teorie della conoscenza e filosofia nella prima età moderna

Cusano, Fracastoro, Bruno



Carocci editore





Volume pubblicato con il contributo  
del Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere dell'Università di Pisa,  
che ha avuto il riconoscimento di Eccellenza del MIUR  
per la qualità dei progetti di ricerca.



1<sup>a</sup> edizione, dicembre 2022  
© copyright 2022 by  
Carocci editore S.p.A., Roma

Realizzazione editoriale: Studio Agostini, Roma

Finito di stampare nel dicembre 2022  
dalla Litografia Varo (Pisa)

ISBN 978-88-290-1799-7

Riproduzione vietata ai sensi di legge  
(art. 171 della legge 22 aprile 1941, n. 633)

Senza regolare autorizzazione,  
è vietato riprodurre questo volume  
anche parzialmente e con qualsiasi mezzo,  
compresa la fotocopia, anche per uso interno  
o didattico.



# Indice

Introduzione	9
1. Niccolò Cusano e il <i>De coniecturis</i>	21
1.1. Pensare, creare e numerare	21
1.2. La dialettica delle quattro unità	27
1.3. Unità, alterità e partecipazione	39
1.4. <i>De homine</i>	46
1.5. Conoscere il mondo, conoscere sé	55
2. Girolamo Fracastoro e il <i>Turrius sive De intellectione</i>	67
2.1. La natura dei filosofi	67
2.2. Dividere e comporre	78
2.3. L'anima dell'uomo, dei bruti, degli angeli e dell'universo	108
3. Giordano Bruno e il <i>Sigillus sigillorum</i>	117
3.1. <i>Mathesis naturalis</i>	117
3.2. Pensare per immagini	130
3.3. Ricercare e farsi uno	145
Conclusioni	167
Bibliografia	179



# Introduzione

Questo lavoro nasce in continuità e all'interno delle ricerche e degli studi sui rapporti fra teorie della conoscenza e filosofia nella prima età moderna che sono stati al centro dei miei interessi negli ultimi anni, soprattutto per quanto riguarda il pensiero e le opere di Giordano Bruno. È proprio in relazione alla figura del Nolano, occupandomi dell'arte della memoria<sup>1</sup>, dei testi di interpretazione dell'*ars lulliana*<sup>2</sup> e, più recentemente, delle sue opere di argomento matematico<sup>3</sup>, che mi sono reso conto dell'importanza delle riflessioni sulla conoscenza per delineare e circoscrivere il campo di azione della filosofia di Bruno. Questa intrattiene un serrato confronto con la tradizione aristotelico-scolastica, con le nuove sollecitazioni del platonismo rinascimentale ed entro un contesto teorico originale che si concentra, in modo particolare, sul peculiare valore dell'*humanitas* rispetto al piano naturale e a quello divino, entrambi infiniti<sup>4</sup>. Ampliando l'analisi, seppure oscillando tra visioni disincantate e utopiche<sup>5</sup>, il tema che è al cen-

1. Cfr. G. Bruno, *Opere mnemotecniche*, tt. I e II, a cura di M. Matteoli, N. Tirinnanzi, R. Sturlese, Adelphi, Milano 2004, 2009; M. Matteoli, *Nel tempio di Mnemosine. L'arte della memoria di Giordano Bruno*, Edizioni della Normale, Pisa 2019.

2. Cfr. G. Bruno, *Opere lulliane*, a cura di M. Matteoli, R. Sturlese, N. Tirinnanzi, Adelphi, Milano 2012.

3. Cfr. M. Matteoli, *Materia, minimo, misura: la genesi dell'atomismo "geometrico" in Giordano Bruno*, in "Rinascimento", L, 2010, pp. 425-49; Id., *Lo sviluppo dell'atomismo geometrico di Giordano Bruno. Dai Dialoghi italiani ai Poemi francofortesi (1584-1591)*, in C. Altini, B. Cavarra, G. Cerro (a cura di), *Nel labirinto della materia. Il dibattito filosofico e teologico dalla tarda antichità all'età moderna*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2021, pp. 95-115.

4. Cfr. M. Matteoli, *Giordano Bruno e l'accademia pitagorica dell'Asino cilienico: i dedicati occulti della Cabala del cavallo pegaseo*, in "Rinascimento", LX, 2020, pp. 311-30.

5. Cfr. M. Ciliberto, *Pensare per contrari. Disincanto e utopia nel Rinascimento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005; Id., *Rinascimento*, Edizioni della Normale, Pisa 2016; Id., *Il nuovo Umanesimo*, Laterza, Roma-Bari 2017.

tro della filosofia della prima età moderna è del resto proprio l'uomo, nel suo rinnovato – perché ne stanno cambiando le interpretazioni – rapporto con la natura e con una visione del divino che si va riformulando per l'irruzione dei temi ermetici, del platonismo e del neoplatonismo e, più oltre, della Riforma<sup>6</sup>. Nel momento in cui i due fondamentali estremi della realtà umana – Dio e universo – vanno mutando di interpretazione e prospettiva, ne deriva quasi necessariamente una riorganizzazione del concetto di uomo, del suo destino futuro, della sua vita presente e, nel guardare indietro alle culture classiche, anche della lettura del passato. Capire dunque come l'uomo pensa e conosce, come fa esperienza del mondo, come la organizza logicamente e intellettualmente, come può, infine, assegnare ai propri pensieri e conoscenze un valore di verità o di verificabilità diventa fondamentale per ripensare tutto l'uomo e, conseguentemente, anche ciò che l'uomo può pensare del mondo e di Dio.

L'idea che le teorie della conoscenza costituiscano il “motore” teorico dello sviluppo della filosofia moderna è il tema che struttura e domina il poderoso lavoro di Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, i cui quattro volumi sono stati pubblicati tra il 1906 e il 1920. Quest'opera imponente traccia l'evoluzione della gnoseologia nelle filosofie occidentali a partire dal 1400 per giungere fino ai «sistemi posthegeliani»<sup>7</sup>, passando da Kant che per Cassirer, formatosi tra i neokantiani della scuola di Marburgo<sup>8</sup>, costituisce il centro e anche il vertice teorico di tutte le teorie della conoscenza. Quello che mi interessa, in questo frangente, non è tanto aderire alla prospettiva storiografica di Cassirer, per quanto sia stata rilevante nella storia della filosofia del Novecento, quanto sottolineare l'importanza e il ruolo degli autori qui trattati, che vengono ripresi anche nel primo volume dell'opera cassireriana per motivi teorici che, per certi versi, ritengo centrali anche alla mia prospettiva di lettura, sebbene, nello specifico, ne sposo interpretazioni diverse e distanti da quelle del filosofo tedesco.

Il primo volume, pubblicato nel 1906, si apre proprio con la figura di Niccolò Cusano (Kues, 1401-Todi, 1464), considerato «il campione della filosofia moderna», perché «trasforma e perfeziona il materiale tradizionale» inaugurando «una nuova maniera di pensare» e «una nuova im-

6. Cfr. E. Garin (a cura di), *L'uomo del Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari 1988; Id., *La cultura del Rinascimento*, Garzanti, Milano 1998.

7. Cfr. M. Ferrari, *Ernst Cassirer. Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, Olschki, Firenze 1996, pp. 13-43.

8. Cfr. Id., *Il giovane Cassirer e la scuola di Marburgo*, FrancoAngeli, Milano 1988.

stazione dei problemi»<sup>9</sup>. In realtà, la lettura che tento di dare del filosofo e cardinale originario di Kues si concentra proprio su quegli aspetti che, per Cassirer, in qualche modo tengono lontano Cusano dalla filosofia moderna, ossia lo stretto intreccio della sua riflessione filosofica e antropologica con una teologia che, per essere “negativa”, costringe la conoscenza umana a misurarsi con «un’equazione stabilita tra il contenuto cercato e determinati elementi noti» e «l’infinito», il quale, poiché «sfugge a ogni proporzione», rimane «inaccessibile alla funzione del concetto»<sup>10</sup>. Questa tensione irrisolta e irrisolvibile tra Dio e uomo fa sì, tuttavia, che l’attenzione di Cusano si concentri sulla «particolarità empirica delle cose», quale «strada che porta alla vera conoscenza del divino»<sup>11</sup>. E in questo Cassirer intravede un punto decisivo – dal quale muove, in parte, anche la mia indagine – della gnoseologia cusaniiana:

il pensiero che finito e infinito sono due momenti ugualmente necessari, che si condizionano e si richiedono vicendevolmente, avvicina Cusano alla mistica tedesca. Ma mentre la mistica trasferisce il processo della rivelazione di Dio nell’interiorità dell’individuo, l’occhio del Cusano è rivolto alla natura esterna e alla sua regolarità<sup>12</sup>.

Tale suggestione, per quanto radicata in un passato storiografico che indubbiamente è stato superato e rinnovato dalla critica successiva, costituisce un punto di partenza interpretativo che ritengo ancora fertile e, in fondo, pragmaticamente utile per leggere Cusano nel contesto della prima modernità. Come si vedrà, infatti, nelle pagine che seguono, è proprio dalla irrisolta proporzione tra il piano divino e quello umano che si rende necessario guardare con “metodo” e “arte” alla dispersa frammentarietà del vero nella realtà, per ricostruire l’unità dell’esperienza e del sé, forti della consapevolezza che la radice unitaria del vero è in noi e in tutte le cose. Lo sguardo conoscitivo di Cusano, pertanto, viene gettato sul tutto ma alla luce dell’uno, proprio in virtù del fatto che la totalità risulta ontologicamente fondata e unificata da Dio, in quanto Dio la permea e, soprattutto,

9. E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, vol. 1: *Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza dall’Umanesimo alla scuola cartesiana*, Einaudi, Torino 1954, p. 39. Cfr. K. Flasch, *Ernst Cassirer, interprete de Nicolas de Cues*, in “Revue germanique internationale”, 15, 2012, pp. 9-19.

10. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, vol. 1, cit., p. 40.

11. *Ivi*, p. 43.

12. *Ibid.*

poiché tutte le cose compreso l'uomo, nella loro più intima e inaccessibile costituzione, sono in Dio. In particolare, il rapporto tra piano divino e realtà mondana risulta mediato dallo schema trinitario che costituisce il principale strumento teorico di Cusano per definire la funzione delle facoltà conoscitive e determinare anche i modi e le tecniche migliori per usarle. In questa ottica risulta però irrinunciabile, nell'elaborazione del *De docta ignorantia* e in quella del contemporaneo *De coniecturis*, il riferimento teorico alla figura di Cristo che è fondamentale per dirimere sia il destino dell'universo, nel suo ritorno all'Uno, sia quello di ogni singola persona, costituendo il nucleo profondo e intimo del rapporto tra l'uomo e Dio. Alla luce del quadro teorico appena delineato, il CAP. 1 si concentrerà dunque in modo particolare sul *De coniecturis* di Cusano, non solo perché intendo soffermare l'analisi sulla specifica e peculiare teoria del sapere come "tecnica" congetturale, ma anche per dare rilievo a un testo che spesso è stato letto come subalterno al più noto *De docta ignorantia*, mostrandone invece la complementarità e mettendone in luce alcuni punti di sviluppo rispetto a quanto elaborato nel primo.

Anche la figura di Girolamo Fracastoro (Verona, 1476/1478-Incaffi, 1553) è parte non secondaria del percorso tentato da Cassirer: all'interno della principale sezione del primo volume, dedicata alla «scoperta del concetto di natura»<sup>13</sup>, il medico veronese è collocato in un paragrafo dedicato alla «psicologia della conoscenza», proprio per la particolare lettura che Fracastoro dà del conoscere nel *Turrius sive De intellectione*, il testo che verrà principalmente preso in esame nel CAP. 2. Si tratta di uno scritto che Fracastoro elabora, assieme ad altri due, il *Naugerius, sive De poetica* e il *Fracastorius, sive De anima*, intorno agli anni Trenta del Cinquecento (ma i testi furono pubblicati per la prima volta nell'*Opera omnia* postuma del 1555<sup>14</sup>). Queste opere costituiscono un trittico di fondamentale importanza per la riflessione filosofica di Fracastoro e anche se la mia lettura si concentrerà in modo particolare sul *Turrius*, nel quale è esposta in modo specifico la teoria della conoscenza, se ne vedranno i molti punti di contatto con il *Naugerius* e, soprattutto, il *Fracastorius*. Tra i molti spunti, quindi, che la

13. Ivi, pp. 233-480. Il secondo libro affronta la filosofia rinascimentale ed è suddiviso in due capitoli. Il primo è dedicato alla «filosofia della natura» e prende in esame concetti come quello del «mondo come organismo» e delle nuove concezioni cosmologiche; il secondo affronta invece «la nascita della scienza esatta», arrivando fino alla rivoluzione scientifica.

14. G. Fracastoro, *Opera omnia, in unum proxime post illius mortem collecta*, Venetiis, apud Iuntas, 1555.

riflessione cassireriana propone, alcuni vengono ripresi anche nella mia lettura e costituiscono i nuclei tematici maggiormente sviluppati. Anzi-tutto, il valore del simbolo quale cifra principale della gnoseologia fracastoriana:

La conoscenza [...] non consiste nel cogliere l'oggetto nella sua vera essenza, ma nel rappresentarlo indirettamente attraverso un simbolo sensibile. [...] Come la realtà esterna è costituita da una somma di cose singole stabilmente determinate e di loro stati, l'anima è diventata un ricettacolo di rappresentazioni, ognuna delle quali rimanda al proprio originale nella realtà<sup>15</sup>.

Anche in questo caso l'interpretazione di Cassirer, per quanto originale per il proprio tempo, offre il punto di partenza, lo stimolo iniziale, per un percorso che conduce a una prospettiva interpretativa diversa, che intreccia, come si vedrà, fisiologia e una sorta di dinamica *harmonia mundi* che, organicamente, innerva le forze vitali di tutto ciò che esiste, spingendo e producendo i meccanismi fisici del conoscere, ma dirigendo anche le componenti psicologiche e morali del pensiero, indirizzando queste e quelle a un movimento convergente che attua e determina il conoscere. Un altro punto colto da Cassirer e che risulta importante per questa analisi consiste nel fatto che anche di fronte a una cifra così fortemente empirica e simbolica dell'attività conoscitiva si rivela fondamentale riferirsi a un metodo, cioè a una via maestra e ordinata per organizzare i pensieri che, nel caso di Fracastoro, è basata sul distinguere e collegare tutti gli atti, dalla percezione ai concetti più astratti; atteggiamento che, tuttavia, è intrinseco alla natura stessa non solo del pensare, ma anche della realtà tutta, a partire dalla fisiologia degli organi cognitivi.

Il giudizio di Cassirer sulla figura di Giordano Bruno (Nola, 1548-Roma, 1600), al pari di quello che egli formula intorno a Cusano, è volto a rilevare i limiti della gnoseologia del Nolano a fronte di una metafisica che domina e determina interamente tutto l'orizzonte teorico, intravedendo nuovamente nella tensione tra infinito e finitezza del molteplice – per quanto ugualmente e quantitativamente infinito – «un limite e un impedimento posti all'autocoscienza pura»<sup>16</sup> e, soprattutto, «rinunciando al vero anello di congiunzione» tra i due, cioè la matematica<sup>17</sup>. Nel cogliere, tuttavia, l'antiscientificità della gnoseologia bruniana, at-

15. Ivi, pp. 258-9.

16. Ivi, p. 331.

17. Ivi, p. 329.

traverso la sua lettura del *Sigillus sigillorum* – l'opera intorno alla quale si sviluppa il CAP. 3 –, Cassirer comprende il ruolo fondamentale che Bruno assegna alla fantasia:

L'immaginazione rappresental'anello di congiunzione tra la recezione meramente passiva della materia sensibile e le operazioni della ragione pura. Per quanto la sensazione sia in rapporto con la sola impressione esterna e perda in essa, per così dire, se stessa, nella facoltà dell'immaginazione acquista la conoscenza di sé e viene perciò sollevata a un atto di autocoscienza. [...] L'immaginazione manifesta la sua funzione intermedia soprattutto nel concetto di infinito<sup>18</sup>.

Anche se l'interpretazione di Cassirer risulta, a fronte dei numerosi e successivi studi, parziale e, forse, ormai superata (mostrando significativi mutamenti anche all'interno dei suoi stessi lavori)<sup>19</sup>, offre però alla mia impostazione alcuni elementi di analisi preziosi per esporre la gnoseologia bruniana. È utile sottolineare, a questo proposito, che la scelta di concentrarmi sul testo del *Sigillus sigillorum* non è dovuta al fatto che lo si consideri particolarmente centrale o esaustivo per tutta la “nolana filosofia” o la sua teoria della conoscenza – sebbene appartenga a una importante silloge di scritti mnemotecnici edita a Londra nel 1583 e comprendente anche l'*Ars reminiscendi*, i *Triginta sigilli* e l'*Explicatio triginta sigillorum*<sup>20</sup> –, piuttosto esso verrà utilizzato come traccia per costruire un percorso di lettura della sua gnoseologia condotta attraverso molti e altri testi, nella consapevolezza – in virtù dell'esperienza maturata lavorando con gli scritti mnemotecnici e lulliani – che quanto elaborato da Bruno intorno alla conoscenza nelle prime opere, a partire cioè dal *De umbris*

18. Ivi, p. 325.

19. La lettura cassireriana di Bruno dell'*Erkenntnisproblem* troverà una riformulazione importante alcuni anni dopo, nel 1927, in *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, anche grazie al confronto con la figura di Aby Warburg, il circolo di intellettuali raccolto intorno alla biblioteca da lui fondata, e l'elaborazione della teoria delle forme simboliche. Cfr. L. Bianchi, *Warburg, Cassirer et Bruno. Quelques remarques sur Individuum et cosmos*, in “Cassirer Studies”, 1, 2008, pp. 149-56; G. Raio, *Cassirer, Warburg e il “problema Giordano Bruno”*, in “Studi filosofici”, xxxi/xxxii, 2008/2009, pp. 169-80; S. Carannante, *Cassirer, Ernst*, in M. Ciliberto (direzione scientifica di), *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, Edizioni della Normale, Pisa 2014, vol. 1, *ad vocem*; Id., «Un uomo che pensa per immagini». *Aby Warburg lettore di Giordano Bruno tra storia della filosofia e Kulturwissenschaft*, in “Rivista di storia della filosofia”, 4, 2019, pp. 611-41.

20. Sulle vicende editoriali di questi scritti, cfr. S. Bassi, *L'arte di Giordano Bruno*, Olshki, Firenze 2004, pp. 3-27; R. Sturlese, *Nota filologica*, in Bruno, *Opere mnemotecniche*, cit., t. II, pp. XLIX-LVIII.

*idearum* del 1582 o dallo stesso *Sigillus sigillorum* nel 1583, resta comunque coerente e conforme, almeno sul piano gnoseologico, con quanto esposto nelle opere del periodo tedesco composte tra il 1587 e il 1591, come le opere di argomento magico o i cosiddetti *Poemi francofortesi*.

In generale, quanto abbozzato intorno ai giudizi di Cassirer formulati nell'*Erkenntnisproblem* su questi tre autori e che egli elabora nel tentativo di tracciare una linea storiografica sottesa tra il Rinascimento e la modernità e centrata sulle teorie della conoscenza mi serve per delineare i nuclei fondamentali sui quali poggiano le riflessioni contenute in questo lavoro: anzitutto, e come è già stato evidenziato, lo stretto rapporto tra filosofia e gnoseologia in un'ottica di riorganizzazione teorica della posizione dell'uomo tra Dio e mondo; in secondo luogo la tensione ineliminabile tra infinito e finito, totalità e particolare come sfondo "problematico" dell'elaborazione della conoscenza, il quale, a sua volta, conduce a tre esiti che, nell'analisi di tutti e tre gli autori, sono risultati per me importantissimi. Prima di tutto, ponendo l'inaccessibilità del vero, il conoscere e il pensare vengono definiti come attività incessantemente perfettibili che hanno come punto di partenza l'esperienza frammentaria e sensibile e per punto di arrivo l'autocoscienza (attribuendo, in questo modo, anche un valore epistemologico all'esperienza). Secondariamente, la perfettibilità e la parzialità degli atti conoscitivi pongono l'esigenza di utilizzare un metodo che sia, al tempo stesso, tecnico, ma coerente o conforme con il modello gnoseologico (e addirittura cognitivo) che viene elaborato. In ultimo, un elemento che indubbiamente è, anche nell'ottica cassireriana, prossimo alla modernità, consiste nel valore attivo e creativo del pensiero che si manifesta sia nell'elaborazione concettuale dei dati esperienziali e nel confronto tra l'anima e gli elementi organici di acquisizione e trasmissione di essi, sia nell'acquisizione e disposizione dei concetti nei modi più astratti del pensiero.

Alla riflessione fin qui condotta sui motivi teorici che mi hanno portato all'elaborazione di questo testo, e nella quale rientrano anche gli stimoli intellettuali provocati dall'analisi cassireriana, si accompagna però anche una causa "contingente". I testi, gli autori e i temi qua affrontati, infatti, sono stati oggetto di un corso di Storia della filosofia del Rinascimento che ho tenuto per il corso di laurea magistrale in Filosofia e forme del sapere presso il Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere dell'Università degli Studi di Pisa nell'anno accademico 2019-20. Durante quel corso ho proposto alle studentesse e agli studenti proprio una lettura del *De conie-*

cturis di Cusano, del *Turrius sive De intellectione* di Fracastoro e del *Sigillus sigillorum* di Bruno per mostrare loro gli elementi di affinità e di divergenza nelle loro teorie della conoscenza e inquadrare, in questo modo, un'interpretazione rivolta a tutta l'età rinascimentale, oscillando tra la riscoperta dei temi platonici e la rilettura della tradizione aristotelico-scolastica che, a gradi e in modi diversi, è presente in tutti questi tre autori.

Riconoscere che questo libro sia, in qualche modo, debitore di quel corso serve a rendere conto, anzitutto, del fatto che la lettura che offro in queste pagine parte proprio da quelle opere, anche se con riferimenti agli altri scritti più importanti degli autori presi in considerazione e, soprattutto, alle fonti che più marcatamente hanno determinato lo sviluppo del loro pensiero. Inoltre, contribuisce a circoscrivere una bibliografia critica di carattere "primario", nel senso che definisce la maggiore importanza di alcuni studi ai quali mi sono principalmente riferito, già in quel frangente, per leggere i testi e gli autori presi in esame. Per quanto riguarda Cusano, in particolare, è stata fondamentale l'edizione e traduzione curata da Enrico Peroli e dai suoi collaboratori del *De coniecturis* e del *De docta ignorantia* contenuta nel volume delle *Opere*<sup>21</sup>, non solo per la qualità delle traduzioni, ma anche per il prezioso e approfondito apparato di commento e delle fonti. Ugualmente, sia durante il corso che nella stesura di questo testo, è stato uno strumento fondamentale il preciso e dettagliato lavoro di Jocelyne Sfez su *L'art des conjectures de Nicolas de Cues*<sup>22</sup>, così come è stato utilissimo il libro di Andrea Fiamma sulla formazione del giovane Cusano<sup>23</sup>. Per il *Turrius sive De intellectione* di Fracastoro, mancando un'edizione critica di questo testo – anche se sono facilmente reperibili online le prime tre edizioni, pubblicate a Venezia nel 1555, 1574 e 1584 – mi sono servito della traduzione curata da Anna Li Vigni

21. N. Cusano, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, a cura di E. Peroli, Bompiani, Milano 2017.

22. J. Sfez, *L'art des conjectures de Nicolas de Cues*, Editions Beauchesne, Paris 2012. Sul *De coniecturis*, si segnalano anche le monografie di T. Ragno, *In coniecturis ambulantes. Verità e conoscenza nel pensiero di Niccolò Cusano*, Aracne, Roma 2013; M. Maurizi, *La quadratura del nulla. Nicola Cusano e la generazione del significato*, Jaca Book, Milano 2021. Per un confronto tra la prospettiva cusana e le teorie della conoscenza nel Quattrocento, cfr. S. Fellina, *Modelli di episteme neoplatonica nella Firenze del '400. Le gnoseologie di Giovanni Pico della Mirandola e di Marsilio Ficino*, Olschki, Firenze 2014.

23. A. Fiamma, *Nicola Cusano da Colonia a Roma (1425-1450)*. *Università, politica e umanesimo nel giovane Cusano*, Aschendorff, Münster 2019.

per l'editore Mimesis<sup>24</sup>, ma un compendio fondamentale alla lettura del *Turrius* è stato lo studio di Fabio Seller su *La fisiologia della conoscenza in Girolamo Fracastoro*<sup>25</sup>. Al di là di questi importanti strumenti, sono stati imprescindibili per questa ricerca i lavori di Enrico Peruzzi, in particolare le sue eccellenti edizioni e traduzioni del *Naugerius* e del *Fracastorius*<sup>26</sup>, oltre che i suoi numerosi e fondamentali studi sull'opera e sul pensiero del medico veronese<sup>27</sup>. Per quanto riguarda Giordano Bruno, infine, i testi di maggiore riferimento sono state le edizioni critiche pubblicate da Adelphi delle *Opere mnemotecniche* – nel cui secondo tomo è contenuto il *Sigillus sigillorum* – e delle *Opere lulliane*, a cui io stesso mi sono dedicato, a partire dai primi anni Duemila, avendo la preziosa opportunità di collaborare con Rita Sturlese e Nicoletta Tirinnanzi e sotto la direzione scientifica di Michele Ciliberto; un altro strumento fondamentale utilizzato, soprattutto per una lettura complessiva dell'opera, delle fonti e del pensiero di Bruno, si è rivelato essere l'enciclopedia pubblicata dalle Edizioni della Normale e che è stata progettata e diretta da Ciliberto<sup>28</sup>.

La particolare occasione da cui è scaturita l'idea per questo testo è legata anche a un altro fatto che, in qualche modo, ha a che fare con le direzioni che il corso e il libro hanno preso. Le lezioni, infatti, erano state programmate per il secondo semestre dell'anno accademico 2019-20, ma poche settimane dopo il loro inizio esse sono state bruscamente inter-

24. G. Fracastoro, *Della Torre ovvero l'intellezione*, a cura di A. Li Vigni, Mimesis, Milano 2009.

25. F. Seller, *La fisiologia della conoscenza in Girolamo Fracastoro*, La Scuola di Pitagora, Napoli 2012; sullo stesso tema è un importante riferimento il saggio di S. Pearce, *Intellect and Organism in Fracastoro's Turrius*, in C. E. J. Griffiths, R. Hastings (eds.), *The Cultural Heritage of the Italian Renaissance: Essays in Honour of T. G. Griffith*, Edwin Mellen Press, Lewiston (New York) 1993, pp. 235-70.

26. G. Fracastoro, *Navagero. Della Poetica*, testo critico, traduzione, introduzione e note a cura di E. Peruzzi, Alinea Editrice, Firenze 2005; Id., *L'anima*, a cura di E. Peruzzi, Le Lettere, Firenze 1999.

27. Cfr. E. Peruzzi, *Antiocultismo e filosofia naturale nel De sympathia et antipathia rerum di Girolamo Fracastoro*, in Atti e memorie dell'Accademia Toscana di scienze e lettere la Colombaria, 45, 1980, pp. 41-131; Id., *La nave di Ermete: la cosmologia di Girolamo Fracastoro*, Olschki, Firenze 1995; utili inoltre i saggi contenuti nel volume degli Atti del convegno internazionale di studi tenutosi in occasione del 450° anniversario della morte di Fracastoro, nel 2003; A. Pastore, E. Peruzzi (a cura di), *Girolamo Fracastoro. Fra medicina, filosofia e scienze*, Olschki, Firenze 2006 e la monografia di C. Pennuto, *Simpatia, fantasia e contagio: il pensiero medico e il pensiero filosofico di Girolamo Fracastoro*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2008.

28. M. Ciliberto (direzione scientifica di), *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, Edizioni della Normale, Pisa 2014.

rotte a causa della pandemia e sono riprese, nel marzo 2020, attraverso la modalità a distanza: a tutti è noto, se non altro per esperienza personale, quanto sia stato difficile quel periodo di isolamento, inaspettato e mai sperimentato su così larga scala, e non nascondo che l'aver comunque potuto continuare ad avere un rapporto con le studentesse e gli studenti ha contribuito a rendere meno faticoso per me, sul piano psicologico, quel periodo che è sembrato lunghissimo. Avere la possibilità di andare oltre le mura di casa mia incontrando, seppure virtualmente, i volti e le voci di chi frequentava il mio corso ha alleggerito il peso e l'angoscia del momento e ha contribuito a tenermi solidamente attaccato a una realtà che sembrava divenuta mobilissima e incerta. Voglio quindi cogliere l'occasione per ringraziare proprio le studentesse e gli studenti che hanno partecipato e dedicare loro questo libro, ricordandone con particolare gratitudine alcuni che, con intelligenza e passione, hanno tenuto vive le lezioni, intervenendo dalle loro stanze, nelle loro città d'origine spesso lontane da Pisa: Leonardo Fedriga, Carmine Marcacci, Serena Procopio e Luigi Valletta.

Il lavoro di ricerca, che qua trova un suo parziale compimento, tuttavia, va compreso entro un più ampio e articolato percorso di formazione e di crescita intellettuale portato avanti in molti anni e per il quale sono profondamente debitore nei confronti di Michele Ciliberto e dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento di Firenze che lui presiede. Voglio quindi rivolgere un sentito ringraziamento anche a Simonetta Bassi, Elisabetta Scapparone, Fabrizio Meroi, a tutti gli altri amici e amiche e al personale dell'Istituto, senza i quali quello spazio non potrebbe essere né intellettualmente fertile, né così umanamente accogliente. In questi anni di studio e lavoro, inoltre, sono state preziose compagne nelle ricerche bruniane Laura Fedi e Laura Carotti, con le quali ho discusso anche dei temi di questo libro, ringraziandole per la paziente intelligenza con la quale hanno sempre risposto alle mie domande e sollecitazioni, dimostrandomi in moltissime occasioni la loro sincera amicizia. Sono grato, infine, a Tommaso Ghezzani, che nelle fasi finali di redazione di questo lavoro mi ha offerto il suo aiuto per leggere e discutere quanto vi è trattato.

Questo libro vede la pubblicazione con il contributo del Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere dell'Università di Pisa, che ha avuto il riconoscimento di Eccellenza del MIUR per la qualità dei progetti di ricerca. Un sincero e non solo doveroso ringraziamento va quindi al corpo docente del Dipartimento – in particolare a quei docenti che afferiscono



## INTRODUZIONE

ai corsi di studio di Filosofia e di Filosofia e Forme del Sapere – che ha sostenuto il mio lavoro accogliendomi amichevolmente tra le loro fila: tra questi ve ne sono alcuni che, purtroppo, sono scomparsi all’improvviso e prematuramente in questi ultimi anni e ai quali desidero rivolgere un ricordo grato e affettuoso.

Carrara, maggio 2022





## I

Niccolò Cusano e il *De coniecturis*

## I.1

## Pensare, creare e numerare

Il fondamento della teoria cusaniana delle congetture è, al tempo stesso, ontologico e gnoseologico e, proprio a motivo di questa profonda saldatura tra i piani metafisico e antropologico, tra Dio e uomo, si giustifica anche il valore epistemologico del congetturare.

L'assunzione che sta alla base e che apre il testo del *De coniecturis*, infatti, stabilisce che la mente umana sia «un'alta similitudine di Dio», che «partecipa [...] della fecondità della natura creatrice»; secondo un modo proporzionalmente subordinato al piano divino, essa «è la forma del mondo delle congetture, così come la mente divina è la forma del mondo reale»<sup>1</sup>. Al di là dei fortissimi richiami all'esemplarismo di origine neoplatonica – del quale del resto tutta la teologia cusaniana è fortemente innervata – in questa presa di posizione risuonano soprattutto le pagine iniziali del *De docta ignorantia*, rispetto al quale il *De coniecturis* si pone specularmente: «Dio è l'entità stessa delle cose. È infatti la forma dell'essere, e per questo è anche entità»<sup>2</sup>. Dio è forma del mondo e pervade l'essere di ogni cosa, perché esso è anzitutto unità e il lemma *unitas*, secondo una etimolo-

1. N. Cusano, *De coniecturis*, I, 1, in Id., *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, a cura di E. Peroli, Bompiani, Milano 2017, p. 315. Sulla portata storica riguardo l'enfasi che Cusano pone nella *vis* creativa attribuita all'essere umano in queste pagine cfr. E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, B. G. Teubner, Leipzig 1927 (trad. it. *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, a cura di F. Plaga, C. Rosenkranz, introduzione di M. Ghelardi, traduzione e curatela di G. Targia, Bollati-Boringhieri, Torino 2012, pp. 49 ss.) e P. M. Watts, *Nicolaus Cusanus: A Fifteenth Century Vision of Man*, Brill, Leiden 1982; entrambi propongono una lettura della riflessione cusaniana come anticipatrice di una certa sensibilità rinascimentale.

2. N. Cusano, *De docta ignorantia*, I, 8, in Id., *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, cit., p. 31.



gia che risale a Plotino<sup>3</sup> e che Cusano legge attraverso Teodorico di Chartres<sup>4</sup>, deriva dal greco *ὄντας*, la cui radice è *ὄν*, che in latino è tradotta con *ens*<sup>5</sup>. Dunque, dalla constatazione che Dio, in quanto unità, è fondamento di tutto ciò che esiste Cusano deriva l'affermazione che la mente umana, in quanto unità del pensiero e della coscienza, è essa stessa «forma» e «principio creatore» dell'universo mentale, così come Dio, di cui la mente è immagine proporzionale, è forma e creatore dell'universo fisico. La "partecipazione" nella mente umana della potenza creatrice di Dio si manifesta, in particolare, nella speciale struttura "numerologica" della mente stessa: essa, infatti, è caratterizzata dal principio fondativo dell'unità, ma è anche e inevitabilmente origine della molteplicità, anzi, è l'unità della molteplicità dei propri atti di pensiero.

Cusano definisce questa condizione attraverso un esplicito riferimento allo schema trinitario che, già nel *De docta ignorantia*, rendeva conto del rapporto tra Dio e il mondo, tra il creatore e la creatura<sup>6</sup>: «il principio primo di tutte le cose e della nostra mente è uni-trino»<sup>7</sup>; esso è il primo e l'unico principio da cui discendono la molteplicità, l'alterità e la distinzione

3. Cfr. Plotino, *Enneadi*, a cura di G. Faggini, Bompiani, Milano 2000, V, 5, 5, 14-25, p. 871: «Quaggiù la partecipazione all'unità fa nascere il quanto; lassù invece la traccia dell'Uno porta ad esistenza l'Essere, sicché l'Essere è la traccia dell'Uno. E se dal termine *einai* – con cui si designa l'essenza – si dicesse che esso deriva da *ben*, forse diremmo il vero. [...]. Se, parlando, uno sta attento al suono, accade che il termine *to hen* gli mostra che anche il termine *to on* deriva da *to hen*, richiamandosi, come può, al suono stesso della parola. E così, ciò che nacque, l'essenza e l'essere; porta in sé l'immagine dell'Uno, in quanto procede dalla sua forza. Ma l'anima, che vide e rimase commossa da quello spettacolo, imitò ciò che vide e pronunciò le parole: *on, einai, ousia, hestia*. Questi suoni vogliono designare la sostanza di ciò che è generato dall'Uno, poiché imitano, come possono, con lo sforzo di esprimersi, la genesi dell'Essere». Sul problematico rapporto tra le fonti neoplatoniche e Cusano, cfr. C. Catà, «*Unum infinitum*». *Cusano e una tradizione neoplatonica* abscondita, in Id. (a cura di), *A caccia dell'infinito: l'umano e la ricerca del divino nell'opera di Nicola Cusano*, Aracne, Roma 2010, pp. 211-50.

4. Sulla presenza di Teodorico di Chartres in Cusano cfr. Th. McTighe, *Therry of Chartres and Nicholas of Cusa's Epistemology*, in *Proceedings of the Patristic, Medieval and Renaissance Conference*, 5, 1980, pp. 169-86; W. Beierwaltes, *Einheit und Gleichheit. Eine Fragestellung im Platonismus von Chartres und ihre Rezeption durch Nicolaus Cusanus*, in Id., *Denken des Einen: Studien zur Neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1985, pp. 368-84; D. Albertson, *Mathematical Theologies. Nicholas of Cusa and the Legacy of Thierry of Chartres*, Oxford University Press, Oxford 2014.

5. Cfr. Cusano, *De docta ignorantia*, cit., I, 8, p. 31.

6. Cfr. ivi, in particolare i capitoli 7, 10, 19, 20 della prima parte, pp. 26-79.

7. Cusano, *De coniecturis*, cit., I, 1, p. 315.

dei pensieri umani, secondo una precisa derivazione – che Cusano esprime attraverso il verbo *exfluere* che richiama il movimento che nella tradizione neopitagorica<sup>8</sup> fa derivare la linea dal punto geometrico e che, in ambito teologico, ebbe una grande fortuna in epoca medievale<sup>9</sup> – per cui l'unità della mente è principio della molteplicità dei pensieri, l'identità fonda l'alterità, e la connessione intrinseca al pensare è matrice di tutta la divisione, cioè dell'analisi. Unità, identità o uguaglianza e connessione sono quindi anche i principi di tutti gli atti di pensiero.

Il richiamo a una prospettiva matematica – che rimanda alla struttura stessa dell'essere, dell'uomo e del mondo e dunque non è solamente un riferimento metaforico – diviene esplicito, nel momento in cui è apertamente dichiarato che «il numero è l'esemplare simbolico delle cose»<sup>10</sup>, ossia che la mente è un principio unitario in senso “numerico” che presiede a tutte le attività del pensare e le fonda operativamente grazie al nesso tra unità-alterità su cui è essa stessa fondata<sup>11</sup>. La unitrinità della mente, in quanto nucleo essenziale del pensiero, si esplica e si esprime nei suoi concreti atti che sono molteplici, differenti, ma anche interconnessi tra loro, proprio come i numeri che derivano dall'uno e che, grazie alla dialettica del pari e del dispari (= identità/alterità), sono generati a partire dalle prime quattro cifre: queste sommate tra loro – secondo il noto modello pitagorico – producono il dieci e, da qui, la totalità<sup>12</sup>. In questo modello, pertanto, è stabilito il nesso fondativo che vincola l'uomo a Dio, ma che giustifica anche la verità di ciò che l'uomo pensa rispetto a Dio. Una verità che si dà nella non-precisione, nel parziale e continuo affinamento del vero, che proviene da un'attività congetturale che è stata costitutivamente e strutturalmente creata “discendendo” dalla verità, così come l'unità è generatrice di tutti i numeri senza disperdersi in essi e il punto geometrico è principio di costruzione di tutte le figure, essendo parte di esse, ma non avendo mai parte in

8. Cfr. C. Aragón, *La influencia pitagórica en Nicolás de Cusa*, in J-M. Machetta, C. D'Amico (ed.), *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, Editorial Biblos, Buenos Aires 2005, pp. 395-402; P. R. Blum, *Nicholas of Cusa and Pythagorean Theology*, in Id., *Philosophy of Religion in the Renaissance*, Ashgate, Surrey 2010, pp. 21-42.

9. Cfr. A. Fiamma, *Flujo y cuaternario en Bertoldo de Moosburgo y Nicolás de Cusa*, in “Anuario filosófico”, 52, 2, 2019, pp. 1-25; Id., *Il flusso e le quattro unità: Nicola Cusano, Eimerico da Campo e Dietrich di Freiberg*, in “Scintilla”, 18, 2, 2021, pp. 55-96.

10. Cusano, *De coniecturis*, cit., 1, 2, p. 317.

11. Sul numero e sull'attività conoscitiva cfr. F. Vengeon, *Mathématiques, création et humanisme chez Nicolas de Cues*, in “Revue d'histoire des sciences”, 59, 2, 2006, pp. 219-44.

12. Cusano, *De coniecturis*, cit., 1, 2, pp. 317-9.

esse<sup>13</sup>; ma soprattutto, ciò conferisce valore al movimento contrario: nelle figure si ritrova il fondamento del punto, e in tutte le cifre quello dell'uno. Poiché dunque descrive la mente come un "dio-altro" dell'universo gnoseologico, il *De coniecturis* può essere letto come un testo speculare al *De docta ignorantia*: come questo mostra il rapporto tra creatore e creatura dal punto di vista del primo, così le congetture ci descrivono la stessa relazione dal punto di vista della frammentarietà e molteplicità del pensiero, frammentarietà e molteplicità che, proprio perché rappresentano il lato opposto di una medesima unità, sono fondate sulla verità, discendono da essa e, dunque, portano in sé l'uno – lo implicano nello stato "contratto" che esse soddisfano ontologicamente – dal quale traggono l'efficacia gnoseologica per tentare il ritorno a esso.

Per comprendere come funzioni questo "circolo" asimmetrico che dall'uno ritorna all'uno attraverso la molteplicità degli atti di esperienza ma che, di fatto, non si conclude mai nell'unità prima, poiché essa continuamente e costitutivamente ci sfugge – pur illuminando e tracciando la direzione della nostra conoscenza –, è necessario leggere come Cusano descrive la progressione dell'uno verso i molti attraverso quattro gradi, comprendendo che questi gradi, come la critica ha rilevato<sup>14</sup>, non descrivono esclusivamente la struttura dell'essere in senso universale, ma anche quella della mente in rapporto agli estremi della verità e della falsità, cioè del vero – che è massimamente uno – e della massima frammentazione e confusione dell'esperienza sensibile. Per esprimere questa tensione dialettica tra l'uno e i molti, il *De coniecturis* utilizza un modello che è differente dalla geometria simbolica del *De docta ignorantia* e che sviluppa ulteriormente la numerologia di matrice pitagorica che è stata evocata fino a ora. Nel primo testo le figure geometriche servono a descrivere efficaci paradossi logici che mostrano l'ineguagliabile sproporzione tra piano divino e piano umano («linee e circonferenze infinite», «triangoli infiniti», «cerchi e sfere infinite»<sup>15</sup>) a partire dalla costituzione finita di quest'ultimo; di fatto, la funzione della simbologia matematica nel *De docta ignorantia* agi-

13. La conclusione che il punto non è parte reale e materiale degli oggetti geometrici deriva dalla definizione stessa di punto («punto è ciò che non ha parti») e da quelle di "estremi" («estremi di una linea sono punti»; «estremi di una superficie sono linee»); cfr. Euclide, *Gli elementi*, a cura di A. Frajese, L. Maccioni, UTET, Torino 1970, pp. 65-67, in particolare si veda la nota 3 a p. 66.

14. Cfr. Sfez, *L'Art des conjectures de Nicolas de Cues*, Editions Beauchesne, Paris 2012, pp. 110-31; E. Peroli, *Commentario e note a De coniecturis*, in Cusano, *Opere filosofiche, teologiche, matematiche*, cit., pp. 2350-2.

15. Cfr. Cusano, *De docta ignorantia*, cit., I, 11-19, pp. 38-73.

sce “dal basso” per illuminare di comprensione l’alto, cioè viene messo in rilievo l’infinito a partire dal finito, attraverso una sorta di processo astrattivo delle proprietà finite e materiali delle figure geometriche in modo da proiettarle nella prospettiva infinita<sup>16</sup>. Nel *De coniecturis*, al contrario, Cusano descrive la condizione dell’uomo usando un registro simbolico che parte dall’alto, cioè dal piano divino, descrivendo la progressione dell’unità verso la molteplicità, come mezzo per tratteggiare l’effettiva mobilità della mente umana tra verità e falsità. Utilizzare il punto di vista del divino per definire l’uomo è un approccio speculare a quello che adotta il punto di vista dell’uomo per definire Dio e in entrambi i casi si ricorre al registro simbolico-matematico per descrivere due oggetti diversi: da una parte, nel *De docta ignorantia*, si tenta di mostrare quanto e come il divino ci sfugge; dall’altra, nel *De coniecturis*, cosa e perché qualcosa del divino, nel nostro conoscere, si conserva. Non si tratta, dunque, in prima istanza, di soddisfare l’esigenza di descrivere la struttura del reale, ma di rendere conto, attraverso una simbologia di ispirazione pitagorica, di quali siano i termini di mediazione tra l’unità e la molteplicità in senso generale, al fine di applicare quel modello a qualsiasi fenomeno della realtà, al pensiero e anche al rapporto tra creazione e creatore. In virtù, dunque, della dialettica di pari e dispari, si hanno le prime quattro cifre:

ogni numero, che è composto di opposti che sono differenti e che stanno fra loro in un rapporto di reciproca proporzione, esiste in modo tale che questi opposti sono la realtà stessa del numero. Il numero pari si oppone al numero dispari, e ogni numero, pari o dispari che sia, esiste come composto del pari e del dispari, ossia di se stesso. Il numero quattro è composto del tre, che è dispari, e del quattro, che è pari. Il fatto, invece, che esso sembri composto da due numeri due non deve ascriversi all’essenza del quattro, bensì alla sua quantità<sup>17</sup>.

16. Ivi, I, 12, pp. 43-5. Su quest’uso cusano delle figure geometriche ci si limita a rimandare a J. M. Counet, *How to look at the Cusanus’ Geometrical Figures*, in “MFCG”, 29, 2005, pp. 279-93; E. Brient, *How Can the Infinite to Be the Measure of the Finite? Three Mathematical Metaphors from the Docta ignorantia*, in P. J. Casarella (ed.), *Cusanus: the Legacy of Learned Ignorance*, Catholic University of America Press, Washington DC 2006, pp. 210-25; F. Nagel, *Nicolaus Cusanus – mathematicus theologus. Unendlichkeitsdenken und Infinitesimalmathematik*, Paulinus, Trier 2007; C. M. Rusconi, *El uso simbólico de las figuras matemáticas en la metafísica de Nicolás de Cusa*, Biblos, Buenos Aires 2012. Per chiarire il ruolo della matematica in Cusano (e le sue fonti), cfr. J.-M. Nicolle, *Introduction* a N. de Cues, *Le écrits mathématiques*, présentation, traduction et notes par J.-M. Nicolle, Honoré Champion Éditeur, Paris 2007, pp. 7-58; F. De Felice, *Introduzione* a N. Cusano, *Scritti matematici*, Edition Open Access, Berlino 2020, pp. 7-36; J.-M. Nicolle, *Le laboratoire mathématique de Nicolas de Cues*, Beauchesne, Paris 2020.

17. Cusano, *De coniecturis*, cit., I, 2, p. 319.

Questa matematica, proprio perché simbolica, non funziona su base quantitativa, ma qualitativamente: le prime quattro cifre indicano la dinamica contrazione e implementazione dei due termini contrari (il pari e dispari), ossia dell'unità e dell'alterità nell'ottica cusana, dunque la loro composizione, sia quantitativa che qualitativa, completa la prima forma di esplicitazione e contrazione dell'uno verso i molti e, nuovamente, ogni volta che si ripete il ciclo, con le decine e poi con le centinaia, si definiscono simbolicamente "gradi" e spazi teorici differenti che circoscrivono, allo stesso tempo, i piani dell'essere e i modi di comprenderlo. Così, uno, due, tre e quattro formano il dieci e il dieci, venti, trenta e quaranta il cento; infine, il cento, il duecento, il trecento e il quattrocento producono il mille. L'uno è Dio, il dieci l'intelletto o Verbo, il cento la connessione o lo Spirito o l'Anima, il mille il disordine o la materia. È molto importante, a questo proposito, comprendere come queste quattro unità prodotte dalla dinamica di unità e alterità definiscano i punti e i limiti degli spazi di relazione (sul piano logico e ontologico) tra Dio, uomo/intelletto e realtà fisica e agiscano, in questo caso, non come elementi portanti di una struttura dell'essere, ma come simboli – per l'appunto aritmetici – di relazioni strutturali (e strutturanti, da un punto di vista epistemologico).

L'uno, quindi, che è Dio, il dieci che rappresenta l'intelletto o Verbo, il cento la connessione o lo Spirito o l'Anima, infine il mille il disordine o la materia segnano i confini tra divinità, *humanitas* e natura e, al tempo stesso, definiscono il "ritmo" e i modi della relazione tra questi soggetti e, entro questi stessi spazi, dell'attività dell'uomo nel comprenderli e nel ricercare in essi il loro rapporto con la verità. Infatti, la scala delle quattro unità descrive il passaggio dall'uno al dieci come tensione e derivazione dell'intelletto dall'unità; dal dieci al cento la relazione tra l'intelletto e la ragione (che è composizione e connessione); infine, dal cento al mille, come la ragione si rivolge ai sensi. Il doppio registro di ontologia/gnoseologia mostra, inoltre, quali siano la peculiare portata e il dominio della conoscenza su ogni ambito a cui essa si applica: il piano teologico (dall'uno al dieci) è pensabile dall'intelletto secondo uno schema che unifica i contrari nell'unità; il piano umano/razionale (dieci-cento), invece, è caratterizzato dalla contraddizione (anzi: dal principio di non contraddizione), mentre in quello sensibile (cento-mille) regnano il disordine e l'incomprensione. Il modello delle quattro unità, pertanto, definisce il principio della partecipazione di Dio come fondazione di ogni spazio e, di conseguenza, del valore e grado di verità sperimentabile in ciascuno di essi. La partecipazione si configura, nuovamente, come reiterazione aritmetica del principio uni-

tario nelle prime radici/potenze dell'uno: il quadrato e il cubo della decina sono forme contratte e al tempo stesso esplicate dell'unità e nella progressiva degradazione dell'uno; così, prima la distinzione, poi la contraddizione e, infine, la disgregazione esprimono e manifestano il vero alla coscienza/conoscenza, proprio come, nei fatti, l'unità del divino è assoluta, quella del verbo distinta, quella dell'anima "divisa" – nell'opposizione con il corpo, ma anche nella scansione argomentativa del ragionamento e del sillogismo – e infine quella della materialità trova la sua corrispondenza nella dispersione e disseminazione dei molti e frammentati atti dell'esperienza.

## I.2

## La dialettica delle quattro unità

Le quattro unità "strutturano" il rapporto tra Dio, uomo e universo: costituiscono i limiti e i confini ontologici tra questi diversi piani dell'essere, ma ne definiscono anche il nucleo fondativo. Infatti, la nozione di unità agisce, sul piano della definizione teorica del "sistema" cusano, in un senso che è al tempo stesso matematico – cioè traducibile in termini gnoseologici – e metafisico, in quanto espressione della partecipazione di Dio a tutto l'essere universale. Dunque, l'unità divina «complica tutte le cose», «viene prima di ogni molteplicità», «precede anche ogni diversità, alterità, opposizione, disequaglianza, divisione»; «non appartiene» alle cose e alla loro essenza, «sebbene sia tutta in tutte le cose»<sup>18</sup>. La convergenza di piano gnoseologico – o epistemologico, dal momento che l'unità matematica è il punto di partenza strumentale per comprendere il mondo – e teologico, si fa, rispetto a questo "oggetto" teorico, stringente: l'unità «assoluta è l'unità di ogni pluralità», «l'unica connessione di tutto ciò che è unito», è cioè fondativa non solo dell'essere stesso, ma di ogni essenza, di tutti gli enti e anche di tutti gli accidenti («è l'unità della pluralità dei generi, delle specie, delle sostanze, degli accidenti e di tutte le creature»<sup>19</sup>), fino a costituire il fondamento anche delle attività (gnoseologiche e pratiche) che le creature esercitano sulle cose del mondo, ossia «l'unica misura di tutte le

18. Ivi, I, 5, p. 327. Sul principio dell'*omnia in omnibus* in Cusano e sulle relative fonti neoplatoniche cfr. K. Kremer, *Gott – in allem alles, in nichts nichts. Bedeutung und Herkunft dieser Lehre nach Nikolaus von Kues*, in Id., *Praegustatio naturalis sapientiae*, Aschendorff, Münster 2004, pp. 273-318.

19. Cusano, *De coniecturis*, cit., I, 5, p. 327.

misure»<sup>20</sup>. Per conoscere il mondo, l'uomo e, infine, tendere alla verità di Dio è dunque fondamentale comprendere che l'unità è il principio anche della conoscenza, perché è quello dell'essere stesso, attraverso un percorso di elaborazione teorica che affianca temi neopitagorici con la metafisica neoplatonica: in questa prospettiva il costante riferimento a nozioni e concetti tratti dalla *Teologia platonica* di Proclo, autore nel quale la fusione di pitagorismo e platonismo è centrale, risulta decisiva, se non addirittura condizione necessaria per l'andamento argomentativo del *De coniecturis*<sup>21</sup>.

L'intreccio tra piano gnoseologico e piano ontologico viene definito, nel progredire del ragionamento cusano, come una "inclusione" del primo nel secondo o, meglio ancora, come una "presenza" reale e fondante dell'unità divina nella mente umana, la quale, se è unitaria, è identità ed è – come si vedrà in ultimo – conoscenza di sé; lo è perché l'anima è in sé portatrice dell'unità divina e la esprime, come "numero", in tutte le sue attività. Lo schema aritmetico e numerologico che Cusano ha posto alla base della struttura teorica del *De coniecturis*, ancora più marcatamente che nel *De docta ignorantia* (dove invece agisce prevalentemente, come si è detto, una simbologia geometrica), è volto a definire la comunicazione e la continuità – nella proporzione e partecipazione<sup>22</sup> – tra uno e molti, tra Dio, uomo e natura. Il modello teorico attraverso cui si esprime la reiterazione di tale schema, ma anche la sua proporzionale e progressiva riconfigurazione in senso "discensivo", può essere osservato nella scelta lessicale, da parte

20. *Ibid.* Come è già stato evidenziato, Cassirer è tra i primi a osservare «che il contrasto [tra infinito e finito, unità e molteplicità] che domina la metafisica del Cusano è [...] trasferito sul metodo», il quale consiste nel «processo illimitato dell'approssimazione» (Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, vol. 1: *Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza dall'Umanesimo alla scuola cartesiana*, Einaudi, Torino 1954, pp. 44-5).

21. Cfr. W. Baierwaltes, "Centrum totius vite". Zur Bedeutung von Proklos' "Theologia Platonis" im Denken des Cusanus, in A. Ph. Segonds, C. G. Steel (eds.), *Proclus et la théologie platonicienne*, Leuven University Press, Leuven 2000, pp. 629-51.

22. Nel *De docta ignorantia* alcuni "paradossi" geometrici sono talvolta usati per rendere conto proprio della mediata partecipazione dell'unità (massima) a tutte le singole cose: «La linea retta finita, per il fatto di essere retta – la curvità minima si risolve infatti nel retto –, partecipa della linea infinita secondo una forma più semplice di partecipazione, mentre il curvo vi partecipa secondo una forma di partecipazione non così semplice e immediata, ma piuttosto in una forma mediata e distante, in quanto partecipa della linea infinita attraverso la mediazione della rettitudine di cui esso è partecipe. In modo simile, alcuni enti, ossia le sostanze finite semplici, partecipano in una maniera più immediata dell'unità massima che sussiste in se stessa, mentre ci sono altri enti, ossia gli accidenti, che partecipano dell'entità non di per sé, ma attraverso la mediazione delle sostanze» (Cusano, *De docta ignorantia*, cit., I, 18, p. 67).

di Cusano, di modulare il proprio lessico gnoseologico in base al grado di comprensione/applicazione della nozione di unità: quando essa è, infatti, esaminata in riferimento alla totalità assoluta e potenziale del piano divino, le competenze cognitive esercitate sono di tipo visuale, mentre nel momento in cui l'unità è colta nella determinazione del molteplice, nei suoi atti distinti e differenziati, l'uno è concepito nel *discursus* razionale. Questo doppio registro, debitore ancora una volta di una teologia di stampo neoplatonico, permette di implementare la visione dell'unità con la concettualizzazione dell'uno, ossia una nozione teologica e una concezione matematica; e se, da una parte, garantisce la verità di ogni proposizione elaborata dal pensiero, dall'altra funziona anche come strumento di chiarificazione del rapporto tra uomo e Dio:

Tutte le cose che possono essere dette, infatti, sono come numeri dell'unità inesplicabile, raffigurazioni numeriche della verità immutabile, la quale verrà accolta intuitivamente con tanta maggiore chiarezza [*clarius intuebitur*], quanto più verrà concepita come assoluta e una [*absolutius atque unitius concipitur*]<sup>23</sup>.

Il duplice livello lessicale (visuale/concettuale) rimanda a una risoluzione del piano logico in quello metafisico e serve a definire la funzione dell'astrazione rispetto a esso, poiché radica, appunto, il suo valore di verità nell'unità che costituisce la nostra stessa mente. Astraendo, pertanto, non solo si possono conoscere le cose per vere, ma si può intuire anche la verità stessa, come una; ciò produce, inoltre, una diversa riformulazione del concetto di astrazione e del suo utilizzo epistemologico. L'astrazione, nella prospettiva gnoseologica di Cusano, ha un profondo valore filosofico: non significa solo separare la natura universale da quella particolare, ossia eliminare gli aspetti sensibili, accidentali e individuali dall'esperienza conoscitiva per valorizzare quelli essenziali, formali e sostanziali, ma soprattutto ricondurre la conoscenza dell'individuo particolare a un piano di confronto unificante con altri individui particolari e, da quelli, risalire la "gerarchia" degli enti fino all'unico piano che configura e unisce tutte le cose nel loro stesso essere. Questo modo di intendere l'astrazione permette di comprendere che ente, essenza e sostanza di quanto è conosciuto sono, in ultimo, un'unica cosa, hanno un'unica e unitaria radice; non solo: che lo stesso conoscente è fondato nella stessa unità, ha la medesima radice unitaria di quanto è conosciuto, e ciò proietta conoscente e conosciuto su un

23. Ivi, I, 5, p. 329.

piano veritativo comune che va al di là della distinzione, della differenza, della pluralità e di ogni molteplicità possibile: «grazie a questa separazione da ogni pluralità, contempla, dunque, l'unità della tua mente, e vedrai che, in quella sua unità assoluta, nella quale essa è tutte le cose, la sua vita non è corruttibile»<sup>24</sup>. L'assolutezza dell'unità, dunque, è il presupposto prima ontologico e poi logico dell'astrazione; la conoscenza dei principi universali, che per la cultura del Quattrocento è ancora il fine della *scientia*<sup>25</sup>, si risolve, nel suo ultimo e più alto grado, nel concepire la nozione di una cosa a partire e in riferimento all'unità che, dunque, costituisce sia il principio della sua verità sia l'indirizzo metodologico e il fine del conoscere:

la questione [*quaestio*] “se qualcosa sia” [*an sit*] non presuppone forse l'entità, la questione “che cosa sia” [*quid sit*] non presuppone forse la quiddità, la questione sul ‘perché’ [*quare*] non presuppone forse la causa, la questione “per che cosa” [*propter quid*] non presuppone forse il fine? Pertanto, ciò che in ogni dubbio risulta essere già presupposto, deve necessariamente essere assolutamente certo. Di conseguenza, l'unità assoluta, poiché è l'entità di tutti gli enti, la quiddità di tutte le quiddità, la causa di tutte le cause, il fine di tutti fini, non può essere messa in dubbio. È solo dopo di essa che vi è la pluralità dei dubbi<sup>26</sup>.

Quando si astrae “alla luce” dell'unità assoluta, si procede tenendo essa come punto estremo di tensione tra necessità e possibilità, tra il vero e il probabile, tra l'affermazione e la negazione, sapendo che tutto ciò che è distinzione, alterità o negazione presuppone comunque l'unità e l'unificazione. Come un filo teso tra due opposte direzioni, ciò che è predicato o conosciuto può tendere a entrambi gli estremi o, meglio ancora, si sorregge sull'estremo dell'unità in quanto esso è vero, mentre scivola verso l'opposta direzione quanto più si approssima alla falsità. La dinamica della congettura si risolve in questo spazio bi-direzionale, ma asimmetrico, poiché uno dei due termini estremi è garanzia e fondamento anche dell'altro e dell'intero spazio predicativo: nella pratica conoscitiva il sapere si costruisce euriticamente tendendo al vero/uno, consapevoli, tuttavia, che la verità/unità è la garanzia della percorribilità di ogni punto di verità/falsità disposto lungo tale percorso. Per questo l'assolutezza del vero e di Dio non è com-

24. *Ibid.*

25. Per un inquadramento di questi temi è ancora utile T. Gregory, *Forme di conoscenza e ideali di sapere nella cultura medievale*, in “Archives internationales d'histoire des sciences”, 38, 1988, pp. 189-242.

26. Cusano, *De coniecturis*, cit., I, 5, p. 329.

presa in questo stesso spazio, se non attraverso una modalità predicativa e intuitiva “negativa”; all’atteggiamento, proprio della teologia scolastica di predicare gli attributi di Dio portandoli al loro massimo grado<sup>27</sup>, Cusano, sulla scia della teologia negativa, contrappone una non-predicazione “forte” che avvicina la nozione di Dio a quella di non essere: «la risposta», infatti, «ad ogni domanda che riguarda la prima entità, assolutamente semplice e ineffabile» e che «rispetto ad ogni altra, è la più elevata, la più semplice, la più assoluta», è «che egli né è né non-è, e che egli neppure è e non-è»; tale risposta è la «più conforme all’infinito», ma è comunque «una risposta congetturale» e non positiva, perché «la risposta assolutamente precisa rimane ineffabile e irraggiungibile tanto dalla ragione quanto dall’intelletto»<sup>28</sup>.

Se l’unità in senso assoluto è il fondamento della verità e il principio direttivo di ogni astrazione – che tende a essa come punto limite, ma irraggiungibile e incommensurabile con qualsiasi cosa pensata e compresa –, lo spazio concettuale e predicativo si muove comunque lungo il filo dell’alterità, della distinzione e della negazione. Questo spazio è ulteriormente definito e circoscritto dall’intelletto, il termine con il quale Cusano definisce la «seconda unità», ossia il numero dieci. Poiché l’intelletto comprende l’unità – da cui esso discende – ma anche l’alterità, dalla quale esso è denotato, il simbolo aritmetico che gli corrisponde è il due, per cui «questa seconda unità non sarà totalmente semplice come la prima, ma sarà composta»<sup>29</sup>. La «composizione», in questo caso, non è una mera giustapposizione di parti distinte, ma l’affermazione di una distinzione nell’unità che, non più assoluta, è ora concepita duale, cioè come radice, pur sempre unitaria, di ogni possibile «opposizione»: «nella semplicità di quella radice che è propria di questa [seconda] unità, gli opposti sono congiunti in maniera indivisa e irresolubile»<sup>30</sup>. L’unità dell’alterità è quindi teorizzata, a questo livello, come identità e uguaglianza ( $A=A$ ), recante in sé il presupposto della distinzione, in quanto primo grado fondativo di essa. Se l’unità assoluta è, come si è detto sopra, l’estremo superiore del filo del processo conoscitivo ed è anche il fondamento del filo stesso, oltre che di ogni possibile punto rappresentabile sopra di esso, la «seconda uni-

27. Cfr. M. Pérez de Laborda, *Il progresso nella conoscenza di Dio secondo san Tommaso*, in “Acta Philosophica”, II, 18, 2009, pp. 309-34.

28. Cusano, *De coniecturis*, cit., I, 5, pp. 331-3.

29. Ivi, p. 333.

30. *Ibid.*

tà» è il termine di individuazione del possibile *in* tali punti, l'immagine simbolico-aritmetica che esprime e definisce il modo in cui, nel conoscere, ogni distinzione specifica è appunto distinta da ogni altra, pur continuando a partecipare e a riposare nell'unità dell'identità. Dunque, la radice di ogni distinzione si fonda sull'unità, sia dal punto di vista logico, sia – come è oramai tipico dell'impianto argomentativo cusano – da quello ontologico; la dimensione logica, del resto, è parte della realtà e, non a caso, l'accostamento tra la “seconda unità” e l'intelletto ribadisce questo doppio piano filosofico: la dimensione intellettuale è, in questo caso, la circoscrizione di un momento entro il metodo congetturale (il secondo grado, che stabilisce il valore della distinzione rispetto all'unificazione) che ha però valore strutturale, poiché l'unità è la sostanza della pluralità e tale relazione ontologica passa attraverso la prima distinzione della dualità.

L'unità, l'identità, l'uguaglianza precedono logicamente e metafisicamente l'alterità, la differenza, la composizione, proprio perché l'uno è nel due e il due consegue dall'uno. È significativo tuttavia osservare che l'intelletto stesso, in quanto seconda unità e radice del principio di distinzione e opposizione, precede esso stesso ciò che è distinto e opposto: in conseguenza di ciò, come la prima unità serviva a stabilire il valore unificante dell'astrazione rispetto allo sfondo unitario assoluto (garantendone la verità), l'intelletto – come parte della struttura teorica che fa da sfondo alla teoria delle congetture e non come facoltà del pensiero – fornisce alla definizione del processo conoscitivo il fondamento logico/ontologico del principio di non-contraddizione. Si tratta di un punto estremamente importante per l'argomentazione cusana, che spinge Cusano stesso a dirimere l'eventuale ambiguità tra questa posizione e quanto egli stesso aveva esposto nel *De docta ignorantia*, laddove attribuiva la *coincidentia oppositorum* – cioè lo stare sopra e prima della contraddizione – direttamente al principio divino. L'apparente ambiguità è spiegata da Cusano sostenendo che il superamento o l'unificazione dei contrari quando si predica di Dio deriva appunto da una riflessione teologica di tipo «intellettuale»: «nella precedente esposizione della *Dotta ignorantia* ho spesso parlato di Dio secondo il modo proprio dell'intelletto, vale a dire mediante la copulazione dei contraddittori nell'unità semplice»<sup>31</sup>; questo modo di considerare la coincidenza dei contrari è dunque frutto di un atteggiamento speculativo che sorge dai modi di conoscere e predicare propri dell'intelletto, nel senso delle competenze gnoseologiche e logiche che derivano dalla «seconda

31. Ivi, p. 335.

unità». Il discorso teologico, dunque, quando si muove nell'ambito della distinzione, deve tenere conto di Dio come luogo teorico e logico del superamento della contraddizione, ma – se lo si intende ancor più propriamente – Dio è oltre l'affermazione e la negazione stesse: «nelle considerazioni che ho appena esposto», continua il ragionamento cusano sulla *coincidentia oppositorum* qua e nel *De docta ignorantia*<sup>32</sup>,

ho spiegato il mio intendimento secondo il modo divino. La negazione degli opposti, sia che vengano pensati in modo disgiuntivo, sia che vengano pensati in modo copulativo, è senza proporzioni più semplice rispetto alla loro congiunzione. Il modo in cui dobbiamo parlare di Dio in maniera divina, conformemente cioè al concetto della prima unità assoluta, è diverso dal modo in cui ne possiamo parlare secondo il modo che è proprio di questa unità dell'intelletto, ed è diverso dal modo ancora più basso in cui ne possiamo parlare conformemente alla ragione. Ora, questa unità dell'intelletto, che non ha alcuna proporzione con la prima unità, non sfugge completamente alla composizione degli opposti, ma in essa, tuttavia, gli opposti si trovano ancora in una concordanza per cui sono compatibili<sup>33</sup>.

Anche la coincidenza degli opposti, dunque, non è parte della descrizione della struttura degli enti o dello statuto ontologico del divino, ma è uno strumento intellettuale e concettuale per conoscere il mondo, l'uomo e il divino. La filosofia delle congetture non intende descrivere gli oggetti della conoscenza – sia essa teologica, logica o fisica – ma determinare gli strumenti del conoscere e le sue modalità, secondo le loro direttive teoriche principali e, di conseguenza, illuminandoci su di essi. Certamente, gli “oggetti” messi in campo in queste pagine (uno, verità, coincidenza degli opposti) sono fondativi del sapere, perché sono principalmente a fondamento dell'essere o trovano in Dio la loro radice – e contribuiscono a radicare, per partecipazione, le cose nell'essere/non-essere di Dio – ma è importante comprendere, come ribadisce Cusano in questo passaggio, che essi non servono a spiegare *cosa* l'uomo conosce, ma *come* conosce e come può – o deve – adattare le proprie tecniche conoscitive a tali modelli gnoseologici che

32. Sulla particolare convergenza dei concetti di *coincidentia* e *participatio*, cfr. Cusano, *De docta ignorantia*, cit., I, 4, pp. 16-9; Cusano, *De coniecturis*, cit., I, II, pp. 366-77. Al tema della *coincidentia oppositorum* in Cusano è stato dedicato un convegno i cui atti, in due volumi, sono stati pubblicati nel 2002: M. Alvarez-Gómez, J. M. André (a cura di), *Coincidencia de opuestos y concordia: los caminos del pensamiento en Nicolás de Cusa*, Actas del Congreso Internacional celebrado en Coimbra y Salamanca los días 5 a 9 de noviembre de 2001, 2 voll., Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, Salamanca 2002.

33. Cusano, *De coniecturis*, cit., I, 6, p. 335.

funzionano, pertanto, anche come prescrizioni. Ciò implica, in secondo grado, che la funzione epistemologica di questi strumenti gnoseologici sia declinabile in base agli ambiti in cui sono impiegati: nel discorso teologico, ad esempio, la *coincidentia oppositorum* è valida, anzi, utile, se si esamina Dio da un *certo* punto di vista, mentre non è applicabile – se non come discorso limite – se la si rivolge all’ambito logico o, addirittura, fisico, rispetto al quale essa non ha e non produce senso.

La terza unità, il cento ovvero il quadrato del dieci, è definita da Cusano “anima”. Il doppio livello ontologico/gnoseologico continua a dipanarsi dall’unità verso la molteplicità attraverso i soggetti/oggetti del conoscere, ma – in queste pagine – l’attenzione del lettore viene concentrata su come si relazionano i “gradi” tra di loro, anticipando, da un punto di vista soprattutto gnoseologico, la fondamentale sezione sulla partecipazione tra i vari piani dell’essere che chiude la prima parte del *De coniecturis*. L’affermazione iniziale che l’anima è «il numero dell’intelligenza»<sup>34</sup> (*anima numerus intelligentiae*) va pertanto letta in questa ottica: «luce» e «numero», infatti, sono i lemmi che – nell’itinerario tracciato tra gli opposti estremi di questa linea che va dall’uno al molteplice, dalla verità alla falsità – descrivono il progredire o il passaggio da un termine all’altro, sia in senso discensivo (luce) che in senso ascensivo (numero), secondo una tecnica di declinazione e deformazione lessicale già più volte vista in atto e debitrice del registro neopitagorico e neoplatonico che scorre sottotraccia in tutta l’opera<sup>35</sup>. Il progetto cusaniaco di fondare l’epistemologia sull’ontologia basandosi su un modello matematico si arricchisce dunque di un ulteriore e fondamentale tassello teorico: laddove la prima unità era posta come il fondamento di tutto lo spazio dell’essere-conoscere e la seconda era identificata come il principio/dispositivo che ne garantiva la mobilità congetturale, la terza unità – l’anima – si mostra come la “legge” di questa stessa mobilità, definendo il carattere di partecipazione conoscitiva che un grado, in quanto “punto di vista” nell’essere e sull’essere, ha rispetto a quello superiore o a quello inferiore. In senso “discensivo”, pertanto, Dio si configura come «lume dell’intelligenza», proprio «perché è la sua unità»; specularmente e in modo proporzionale, l’intelligenza, sebbene sia la seconda unità, ossia il dieci, è «il lume dell’anima, perché è la sua unità»<sup>36</sup>. La progressione può essere condotta ancora più verso il basso, poiché anche

34. Ivi, I, 7, p. 339.

35. Cfr. *supra*, p. 23, nota 8.

36. Id., *De coniecturis*, cit., I, 7, p. 341.

l'anima razionale è unità (e unificazione) rispetto al corpo, mentre questo a sua volta – innescando un movimento inverso e di ascensione – è numero, nel senso di forza misurante o parametro di misurazione, rispetto all'anima e l'anima è numero dell'intelligenza, la quale infine è *il* numero (cioè la prima dualità nel nesso identità/alterità) dell'unità divina. In questo ulteriore passaggio teorico si coglie, ancora una volta e ancora più chiaramente, l'intreccio tra ontologia e gnoseologia: la conoscenza si fonda sulla consapevolezza o coscienza del profondo legame sotteso a tutto l'essere e che da Dio discende e si promana fino alle cose materiali, attraverso il "ritmo" – veramente in senso aritmetico – dell'unità nella molteplicità; anzi, la coscienza del vero e dell'efficacia del conoscere (seppure imperfetta, cioè mai pienamente compiuta) è tale perché è numero, ossia è anzitutto espressione (e in subordine comprensione) dell'unità nei suoi vari gradi.

A questo livello di definizione del rapporto tra conoscenza e essere, tra soggetto conoscente e Dio, la dialettica uno-molti, nella forma lessicale espressa dalla coppia luce-numero, si moltiplica e viene implementata nei suoi molteplici gradi: «la forma corporea è il numero dell'unità dell'anima», perché non cogliamo «l'unità dell'anima» in sé stessa, ma «nella sua esplicazione corporea»; in maniera proporzionale, non siamo coscienti dell'intelligenza «in se stessa», «ma nell'anima», mentre al massimo grado delle nostre intuizioni intellettuali, abbiamo coscienza della «prima unità del tutto semplice e assoluta», «non per com'essa è in se stessa», ma, nell'intelligenza, «come in un numero e in un segno», e questo perché «Dio [...] è la forma dell'intelligenza, l'intelligenza la forma dell'anima, l'anima la forma del corpo»<sup>37</sup>. Risolutivo, in questo senso, è ritornare alla struttura aritmetica che Cusano pone sullo sfondo di tutto questo ragionamento, fondato sul rapporto tra uno, dieci, cento (terza unità o anima) e mille (il corpo) che sono tra loro e reciprocamente «radici», nel senso che ogni grado dell'unità è sempre implicato formalmente in un'altra unità in cui essa si trova esplicita: in questa prospettiva l'anima, che corrisponde al cento, cioè dieci al quadrato, è «il mezzo attraverso il quale la radice dell'intelletto [cioè il 10] discende nel corpo [il 1000]» attraverso «l'unità del cento»; ripercorrendo al contrario lo stesso itinerario «il mille, [...], nasce dalla moltiplicazione del dieci attraverso il cento, vale a dire dalla moltiplicazione dell'intelligenza mediante l'anima»<sup>38</sup>. In questa lettura è la nozione di numero – e in particolare di unità – a costituire il vero collante del doppio registro teorico, garantendo sia il

37. *Ibid.*

38. *Ibid.*

valore ontologico (in senso emanativo e discensivo) che quello gnoseologico, ma occorre evidenziare che essa agisce in tal modo perché è definita secondo uno slittamento di significato che la rende duplice, ma anche potentemente ambigua. Da una parte, infatti, l'unità è una potenza attiva e indistinta che informa le "cifre" – ossia i gradi a essa subordinati fino alle singole cose –, le fonda e le determina in quanto identità unitarie; dall'altra è la "cifra" che, gnoseologicamente, permette a chi è dotato di intelligenza, anima e corpo, di percepire, pensare e intuire l'unità nelle cose e delle cose in maniera sufficientemente e progressivamente vera, cioè congetturalmente.

Il duplice modo di intendere l'uno, come forza e fondamento ontologico/cognitivo e come strumento e principio del conoscere, si rivela, in tutta la sua ambiguità, nel provocatorio ribaltamento di un'immagine centrale della "psicologia" aristotelica e della sua lunga tradizione interpretativa, ovvero quella dell'anima umana come una *tabula* rivestita di cera sulla quale vengono impressi, attraverso l'azione dei sensi, i "caratteri" delle idee. Riprendendo la matrice neoplatonica che è alla base della riflessione cusana, ma anche temi stoici che la riscoperta della cultura classica aveva reso noti al tempo di Cusano<sup>39</sup>, questa immagine viene ridefinita ribadendo il carattere attivo e formatore dell'unità rispetto al molteplice, ovvero ai gradi che le sono sottoposti, ma che ne traggono anche il fondamento ontologico: «l'anima è una forma impressa sulle cose corporee dall'intelligenza, come la forma di un sigillo viene impressa sulla cera»<sup>40</sup>. È questa ambigua natura dell'unità – che è Dio nei molti e il molteplice in Dio – che conferisce dunque al complesso ontologico formato da intelligenza, anima e corpo una posizione estremamente privilegiata, poiché è la via attraverso cui la potenza dell'uno si istrada fino alla materialità, ma gli concede anche il dominio sui corpi, attraverso la forza insita nel numero che porta impresso – come principio costituente della logica, del pensiero razionale e della percezione sensibile – nella sua stessa natura, che è, proprio in virtù del numero, conoscitiva.

39. Cfr. *Note e commentario a De coniecturis*, I, 7, nota 83, p. 2375: «L'analogia tra l'anima e la cera risale al *Teeteto* platonico (191 c-d) ed era stata ripresa, in modo particolare, nel *De anima* di Aristotele (II 12, 424 a 18-19), dove l'anima veniva paragonata ad una tavoletta di cera sulla quale s'imprimono le forme degli oggetti percepiti dagli organi di senso. [...] L'analogia tra l'anima e la cera ricorre anche nello stoicismo (cfr. Diogene Laerzio, *Vitae Philosophorum*, VII 45), in Cicerone (*De oratore*, II 354)»; più in generale, sui commentatori neoplatonici del *De anima* di Aristotele, cfr. H. J. Blumenthal, *Neoplatonic Elements in the De anima Commentaries*, in R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1990, pp. 305-24.

40. Cusano, *De coniecturis*, cit., I, 7, p. 341.

Il posto dell'uomo, lo stato che egli occupa nella "catena" dell'essere, si colloca tra due opposti limiti che, come si è osservato, definiscono i confini ontologici e gnoseologici dell'*humanitas*. Da una parte, infatti, vi è l'unità assoluta, dall'altra la materialità confusa e, tra questi due estremi, il complesso di intelletto (10), anima razionale (100) e corpo (1000). L'intelligenza, in particolare, ha la sua radice fondativa nell'unità divina; il corpo, invece, inteso come insieme dei sensi (esterni e interni), è la causa e, al tempo stesso, il sostrato della conoscenza della realtà materiale. Entrambi gli estremi, tuttavia, sono estranei all'uomo e, di conseguenza, inconoscibili. L'unità, infatti, non appartiene all'*humanitas* per eccesso di absolutezza e perfezione (e, casomai, è l'umanità ad appartenere all'uno, come tutto appartiene all'uno in quanto *sua* forma di partecipazione) ed è inconoscibile perché in essa non vi è alterità. La materialità dei corpi, al contrario, riguarda l'uomo nella misura in cui il suo corpo appartiene all'anima (che ne è forma) ed è altrettanto inconoscibile – questa volta per eccesso di alterità e frammentazione – se non attraverso la mediazione del corpo stesso, ossia dei sensi e della fantasia.

Quest'ultimo aspetto, il rapporto tra anima, corpo e realtà, è descritto da Cusano attraverso la definizione della quarta e ultima unità, il mille, che, in quanto tale, è cifra della solidità e tridimensionalità, dal momento che mille è il cubo di dieci. È molto significativo, anche per quest'ultimo grado di posizionamento dell'unità, comprendere il determinarsi fisico del doppio registro ontologico/gnoseologico che, si è visto, agisce a ogni livello: l'attore primario, infatti – così come è avvenuto per ogni altra posizione – è sempre l'unità che definisce, oltre all'essere di ogni cosa, anche il suo grado di conoscibilità, in base allo *status* che caratterizza ognuna. Di conseguenza, l'unità che sperimentiamo attraverso i sensi non è, qualitativamente, dello stesso tipo di quella che comprendiamo razionalmente, né questa è tanto intensa come quella che intuiamo con l'intelletto; al contrario, a partire dall'intelletto è possibile comprendere l'unità del pensiero razionale e dell'esperienza sensibile, avendo conoscenza anche dell'eccedenza o difetto che ogni espressione/rappresentazione dell'unità ha rispetto alle altre. Si tratta, anche in questo caso, di un movimento che può essere sia discensivo che ascendivo e che corrisponde, da un punto di vista gnoseologico, all'analogia struttura ontologica che ne sta alla base, descritta appunto dalle quattro unità. Per non confondere i due percorsi argomentativi, cioè quello della descrizione ontologica/gnoseologica del conoscere e quello che prende in esame come e cosa l'uomo conosce attraverso il suo corpo, Cusano sceglie di utilizzare un'altra ed ennesima variazione del lessico, una diversa

simbologia matematica che, recuperando temi e schemi direttamente dalla tradizione pitagorica, mescola geometria e aritmetica, mostrando come la spazialità fisica, di fatto, derivi dai numeri, la realtà materiale abbia cioè la sua radice fondativa in quella immateriale:

Per formarti un concetto più preciso di queste quattro unità, concepisci le loro differenze in questo modo: la prima unità è come l'unità del punto assolutamente semplice, la seconda come l'unità di una linea semplice, la terza è come l'unità di una superficie semplice, la quarta è come l'unità di un corpo semplice. Saprai allora con più chiarezza che l'unità del punto assolutamente semplice è tutto ciò che esiste nell'unità della linea, della superficie e del corpo; l'unità della linea è invece tutto ciò che esiste nell'unità della superficie e del corpo, e, parimenti, l'unità della superficie è tutto ciò che esiste nell'unità del corpo<sup>41</sup>.

L'unità assoluta, reificata nel punto geometrico, esiste nelle rispettive unità di linea, superficie e corpo solido, cioè tutto ciò che deriva da essa è per essa reale, ma – in progressione – la specifica determinazione del corpo solido (la *sua* unità) è data dall'unità della superficie, che la precede immediatamente, così come quella della superficie dalla linea e quella della linea deriva direttamente dal punto. Per questo motivo, la mente (che è unità “seconda” e si radica nella prima) è in grado di percepire e intuire l'uno nei suoi modi più essenziali, in tutti gli stati e condizioni di esso, ma «i sensi, invece, giungono a cogliere soltanto ciò che è corporeo»<sup>42</sup>.

La particolare “discesa” dell'unità nella molteplicità comporta, come è ormai chiaro, gradi asimmetrici tra loro: da un punto di vista conoscitivo, il grado più basso è, in questo caso, quello della materialità, la cui conoscenza è mediata dal corpo; ma la conoscenza sensibile è definita da Cusano come la più inadeguata (secondo una serrata serie lessicale centrata sul lemma *ineptitudo*<sup>43</sup>) per comprendere ogni cosa che non sia materiale, sia per la natura degli oggetti a cui si rivolge, sia per la qualità epistemologica dei sensi stessi che hanno la stessa dignità corporea di quanto essi sperimentano. Ancora una volta, tuttavia, il valore di verità insito in questo *status* risiede nel principio fondativo unitario che ne è alla base che è, come si è appena visto, l'unità che è nel solido, ossia quella della superficie, dato che la radice del cubo è il

41. Ivi, I, 8, p. 345. Sull'origine geometrico-pitagorica di questa concezione del rapporto tra punto, linea, superficie e solido, cfr. Sfez, *L'Art des conjectures de Nicolas de Cues*, cit., pp. 94-106.

42. Cusano, *De coniecturis*, cit., I, 8, p. 345.

43. *Ibid.*

quadrato e la forma del corpo è l'anima razionale; ne consegue che la forza conoscitiva che può essere applicata all'esperienza sensibile risiede nella capacità di discernimento e di distinzione della ragione, la quale – secondo una serie di termini speculari alla precedente e che verte intorno ai lemmi *discrertio* e *discerno* – è «l'unità del numero sensibile»<sup>44</sup>, vale a dire, il principio di identificazione particolare nella quantità molteplice ed estensiva. Il dato che i sensi acquisiscono dall'esperienza delle cose, infatti, non distingue, né nega alcunché sulla realtà, ma si limita ad «affermare» – ossia afferrare – la presenza/esistenza delle cose: «afferma soltanto che esiste qualcosa di sensibile, ma non che esso sia questo o quello»<sup>45</sup>; questo ultimo atto, che è apprensivo e in parte anche conoscitivo (perché distingue il dato percepito dalle altre cose), compete alla ragione. Da un punto di vista epistemologico, risulta significativo comprendere questo peculiare rapporto che viene istituito tra ragione e sensi con un'ulteriore e non secondaria conseguenza teorica: l'atto attraverso cui la ragione si applica ai dati dell'esperienza sensibile, per – appunto – distinguerli e riconoscerli nella loro singolarità individua, segna il momento in cui il processo conoscitivo, così come quello di discesa ed esplicazione dell'uno, tocca il suo punto più basso e, al tempo stesso, comincia a risalire verso l'unità, che viene intesa dunque sia come fondamento sia come fine ultimo dell'attività conoscitiva:

Ti prego di considerare ancora una cosa, vale a dire come questa unità sensibile, che non ha aperta davanti a sé alcuna strada che le consenta di progredire ulteriormente, regredisca verso l'alto; quando, infatti, la ragione discende nel senso, il senso ritorna alla ragione. E presta attenzione al fatto che, in questo processo di regresso, vi sono dei gradi progressivi: in un movimento circolare perfetto, il senso ritorna alla ragione, la ragione all'intelligenza, l'intelligenza a Dio, nel quale si trovano l'inizio e il compimento finale<sup>46</sup>.

### I.3

#### Unità, alterità e partecipazione

Si è appena visto come lo spazio gnoseologico della percezione sensibile sia caratterizzato da Cusano secondo una sorta di intenzionalità percettiva, per cui ai sensi spetta solo di affermare l'esistenza/presenza di ciò che è per-

44. *Ibid.*

45. *Ivi*, p. 347.

46. *Ivi*, pp. 349-51.

cepito, senza distinguerlo in quanto tale, né in positivo (cioè valutarlo come distinto in sé) né in negativo, ossia distinguerlo dagli altri oggetti percepiti perché *non* sono loro. Sullo sfondo di questa specifica definizione dei limiti del sensibile, opera, ancora una volta, il modello ontologico/gnoseologico teorizzato da Cusano, nel quale i termini “estremi” si rispecchiano uno nell’altro a motivo della loro reciproca opposizione: l’unità assoluta, infatti, è totalmente deprivata di ogni affermazione (perché ne è al di sopra) e si risolve “trascendentalmente” nella negazione, poiché *non* è tutto ciò che può essere e derivare da essa; la molteplicità, al contrario, è *solamente* affermazione perché è l’insieme di tutte le cose che possono essere determinate in atto e non è mai negazione, perché ogni tipo di distinzione procede dalla ragione (e, da un punto di vista ontologico, dall’anima che *informa* gli enti). Il pensiero e la conoscenza si collocano tra questi due termini estremi, ma anche all’interno di essi – tra intelletto e ragione – vige un rapporto di *complicatio/explicatio* che è derivabile dalla stessa struttura teorica: nella logica dell’intelletto regna il principio della *coincidentia oppositorum*, laddove la ragione è invece definita dal principio di non-contraddizione; ugualmente, tutto ciò che è distinto, discreto ed espresso razionalmente, risulta complicato, unito e unificato nell’intuizione intellettuale<sup>47</sup>.

Questa precisazione serve a Cusano per introdurre una riflessione che è centrale nella sezione conclusiva della prima parte del *De coniecturis*, non solo con lo scopo di riassumere quanto esposto fin dall’inizio, ma anche come concreto tentativo di sciogliere, finalmente, ogni ambiguità riguardo al rapporto tra struttura ontologica e processo conoscitivo, pur restando entrambi definiti dallo stesso schema teorico che connette unità assoluta e molteplicità attraverso i gradi intermedi del dieci e del cento. È in queste pagine, dunque, che appaiono la nozione di “regione” (*regio*) per indicare gli spazi conoscitivi e quella di “mondo” (*mundus*) per definire, invece, i diversi gradi della struttura ontologica che soggiace al reale e anche al conoscere (in quanto le facoltà appartengono all’uomo che è parte costitutiva della realtà, con una sua precisa “posizione” ontologica). In questo senso, vengono prospettate tre regioni (intelletto, ragione e sensi) che sono riflesso di altrettanti mondi: metafisico, intellettuale e razionale. L’uomo, essendo dotato di intelletto, anima razionale e corpo, li occupa e applica la sua conoscenza in tutti e tre, secondo i gradi e le proporzioni teorizzate dalla prospettiva congetturale. I tre mondi, cioè i tre diversi e principali gradi della struttura ontologica, hanno precisi rapporti interni e anche tra di loro

47. Ivi, p. 347.

manifestano forme di contiguità e prossimità che caratterizzano lo statuto degli enti che li abitano. Questi rapporti sono descritti da Cusano alla fine della prima parte dell'opera e, più che essere definiti attraverso l'immagine di una scala, vanno pensati sì come gerarchici, ma entro uno schema di tre cerchi concentrici:

L'universo sarà dunque costituito da un mondo del tutto spirituale, che è il mondo più centrale, da un mondo molto più periferico, che ha la massima grossezza, e da un mondo intermedio. Il centro del primo mondo è Dio, il centro del secondo è l'intelligenza, il centro del terzo è la ragione. La sensibilità è come se fosse la cortecchia quanto mai grossa del terzo mondo ed è posta soltanto nella circonferenza esterna. Il primo centro è quello dell'entità indivisibile, che è presente in tutte le cose e tutte le tiene insieme; esso è centro ovunque, mentre la sensibilità occupa sempre la regione più esterna. Tutte le cose sono presenti nel primo mondo, tutte sono presenti nel secondo, tutte nel terzo, ma in ciascuno di questi mondi secondo il modo che è ad esso proprio. Il centro, ossia l'unità del tutto assoluta, è l'entità di ogni cosa<sup>48</sup>.

L'immagine descritta in questo passo è estremamente suggestiva per il modo in cui la logica ordinaria viene ribaltata e sovvertita: Dio è il centro di un cerchio che è contenuto dagli altri due (che hanno propri centri), ma è anche il centro degli altri due e anche della circonferenza che ne costituisce il limite esterno, cioè la sensibilità; questo perché il mondo che è al centro di tutti (il mondo metafisico) è, in realtà, quello che tutti li contiene, è l'ente universale stesso dove tutte le cose sono contenute a motivo del loro fondamento ontologico e, pertanto, l'unità assoluta non solo è il centro di tutto, ma anche quello di ogni singola cosa, è *entitas omnis rei*<sup>49</sup>.

Da un punto di vista conoscitivo, tuttavia, si è visto che il concetto che Cusano predilige è quello di "regione", perché rimarca l'idea della conoscenza come uno spazio potenziale e dinamico che si muove attraverso i tre ambiti definiti dai mondi, ossia intellettuale, razionale e sensibile, dove unità e frammentazione corporea definiscono i confini estremi (superiore e inferiore) di tutto il sistema. Lo spazio dell'intelletto ha quindi come sua circonferenza interna il cerchio dell'unità metafisica, come proprio cerchio e centro l'intelligenza stessa, e come circonferenza esterna l'anima razionale; la ragione, a sua volta, ha come sua circonferenza più interna il cerchio dell'intelletto e come circonferenza esterna i sensi; questi, infine, sono il

48. Ivi, p. 377.

49. Ivi, p. 376.

limite inferiore della razionalità/anima e hanno come materiale di applicazione e di azione conoscitiva le cose percepite. Seguendo l'intreccio di questo schema, si ha dunque che l'intelletto conosce il proprio spazio intuitivamente, ma "illumina", cioè fornisce il principio di verità allo spazio razionale e a quello sensibile; similmente la ragione conosce perfettamente il proprio spazio logico, ma proietta la sua azione verso il sensibile, al quale offre i criteri di distinzione fondamentali per il riconoscimento del vero e del falso, la distinzione in quanto è affermato, ossia la negazione. Tutto ciò che è conosciuto, però, è fondato – sia ontologicamente che gnoseologicamente – sull'unità assoluta, che è sia il centro della verità di ogni atto conoscitivo, sia il centro entitativo di ogni cosa.

La garanzia che quanto conosciamo corrisponda, per verità, a quanto realmente esiste è dunque determinata dal fatto che la "distanza" dal centro dell'unità assoluta di un atto conoscitivo e della corrispondente cosa conosciuta è la medesima: un atto di percezione sensibile e l'ente fisico che è conosciuto hanno infatti con l'unità lo stesso grado di proporzione, perché appartengono, rispettivamente, a una regione e a un mondo tra loro speculari, occupano la stessa "posizione" sia nell'ordine gnoseologico che in quello ontologico. La stessa cosa vale per un atto di intuizione intellettuale rispetto all'oggetto (in questo caso teologico) che si tenta di conoscere, o per la speculazione razionale nei confronti degli enti matematici. In pratica, ogni atto conoscitivo è, dal punto di vista delle facoltà che lo producono, fondato nello spazio (regione) in cui gli oggetti conosciuti sono collocati (mondi); secondariamente (e in ciò sta la forza epistemologica del sistema cusano) ogni atto conoscitivo rivolto verso un oggetto di un mondo "inferiore" registra un valore di verità conforme (e per questo migliore) alla regione/mondo da cui esso si origina. Per questo motivo, ad esempio, gli enti matematici sono i migliori per mediare la conoscenza dell'unità del mondo sensibile e naturale; ma sono preziosi anche per spingere la conoscenza razionale *in direzione* di quella spirituale, anche se una conoscenza ancora più efficace degli "oggetti" teologici la si raggiunge andando oltre la logica razionale e il principio di non contraddizione. In sintesi, la verità di quanto conosciamo è garantita dal doppio e speculare schema ontologico/gnoseologico, ma la conoscenza, in quanto capacità di ampliare, comprendere e unificare il conosciuto, è conseguenza della possibilità di intrecciare regioni e mondi, secondo quel progressivo e gerarchico movimento definito dalla dinamica numerologica delle quattro unità.

L'assimilazione dell'atto del conoscere a quello del "numerare" e del "misurare" è del resto il motivo che impronta tutto il *De coniecturis*, fin

dall'inizio: la conoscenza è un'azione creatrice e ordinatrice dei dati esperiti del tutto speculare a quella che Dio esercita rispetto agli enti attraverso il suo "strumento" primario di espressione e di azione, cioè la Trinità, che – nella rilettura neoplatonica e al contempo neopitagorica fatta propria da Cusano – possiede già di per sé una fortissima valenza matematica, sebbene tutta declinata in senso mistico e teologico. L'elemento alla base di questa riflessione è dunque il concetto di uno e il suo rapporto con le altre cifre: in Dio è l'unità di Dio stesso nella Trinità; nell'uomo è l'unità scaturita dall'atto creativo che riverbera, dalle sue tre facoltà del conoscere, negli spazi che esse investono e si riflette in quella presente negli oggetti che esse conoscono. Per quanto riguarda le regioni (e i mondi), va osservato che la "numerologia" che struttura lo schema teorico che sta sullo sfondo, ripetuta e reiterata a ogni grado e momento, alterna il tre e il quattro, costituendo un motivo di ulteriore sincretismo tra temi neopitagorici, neoplatonici e teologici. Pertanto, tre sono gli spazi, ma quattro i termini e/o i confini che li separano uno dall'altro (le quattro unità): così dall'uno al dieci si ha la prima regione; dal dieci al cento il secondo grado, dal cento al mille il terzo.

Ogni regione, come si è visto, ha i "suoi" numeri con i quali conosce perfettamente sé stessa e, al contempo, determina la conoscenza dello spazio inferiore, sia nel principio gnoseologico che negli esiti epistemologici: i «numeri intellettuali» sono semplici e «costituiscono le essenze semplici dei numeri razionali e dei numeri sensibili». Da essi derivano «i numeri razionali, che costituiscono le proporzioni, dal momento che soltanto la ragione giunge a cogliere la natura delle proporzioni»; all'ultimo grado «vi è, infine, il numero sensibile, che ha un carattere più solido»<sup>50</sup>, ossia meramente quantitativo. Quindi, in primo luogo, l'intuizione semplice – come sintesi unificatrice –, poi la proporzione e la divisione analitiche, infine la *collectio* e *perceptio* quantitative dei dati esperienziali: sono questi, nella pratica, gli atti del conoscere e sono tutti, allo stesso modo, anche se con una gradualità diversa, segnati dalla dialettica unità/alterità che si dipana dall'unità assoluta alla molteplicità totale (la quale è massimamente priva di unità) e che garantisce al conoscere continuità nella verità, pur essendo quest'ultima dispersa nella frammentaria falsità di ciò che i sensi percepiscono.

La conoscenza implica, come è stato appena esaminato, sia la corrispondenza speculare tra regione e mondo, tra facoltà conoscitiva e tipologia dell'oggetto conosciuto, sia una certa trasversalità e comunicazione tra questi

<sup>50</sup> Ivi, p. 353.

spazi, in modo che la comprensione degli oggetti dei gradi “inferiori” – nei quali la frammentazione è massima e la *praecisio*<sup>51</sup> è minima – sia “illuminata” e garantita dalle competenze delle regioni superiori, ma anche, in un moto ascensivo, la conoscenza di ciò che è più alto possa essere mediata e costruita – anche in forma simbolica – attraverso l’unificazione di ciò che sta più in basso, a partire da quanto è sensibilmente percepito. È necessario dunque, nell’argomentazione di Cusano, definire teoricamente e metodologicamente come sia possibile muoversi da uno spazio all’altro, da un grado all’altro del conoscere, conservando, seppure nella proporzione e progressione delle unità, la forza veritativa che è immanente all’intero schema e innerva la struttura dell’essere stesso. La riflessione teorica in margine a questo specifico aspetto è portata avanti in alcune pagine dedicate alla «partecipazione»<sup>52</sup>, nelle quali viene ripreso il motivo del rapporto tra *complicatio/explicatio* che caratterizza tutto il sistema cusano, così come ogni suo singolo elemento, dal rapporto tra Dio e l’universo fino a quello dell’unità – anche intesa come cifra numerica – rispetto al molteplice e attraverso la dialettica unità/alterità.

La congettura, cioè l’atto conoscitivo che intende attraversare i vari ambiti del conoscere sia in senso discensivo che ascensivo, è dunque un “movimento”, un atto unificante (cioè dettato e regolato dall’unità) entro la frammentazione del possibile e dell’alterità, è cioè – e per definizione – «un asserito positivo, che partecipa della verità, com’è in sé, nella alterità»<sup>53</sup>, o, come è scritto ancora più esplicitamente nel *Prologo* dell’opera, «l’unità della verità irraggiungibile viene [...] conosciuta mediante l’alterità della congettura, e la congettura dell’alterità viene conosciuta nell’unità assolutamente semplice della verità»<sup>54</sup>. Nella prospettiva congetturale, dominata da una lettura unificante dell’alterità, il passaggio da e verso l’unità deve essere mediato attraverso una progressione che, sebbene garantisca di fatto la continuità gnoseologica e si fondi su quella ontologica, è tuttavia strutturata secondo quattro gradi che descrivono i modi della relazione tra ciò che è massimamente complicato e quanto è massimamente esplicito, e ciò vale sia che si congetturi sull’unità che sull’alterità, cioè si tenti di unificare il reale o di interpretare l’assoluto per mezzo della sua espressione molteplice. Il diverso modo di intendere il congetturare muove dalla consapevolezza della posizione del punto di vista del conoscente e del “verso” che intende dare ai propri atti conoscitivi: del

51. Ivi, p. 365.

52. Ivi, pp. 366-77.

53. Ivi, p. 373.

54. Ivi, *Prologo*, p. 313.

resto il complesso cognitivo formato da intelletto, ragione e sensi ha come spazio totale per la sua mobilità conoscitiva tutto quanto è compreso tra i due estremi, dall'unità assoluta (estremo superiore) alla materialità corporea (estremo inferiore) e, come si coglie in tutte le pagine del *De coniecturis*, il suo peculiare compito è proprio quello di mediare tra i due termini, non solo in senso prettamente gnoseologico, ma anche in senso teleologico: il fine ultimo dell'uomo – come già prospettato nel *De docta ignorantia* – è di partecipare attivamente alla ricomposizione della separazione tra creatore e creatura, operata anzitutto per mezzo della figura di Cristo, punto di unione perfetta tra divino e umano<sup>55</sup>.

I quattro gradi sono le forme in cui l'unità si esprime e si mostra in ogni aspetto della realtà e permettono anche di comprendere come essa sia presente in ogni cosa, definendo anche il grado qualitativo della verità di quanto congetturato rispetto a ciò che viene conosciuto, pur nella sua frammentaria e confusa falsità. Il primo grado rappresenta dunque il vero nella sua massima complicazione ed assenza totale di esplicazione ed è dunque (e nuovamente) uno. Il secondo grado mostra la distinzione nella complicazione (nella duplice coppia massimo/minimo) e implica un primo modo dell'alterità (il due). Al terzo grado è descritta l'alterità nel passaggio tra massimo e minimo attraverso l'uguale che agisce come termine intermedio tra l'estremo superiore e inferiore in quanto possiede qualcosa che lo assimila all'uno e all'altro (come avviene – ad esempio – con il termine medio del sillogismo); infine, con il quarto grado, è descritto il momento di maggiore frammentazione e distanza tra massimo e minimo attraverso due gradi intermedi (e tutte le possibili sfumature interne ad essi), definiti come ciò che è più massimo e meno minimo e ciò che è meno massimo e più minimo. Questi gradi svolgono la loro funzione epistemologica soprattutto secondo una prospettiva euristica e con un approccio metodologico, cioè come strumenti per analizzare e valutare il grado progressivo di alterità nell'unità o, viceversa, cogliere l'unità degli aspetti distinti, in ogni complesso di oggetti esperiti, conosciuti o contemplati; non indicano, pertanto, una scala fatta di termini discreti, «come se si trattasse di una divisione in parti della sua [cioè dell'unità] forza (*virtutis*)», ma il reciproco passaggio tra massimo e minimo (di qualsiasi aspetto analizzato e misurato) nella partecipazione continua e indivisa dell'unità in ogni stato particolare del molteplice, sebbene esso sia minimamente unitario o massimamente altro, sia superiore per unità rispetto a un altro o inferiore per al-

55. Sull'umanità, Cristo e il ruolo della Chiesa, cfr. Cusano, *De docta ignorantia*, cit., III, 3-12, pp. 228-305.

terità ecc. Questi quattro gradi, di fatto, ripropongono la scala delle quattro unità sotto una diversa veste (che ha, tra l'altro, la "foggia" della τετρακτύς pitagorica: 1+2+3+4), costituendo un'applicazione di quello schema teorico al solo ambito conoscitivo, ma con un valore che è, appunto, prettamente pratico e metodologico. Quando si applica correttamente e consapevolmente l'arte delle congetture, infatti, è utile «cogliere, secondo il modo della complicazione, il potere esplicativo del numero dieci»<sup>56</sup>, che – nello schema della «Figura participationis» presente in queste pagine<sup>57</sup> e nella successiva «Figura U» (*universi*)<sup>58</sup> – non indica altro che – per dirla con le parole di Cusano – osservare e considerare come «il grado più basso di ciò che è superiore coincide con il grado più alto di ciò che è inferiore»<sup>59</sup>, ovvero come la complessità dell'esperienza, colta anche a qualsiasi livello della sua concettualizzazione, riveli lo stesso sfondo unitario che è proprio della realtà e, per questo, essa possa condurre comunque alla verità, se tale unità è compresa nella sua variabile morfologia, nelle molteplici forme attraverso cui l'uno si fa molti. Ciò avviene primariamente, in ogni fenomeno osservato e sia a livello qualitativo che quantitativo, svelando l'intrinseca dialettica del massimo e del minimo, i quali rispecchiano appunto – da due opposti estremi – il permanere costante e continuo dell'unità nella dispersione e frammentazione di essa; ciò inoltre mostra, in controluce, che vi è un tessuto unitario e reale in tutto quanto conosciamo e tale sfondo è l'uno, essenza prima del sussistere di ogni cosa. L'arte delle congetture si rivela infine, se compresa profondamente, come lo strumento filosofico per eccellenza.

#### I.4

#### *De homine*

Dopo avere esposto i principi fondativi del metodo delle congetture – un metodo che riflette, nella pratica, ciò che è proprio dell'essenza del conoscere e dell'essere stesso –, nella seconda parte del *De coniecturis* Cusano tenta di mostrarne l'applicazione ai soggetti dell'esperienza umana, ovvero il mondo e l'uomo stesso. La parte centrale e teoricamente più densa di questa sezione verte intorno alla definizione e alla descrizione del sog-

56. Cusano, *De coniecturis*, cit., I, 12, pp. 377-9.

57. Ivi, pp. 374-5.

58. Ivi, I, 13, p. 381.

59. Ivi, pp. 383-5.

getto umano; la prima e importante presa di posizione si ha, a questo proposito, nel capitolo nono, dove viene discussa la «differenza dei modi dell'essere»<sup>60</sup>, partendo proprio dai diversi approcci congetturali sviluppati dal pensiero. L'argomentazione esordisce osservando che «vi sono alcune congetture basate sui sensi che sono confuse, altre basate sulla ragione che sono verosimili, altre basate sull'intelletto che sono vere»<sup>61</sup>: lo scenario preso in considerazione è ancora quello delle tre «regioni» entro le quali (o a partire dalle quali) si esercita l'atto conoscitivo. L'analisi dei diversi punti di vista sul mondo – intellettuale, razionale e sensibile – mostra in azione lo schema dei «quattro gradi» esaminato alla fine della *Prima parte*:

l'unità delle congetture, infatti, quando si rivolge a ciò che può essere congetturato, ha i suoi quattro elementi, vale a dire la sottigliezza, la grossolanità e due elementi intermedi. La congettura che possiede un grado di sottigliezza estremamente acuto tende verso l'alto come il fuoco, e coglie intuitivamente il modo d'essere delle cose in una certa unità o necessità assoluta. Colui che formula congetture grossolane e simili alla terra, invece, si rappresenta un modo d'essere oscuro, nella sfera della possibilità<sup>62</sup>.

Il modello teorico è sempre il medesimo, anche se adesso – dovendo trattare del valore di verità di quanto è congetturato – l'asse uno-molti, che nel conoscere è espresso dal massimo e dal minimo della verità, è declinato esplicitamente in termini di necessità e possibilità di quanto viene congetturato. Particolarmente interessanti sono, in questo senso, i due gradi intermedi, che esprimono rispettivamente la massima prossimità alla necessità assoluta (cioè la deduzione logica) e la minima distanza dalla possibilità (ovvero la probabilità, in quanto misura del possibile). Questi quattro gradi, necessità assoluta, deduzione logica, probabilità e possibilità, determinano – applicando ancora una volta il medesimo paradigma – il rapporto fra le tre regioni conoscitive: «la suprema necessità» dei sensi, cioè il carattere di massima necessità che è possibile rintracciare nei dati sensibili, «è la possibilità razionale», ossia la probabilità; specularmente, la forma più alta di necessità rinvenibile nella ragione (la deduzione logica), non è absolutezza, ma «possibilità intellettuale», ovvero apertura intuitiva alla *coincidentia oppositorum* e al superamento del principio di contraddizione. Un altro esempio concreto di come funzioni questo modello/metodo

60. Ivi, II, 9, pp. 442-7.

61. Ivi, p. 443.

62. *Ibid.*

nella sua interezza, lo si trova chiaramente descritto nell'uso dei paradossi logico-simbolici della geometria presente del *De docta ignorantia*:

se vogliamo servirci del finito come esempio per ascendere al massimo in quanto tale, dobbiamo in primo luogo considerare le figure matematiche finite con le loro proprietà e i loro rapporti; in secondo luogo, dobbiamo trasferire questi stessi rapporti alle corrispondenti figure matematiche infinite. Dopo questo, dobbiamo in terzo luogo applicare, in maniera ancora più elevata, i rapporti di queste figure infinite all'infinito semplice, che è del tutto indipendente anche da ogni figura<sup>63</sup>.

Questo esempio descrive molto bene il funzionamento dei gradi delle congetture, mostrando come le figure geometriche (prima sensibili e poi razionali) finite, attraverso l'osservazione di proprietà e rapporti ricorrenti e costanti (dunque nel passaggio dal probabile al logicamente necessario), aprano l'intuizione "congetturale" dell'infinito. Nel processo congetturale di definizione e "accertamento" del probabile, lo spazio fondamentale della mediazione tra possibile e vero è la ragione: è lì che operano i due gradi intermedi, nel momento in cui essa si applica ai dati sensibili e li verifica alla luce dell'intelletto, guardando ora in basso ora in alto, per giungere a certezze sempre più stabili nelle quali ogni aspetto di probabilità è mostrato nel suo convergere verso una unificata necessità. Cusano intende l'atteggiamento congetturale come un procedere dinamico e un continuo scambio tra esperienza sensibile, controllo razionale e acquisizione intellettuale, ma la forza euristica implicita in tale metodo non è del tutto priva di un'efficacia epistemologica: la dialettica correlazione tra le due regioni più distanti (sensi e intelletto) per mezzo della ragione ha come principio e, contemporaneamente, esito la ricerca e la valorizzazione dell'unità nell'alterità, individuando gli elementi probabili all'interno di ciò che è possibile, per poi verificarli progressivamente alla luce del vaglio della necessità prima razionale e poi intellettuale (che è comunque la radice unitaria della ragione e di tutto il processo conoscitivo).

Quanto appena esaminato intorno all'attività razionale, si completa nelle pagine del capitolo successivo, il decimo, dedicato alle «differenze nei composti di anima e corpo»<sup>64</sup>. Continuando a seguire il modello numerologico basato sul tre (regioni) e sul quattro (gradi), Cusano mostra come la connessione instaurata sul piano gnoseologico tra conoscenza sensibile e astrazione intellettuale riproduca, in realtà, uno stato di fatto, ossia sia fondata sulla fisiologia stessa dell'uomo. In questo caso, l'elemento

63. Cusano, *De docta ignorantia*, cit., I, 12, pp. 43-5.

64. Id., *De coniecturis*, cit., II, 10, pp. 446-55.

che risulta centrale nell'analisi cusaniana è lo «spirito»<sup>65</sup>, laddove l'asse uno-molti è rappresentato dal rapporto tra anima (unità) e corpo (alterità). L'attività vitale propria di ogni uomo è caratterizzata da un continuo ciclo di connessione e comunicazione tra piano immateriale e piano materiale: «la corporeità sale in alto passando alla spiritualità e lo spirito scende in basso passando alla corporeità»<sup>66</sup>; tale dialettica propria della vita è speculare a quella tra intelletto, ragione e sensibilità, seguendone anche il movimento «riflessivo» di discesa e ritorno verso l'alto che si è già visto essere caratteristico del pensiero. Nel momento in cui la «natura razionale» discende nel sensibile, in modo che la conoscenza possa ascendere razionalmente (e poi intellettualmente), anche il corpo assieme allo spirito – poiché «lo spirito è in funzione del corpo» – raffina la propria natura materiale in direzione della condizione immateriale<sup>67</sup>. In tale movimento ascensivo, lo spirito stesso è soggetto a un processo di trasformazione che rispecchia i «mondi» che attraversa e vivifica: a contatto con il corpo è più «grossolano», mentre diviene via via più «sottile» quanto più ascende verso l'intelletto; tale processo di purificazione spirituale altro non è – ancora una volta – che l'esito sul piano della relazione spirito/materia del più universale e strutturale mescolarsi dell'unità (in questo caso dello spirito che dimora nell'intelletto) con l'alterità e del suo ritorno circolare all'uno; ciò è dunque presente in qualunque realtà corporea, non solo umana:

lo spirito vegetativo ha nascosto nella sua tenebra uno spirito intellettuale, del quale, tuttavia, appaiono solo alcuni segni nei rami che servono a sostenere il frutto, nelle foglie e nella buccia che servono a proteggerlo. Un maggior numero di segni dell'intelletto lo rileviamo invece negli animali, nei quali lo spirito intellettuale risulta più visibile. Nei sensi, infatti, e poi di più nell'immaginazione e in maniera ancora più ampia nella ragione rileviamo in modo più chiaro ed evidente la presenza di segni di capacità intellettuali<sup>68</sup>.

65. Sul concetto di *spiritus* nel Rinascimento cfr. E. Garin, *Relazione introduttiva*, in M. Fattori, M. Bianchi (a cura di), *Spiritus. IV Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1984, pp. 3-14; D. P. Walker, *The Astral Body in Renaissance Medicine*, in "Journal of the Warburg and Courtauld Institutes", 21, 1958, pp. 119-33; Id., *Medical Spirits and God and the Soul*, in *Spiritus. IV Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, cit., pp. 223-44.

66. Cusano, *De coniecturis*, cit., II, 10, p. 447.

67. Ivi, p. 449.

68. Ivi, p. 451.

Lo spirito più raffinato, che è proprio della natura intellettuale, opera in tutto, ma in diverse forme, ossia, rivelandosi in base a quanto i “mondi” nei quali esso “scorre” lo rendono manifesto: dalle piante, agli animali più semplici, fino alle intelligenze angeliche (nelle quali, essendo prive di corpo, «la natura sensibile è nascosta e assorbita nella luce dell’intelletto»<sup>69</sup>). Per quanto riguarda l’uomo, spetta alla ragione il compito di rivelare i segni della forza della presenza spirituale. La ragione, infatti, anche per quanto concerne la *vis* riflessiva che caratterizza il suo moto conoscitivo, mostra con conforme coerenza, nei diversi atti del pensiero, l’azione dello spirito, secondo le capacità e caratteristiche individuali di ciascuno:

pensiamo invece che la ragione che è propria dell’anima sia intermedia fra la sua facoltà inferiore e quella superiore e che, per questo motivo, in alcuni uomini essa partecipa maggiormente della natura superiore dell’unità dell’intelletto, mentre in altri partecipa maggiormente dell’alterità, che è inferiore<sup>70</sup>.

Lo spirito, pertanto, costituisce un aspetto più generale e più ampio della ragione, poiché in virtù della sua forza unificante agisce sugli atti del pensiero e arriva fino a determinare e veicolare tutto il rapporto tra l’anima e il corpo, agisce cioè in tutte le componenti vitali dell’uomo. Particolarmente significativa è, in questo senso, l’analisi dei quattro gradi della componente spirituale umana condotta alla fine del decimo capitolo e che segue il medesimo modello teorico che è presente in tutte le riflessioni fin qui svolte, sia perché a esso corrisponde la struttura stessa dell’essere, sia perché – proprio per questa intima corrispondenza – quello è anche il miglior metodo per organizzare l’analisi di quanto si conosce. I due estremi dell’azione spirituale sono, come si è già visto, l’intelletto e il corpo, cioè «lo spirito luminoso che discende nel corpo tenebroso» e «la grossezza corporea che ritorna ad esso»; tra di essi, come *media connexionis* vi sono due forme dello spirito, una «più spirituale», l’altra più corporea. Il primo modo è «più vicino allo spirito», ma «non abbandona del tutto la dimensione del corpo», ed è chiamato «corpo spirituale» (*corpus spirituale*), «attraverso il quale la forza dell’anima opera nel corpo e nel sensibile»; «l’altro, invece, che sta più in basso ed è più vicino alla grossezza corporea, ma che non abbandona del tutto la dimensione dello spirito» è detto «spirito corporeo» (*spiritus corporalis*), ossia «uno spirito [...] contenuto nelle arterie, che è

69. *Ibid.*

70. *Ibid.*

il veicolo della connessione dell'anima [*vehiculum connexionis animae*]». Attraverso questi due "spiriti", che sono comunque modi o forme dello spirito unico (poiché sono gradi in cui l'unità si mescola con l'alterità), «la forza dell'anima può congiungersi al corpo per esercitare le sue operazioni», ma ciò garantisce anche quel doppio movimento o moto riflessivo, per cui si ha la «discesa dell'anima che si connette al corpo» e, al contempo, «un'ascesa del corpo, in quanto il corpo viene in questo modo reso più sottile e può così unirsi allo spirito in maniera più consona»<sup>71</sup>.

Da questi importanti passaggi dei capitoli nono e decimo della seconda parte del *De coniecturis* si possono comprendere due aspetti teorici fondamentali dell'impianto cusano. Il primo, che l'attività dello spirito e quella del pensiero sono speculari, sia per quanto riguarda i gradi in cui esse sono strutturate, sia per i processi dinamici di discesa e ritorno riflessivo che operano tra anima e corpo. In particolare, ai due gradi intermedi dello spirito – corpo spirituale e spirito corporeo – corrispondono la necessità e la possibilità razionale (o necessità sensibile), ovvero la deduzione logica e la probabilità. Ciò rivela che Cusano, nel riformulare la descrizione di tutta la realtà alla luce del suo particolare modello paradigmatico basato sulle quattro unità, i tre mondi e le tre regioni, intende investire, nella sua ricerca, anche il rapporto tra fisiologia e conoscenza. Secondo la fisiologia e la gnoseologia tradizionali<sup>72</sup>, le funzioni vitali e conoscitive proprie delle facoltà dei sensi esterni e, soprattutto, dei sensi interni erano prodotte per l'azione di uno *spiritus phantasticus* che agiva come "veicolo" delle specie sensibili e fantastiche, dalle quali le facoltà non materiali del conoscere (ragione e intelletto) astraeivano le *intentiones primae* e *secundae*, cioè le nozioni astratte delle cose conosciute. Nella particolare prospettiva cusana, tuttavia, viene ipotizzato un modello in cui la dimensione non materiale del pensiero e dell'essere umano è messa in stretta connessione con quella materiale e corporea, attraverso i

71. Ivi, p. 455. Su questo aspetto Cusano ritorna anche nel *De mente*, VIII, in Id., *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, cit., pp. 918-9: «i fisici dicono che l'anima è mescolata ad uno spirito sottilissimo, che è diffuso attraverso le arterie, di modo che questo spirito è il veicolo dell'anima, mentre il sangue è il veicolo di questo spirito». Cfr. Sfez, *L'Art des conjectures chez Nicolas de Cues*, cit., pp. 372-85.

72. Per una efficace descrizione delle teorie gnoseologiche antiche e della prima età moderna, cfr. F. Piro, *Il retore interno. Immaginazione e passioni all'alba dell'età moderna*, La Città del Sole, Napoli 1999, pp. 59-122. Sulla dottrina dei sensi interni in Cusano, cfr. G. W. Green, *Nicholas of Cusa*, in P. L. Gavriljuk, S. Coakley (eds.), *The Spiritual Senses: Perceiving God in Western Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, pp. 210-23; A. Fiamma, *Internal senses in Nicholas of Cusa's Psychology*, in "Revista Española de Filosofía Medieval", XXVII/2, 2020, pp. 59-77.

gradi intermedi propri, rispettivamente, di spirito e ragione: il pensiero “tocca” e discende verso il sensibile attraverso i due atti della ragione, così come l’anima umana è congiunta al corpo per mezzo delle due forme dello spirito; andando ancora più nel dettaglio, vi è correlazione tra il procedere della ragione *nel* e *dal* probabile, per farsi deduzione, necessità logica e concetto, e il movimento che lo spirito corporeo compie scorrendo nelle vene, negli organi sensoriali, nei sensi interni e nella fantasia, raffinandosi progressivamente attraverso di essi e incontrando il “corpo spirituale”. Discendendo lo spirito verso il corpo, quest’ultimo, del resto e specularmente, non è del tutto inerte e si “offre” come “materia” e materiale, rispettivamente, dell’anima e della ragione e, a partire dai sensi esterni e interni innervati di *spiritus corporalis*, protende verso l’immaterialità astrattiva del pensiero razionale e intellettuale. La filosofia cusana, forse anche forzando temi e motivi del neoplatonismo e del neopitagorismo, afferma quasi una effettiva continuità tra unità e molteplicità, tra intelletto e materia, pensiero e corpo, e tale connessione avviene sovraordinando l’elemento unitario, luminoso e spirituale a ciò che è frammentario, oscuro e corporeo e facendo sì che il primo sia la causa e l’agente di tutto quanto è causato e agito ma, ancora di più, anche la sostanza e l’essenza del causato e dell’agito.

Questa conclusione rivela l’altro importante aspetto del ragionamento di Cusano condotto in queste pagine, che è di carattere più strettamente metodologico e riguarda la “tridimensionalità” del modello di analisi proposto con i quattro gradi, che è parte integrante e strumento primario del metodo congetturale: due percorsi articolati al loro interno in parti che servono a mostrare i gradi, le sezioni e le connessioni dei particolari fenomeni della realtà presi in esame producono, infatti, una molteplicità di livelli, direzioni e versi interpretativi nei soggetti analizzati. Un “percorso” è caratterizzato da elementi disposti orizzontalmente, mentre un altro è invece verticale: a una prima lettura, infatti, gli oggetti presi in considerazione (le tre facoltà conoscitive o il rapporto tra anima e corpo) vengono descritti per mezzo di una scansione di quattro gradi di connessione tra elementi contigui; questi, tuttavia, risultano radicati in una diversa natura ontologica o, per lo meno, sono definiti in maniera asimmetrica a motivo, appunto, della struttura dell’essere che è posta sul loro sfondo. Un elemento significativo di questo schema consiste nel fatto che nei due gradi intermedi, siano essi riferiti all’ambito conoscitivo o vitale, vi è il momento del “contatto”, dello scambio, che permette anche la discesa o l’ascesa dei termini più distanti o degli oggetti generatisi in essi, e funzionano dunque come momenti di mediazione finalizzati alla risoluzione ultima del piano inferiore in quello su-

periore. Perché ciò abbia efficacia analitica, dunque, è necessario contemplare non solo i quattro gradi in cui i due termini estremi vengono messi in connessione dai due intermedi, ma anche la prospettiva verticale sullo sfondo dell'intero schema. Il sistema proposto alla fine della prima parte del *De coniecturis*, relativo ai quattro gradi, è pertanto ora ridefinito secondo una sorta di struttura piramidale: al di sopra del quarto grado ripartito in quattro momenti distribuiti orizzontalmente (la "base"), è individuata una forma della partecipazione dell'unità nell'alterità scandita dal numero tre, nella quale due termini estremi sono connessi «dall'uguale»<sup>73</sup>. Ciò sta a indicare che anche nel collegamento tra i due gradi intermedi della base della piramide, seppure distinti, vi è in realtà un fondamento e una radice superiore di carattere unitario, che è comune a entrambi e che crea la relazione di affinità generante, appunto, la loro connessione. Questo terzo livello (scandito in tre momenti) trova a sua volta la propria giustificazione nel secondo grado della piramide, nel quale è messa in evidenza l'opposizione di due soli termini: questi, nuovamente e a un livello ulteriormente superiore e anteriore, sono raccolti nell'unità stessa, la quale è il vertice della piramide. I due assi portanti dello schema della piramide dei quattro gradi della partecipazione sono dunque articolati attraverso quattro livelli (formati da 1, 2, 3 e 4 membri ciascuno) formando la *tetraktys* cusaniana, la formula che cioè coniuga unità, dualità, trinità e quaternità nella loro somma, il dieci, simbolo dell'esplicarsi contratto e compiuto dell'uno nei molti; essa mostra e prescrive – dunque funziona sia sul piano filosofico che metodologico – che la continuità dell'essere è garantita dal principio unitario presente a ogni livello della realtà e, in secondo luogo, come esso unifichi e attiri verso l'unificazione tutto il molteplice, partendo dall'articolazione che, anche fuori dalla metafora proposta, è effettivamente alla *base* di ogni fenomeno, la quale è costituita da due termini distinti ma interconnessi da due gradi intermedi tendenti uno verso l'altro e poi da ulteriori e superiori modi di mediazione e convergenza verso l'uno.

Tutto ciò è determinato strutturalmente *per* e *da* l'essere di ogni cosa, ma si manifesta dinamicamente nel modo di *esistere* delle cose stesse e, relativamente all'essere umano, anche per come e cosa conosce. La relazione tra unità e molteplicità si realizza attraverso un movimento dell'unità assoluta che si fa molti e altri, in ogni cosa e nel tutto; questo fluire costan-

73. Cfr. *supra*, pp. 45-6.

te dalla potenza universale agli atti particolari<sup>74</sup> costituisce per certi versi la sostanza stessa del reale, una sostanza viva, mai statica e continuamente fluida: «vita inferiore» corruttibile e «vita superiore» incorruttibile, sono infatti connesse da un continuo e reciproco scambio:

Di conseguenza, affinché la vita inferiore sia unita alla superiore nell'unità dell'universo, sarà necessario che anche la vita superiore si congiunga all'inferiore. Quest'unico composto, formato dalla vita in cui prevale l'unità e da quella in cui prevale l'alterità, se segue la condizione del suo grado inferiore si dirige verso l'alterità ed è pertanto avvolto nella corruttibilità; se segue invece la natura del suo grado superiore, accede all'unità dell'incorruttibilità<sup>75</sup>.

Vi è un piano dell'universo in cui la vita è incorruttibile e si contrappone alla corruttibilità delle cose corporee, ma nella struttura ontologica del tutto anche la corruttibilità deve essere risolta nell'incorruttibile, come il tempo ritorna all'eternità e i molti all'uno. Esiste un punto preciso in cui incorruttibilità e corruttibilità si congiungono, la prima si protende verso la seconda affinché ciò che è corruttibile possa ascendere verso l'incorruttibilità: tale è l'anima umana. L'uomo, nella sua essenza, è dunque il punto di massima tensione tra il movimento di discesa dell'unità nella molteplicità e quello di risalita del molteplice verso l'uno:

Il grado più basso e specifico di questa natura [incorruttibile], essendo poco in atto e quasi del tutto in potenza, possiede invece una certa attitudine a congiungersi con la vita mutevole; e possiede questa attitudine non allo scopo di conferire alla sua vita mutevole un vigore di stabilità, ma piuttosto perché, attraverso una tale connessione, la sua ragione possa essere mossa dallo stupore per le cose sensi-

74. Nella seconda parte del *De docta ignorantia*, tale dinamica è descritta all'interno dell'analisi della contrazione dello schema trinitario nella realtà naturale, laddove la potenza assoluta e universale della materia considerata in senso primario (il «Padre»), si rapporta dinamicamente con la forza attiva e determinante del principio efficiente (il «Figlio» o «anima del mondo»): «il nesso tra l'elemento contraibile e l'elemento contraente, ossia tra la materia e la forma, o tra la possibilità e la necessità del complesso; questo nesso viene realizzato in atto da un certo qual spirito d'amore, che unisce i primi due elementi mediante una sorta di movimento. E alcuni furono soliti chiamare questo nesso 'possibilità determinata', per il fatto che il poter-essere viene determinato ad essere in atto questa o quella cosa dall'unione della forma determinante e della materia determinabile. Ma è chiaro che questo nesso discende dallo spirito santo, il quale è nesso infinito» (ivi, II, 7, pp. 153-5).

75. Cusano, *De coniecturis*, cit., II, II, p. 457.

bili e possa così ricevere lo stimolo per risvegliarsi e per passare dal sonno della sua potenzialità all'atto<sup>76</sup>.

Il grado minimo dell'incorruttibile – l'anima umana – è massimamente prossimo, se non addirittura contiguo, alla corruttibilità dei composti materiali, con lo scopo di trarre a sé la corporeità e accompagnarla nell'ascesa al grado superiore. Questo passaggio, che costituisce il senso dell'essenza e dell'esistenza dell'uomo, ne giustifica anche la conoscenza: il fine del conoscere è il «risveglio» dell'esperienza sensibile, la «meravigliata» (*per admirationem*) presa di coscienza che ogni atto percepito riluce dell'unità assoluta, della potenzialità di essere ricongiunto a essa. La conoscenza umana è essa stessa parte costituente del progetto teleologico di ritorno all'unità di tutto il creato e svolge, all'interno di questo piano, un ruolo fondamentale per il destino dell'uomo: senza la comprensione di sé come parte di questo progetto e, soprattutto, come essere la cui natura è precipitata nel corporeo, ma radicata nel divino, non vi è salvezza.

#### I.5

### Conoscere il mondo, conoscere sé

La riflessione cusana sull'uomo, portata avanti nella *Seconda parte* del *De coniecturis*, tocca il suo momento più alto nel quattordicesimo capitolo, specificamente dedicato alla natura umana e, per questo, intitolato *De homine*. In queste pagine, Cusano esplicita in pieno il senso della *dignitas hominis* riprendendo argomenti del tutto simili a quelli della tradizione umanistica e rinascimentale a lui coeva<sup>77</sup>: «l'uomo», dichiara apertamente, «è un microcosmo o un mondo umano», «abbraccia nella sua potenza umana l'universo mondo» e, di conseguenza,

l'uomo può [...] essere un Dio umano; e come può essere un Dio in modo umano, così egli può essere un angelo umano, una bestia umana, un leone umano, un orso

76. Ivi, p. 459.

77. Cfr. E. Garin, *La dignitas hominis e la letteratura patristica*, in Id., *Interpretazioni del Rinascimento*, a cura di M. Ciliberto, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2009, vol. 1, pp. 50-77; Ciliberto, *Pensare per contrari: disincanto e utopia nel Rinascimento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005, pp. 85-95.

umano o qualunque altro essere. All'interno del potere dell'umanità, infatti, esistono tutte le cose, ciascuna nel modo che le è proprio<sup>78</sup>.

La consapevolezza della piena potenza dell'*humanitas* è tuttavia circoscritta da una densa e approfondita analisi dei meccanismi cognitivi, partendo dalla constatazione che la condizione umana, seppure afferisca a un "mondo" e sia unione di tre regioni specifiche – intelletto, ragione e sensi –, è in realtà essa stessa una *regio*, cioè una dimensione di possibilità conoscitive e creative, ma soprattutto uno spazio dinamico in tensione tra l'oscurità della vita materiale e la luminosità del piano divino<sup>79</sup>. La comprensione di tale particolare statuto ontologico nasce, come si è detto, da un'analisi del conoscere; l'elaborazione del pensiero può essere descritta, infatti, come un processo di raffinamento materiale che parte dagli atti di percezione, i quali sorgono «dall'incontro con un ostacolo», che sia la semplice «resistenza di qualcosa con cui si è in contatto», fino alla vista «che è stimolata a produrre la sensazione da oggetti ancora più distanti»<sup>80</sup>. La percezione sensibile è un conoscere del corpo, nella comune corporeità di conoscente e conosciuto; di grado superiore, invece, è l'atto dell'immaginazione, che è un conoscere corporeo tutto interno al conoscente e, per questo, «in virtù di una maggiore libertà», «va oltre la contrazione dei sensi», i quali «sono limitati alla quantità della grandezza, del tempo, della figura e del luogo»<sup>81</sup>; diversamente, l'immaginazione, «pur non uscendo dalla sfera del sensibile», «abbraccia ciò che è vicino, ciò che è lontano» e, addirittura, «anche ciò che è assente»<sup>82</sup>.

In questi argomenti non vi è nulla di radicalmente distante dalle teorie della conoscenza tradizionali, cioè platonica e, soprattutto, aristotelica, an-

78. Cusano, *De coniecturis*, cit., II, 14, pp. 473-5. Su questo tema in particolare cfr. K. Bormann, *Nikolaus von Kues: «Der Mensch als zweiter Gott»*, Paulinus, Trier 1999; J. M. André, *O Homem Como Microcosmo. Da Concepção Dinâmica do Homem em Nicolau de Cusa à Inflexão Espiritualista da Antropologia de Ficino*, in "Philosophica", 14, 1999, pp. 7-30.

79. Sull'intreccio tra natura, uomo e divino, nella creatività e conoscenza, cfr. J. M. André, *Homem e natureza em Nicolau de Cusa: O microcosmo numa perspectiva dinâmica e criadora*, in "Veritas", 44, 3, 1999, pp. 805-13.

80. Cusano, *De coniecturis*, cit., II, 14, p. 471.

81. Ivi, pp. 471-3.

82. Ivi, p. 473. In particolare, sull'immaginazione in Cusano cfr. J. M. Counet, *Intellect, imagination et connaissance de soi chez Nicolas de Cues*, in M. C. Pacheco, J. F. Meirinhos (éds.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale*, Brepols, Turnhout 2006, pp. 175-205.

zi, si tratta di una fedele ripresa di idee e temi piuttosto diffusi e accettati al tempo di Cusano, nelle università e tra i teologi della tradizione scolastica; quello che risuona come una presa di posizione divergente è che il processo conoscitivo viene, di fatto, descritto come un percorso di ascesa e presa di distanza dalla materialità, come se l'astrazione logica accompagnasse un'alterazione e rarefazione dell'uomo, un farsi progressivamente meno corporeo e più spirituale; lo si potrebbe dire, al contrario, più in sintonia con la nuova cultura quattrocentesca influenzata dai temi ermetici e neoplatonici<sup>83</sup> o vicino alla tradizione della mistica tedesca<sup>84</sup>, ma in realtà esso diverge anche da essi, perché muove dai sensi e, soprattutto, passa ineludibilmente attraverso l'attività razionale. Ciò è evidente, in particolare, quando si pone attenzione agli atti della ragione e dell'intelletto; la progressione logica tra le forme più astratte del pensare mostra, infatti, la correlazione tra gli stati del pensiero e la dignità raggiunta dalla condizione personale, rivelando che astrazione e ascensione sono, per certi versi, la stessa cosa:

meravigliosa è quest'opera di Dio, nella quale, di grado in grado, la facoltà del discernimento viene trasportata dal centro dei sensi fino alla natura intellettuale suprema attraverso condotti organici, nei quali i legami prodotti da uno spirito corporeo sottilissimo vengono continuamente resi più chiari e semplici per la vittoria della facoltà dell'anima, fino a che essi non giungano nella cella della facoltà razionale. Dopo questo, la facoltà del discernimento perviene nell'ordine supremo della facoltà intellettuale – come si arriva attraverso un fiume al mare infinito –, dove si congettura vi siano i cori dell'apprendimento, dell'intelligenza e dell'intellettualità semplicissima<sup>85</sup>.

Il registro della scrittura cusaliana oscilla, in queste pagine, tra gnoseologia, mistica e formulazione alchemica; il conoscere trasforma concretamente l'uomo, è un'azione di raffinamento sull'esperienza della realtà e sul suo corpo stesso. Si è già visto, fin dalle prime pagine e poi in altri luoghi

83. Cfr. E. Garin, *Ermetismo del Rinascimento*, Editori Riuniti, Roma 1988; J. Hankins, *La riscoperta di Platone nel Rinascimento italiano*, traduzione di S. U. Baldassarri e D. Downey, Edizioni della Normale, Pisa 2009; P. Arfé, *Ermete Trismegisto e Nicola Cusano, in Hermetism from Late Antiquity to Humanism. La tradizione ermetica dal mondo tardoantico all'Umanesimo*, a cura di P. Lucentini, I. Parri, V. Perrone Compagni, Brepols, Turnhout 2003, pp. 223-43.

84. Cfr. C. Catà, *Il cardinale e l'eretico: il problema dell'eredità "eterodossa" di Meister Eckhart nel pensiero di Nicola Cusano*, in "Viator", 41, multilingual, 2010, pp. 269-91; M.-A. Vannier, *Cusano e Meister Eckhart*, in "Il Pensiero. Rivista di filosofia", LIX, 1, 2020, pp. 167-76.

85. Cusano, *De coniecturis*, cit., II, 14, p. 473.

del *De coniecturis*, quanto Cusano insista nel considerare il conoscere come una forma di creazione; qui si può cogliere con chiarezza che a essere creati non sono solo i pensieri ma che l'intero processo conoscitivo è un creare progressivo e ascendente di tutto l'uomo, nel tentativo di raggiungere la sua pienezza ontologica che è anche integrità essenziale. L'uomo nel conoscere compie sé stesso, in quanto ogni atto conoscitivo è un atto dell'unità assoluta che si esplica e, nell'esplicarsi, prepara il terreno per la sua ricomposizione nell'unità. L'*humanitas* «è un'unità» e l'azione peculiare dell'unità è «esplicare da sé gli enti», pertanto il «fine dell'attività creatrice dell'umanità» è «l'umanità stessa»:

quando crea, infatti, l'umanità non procede oltre se stessa; al contrario, è proprio nell'esplicare la sua forza che essa giunge a se stessa. E l'umanità non produce neppure qualcosa di nuovo, ma tutte le cose che essa crea mediante l'esplicazione scopre che erano già in se stessa<sup>86</sup>.

Ogni processo di conoscenza è un atto di creazione dell'unità in un duplice senso: ovvero parte da un principio di unità intrinseco nell'essere dell'uomo e in ogni facoltà cognitiva, ma ha anche una finalità unificatrice, sia da un punto di vista epistemologico che da un punto di vista metodologico. L'unità e l'unificazione sono nella pratica concreta del conoscere, in ogni suo atto, a partire dall'astrazione, ma anche nella connessione, nell'ordinamento, nella conservazione e nell'organizzazione di quanto conosciuto:

l'uomo, grazie alla forza che è propria dell'umanità, nella parte superiore della facoltà sensitiva, ossia nella facoltà immaginativa, crea similitudini o immagini delle cose sensibili, perché egli è un'unità nella quale sono presenti l'eguaglianza e la connessione. Ma l'uomo ordina e dispone queste immagini che ha creato, perché è un'eguaglianza nella quale sono presenti l'unità e la connessione. Dopo di ciò, le conserva nella sua memoria, perché l'uomo è una connessione nella quale sono presenti l'unità e l'eguaglianza. In modo analogo, anche nella regione degli enti intellettuali l'uomo agisce in maniera intellettuale creando, ordinando e conservando, e lo stesso fa nella regione intermedia della ragione<sup>87</sup>.

Tutto quanto l'uomo pensa e agisce è espressione dell'uno, è l'uno che si fa molti e, in un percorso riflessivo, è la molteplicità che ritorna all'uno, in un

86. Ivi, p. 475.

87. Ivi, p. 477.

processo trasformativo che dunque ha a che fare con la condizione dell'uomo e anche con il suo destino:

Queste attività, tuttavia, l'uomo le rivolge riflessivamente su se stesso, in modo tale da poter comprendere, governare e conservare se stesso, ed è così che l'uomo si avvicina alla condizione di somiglianza con Dio, dove tutte le cose trovano la loro quiete, in una pace eterna<sup>88</sup>.

In questa prospettiva è significativo comprendere come, concretamente e operativamente, il pensiero eserciti questo percorso riflessivo – caratterizzante la *dignitas hominis*, ma determinante anche la sua “salvezza” –, dove finisca l'aspetto funzionale e quando entri in gioco la volontà e quindi la scelta; fondamentale è dunque dirimere anche il ruolo del metodo, poiché esso può dirigere il processo conoscitivo e quindi indirizzare le scelte, anche in senso morale. Cusano tenta di chiarificare questo aspetto in alcune pagine – il capitolo dodicesimo della seconda parte – in cui tratta del rapporto tra natura e arte, arrivando alla conclusione che ogni forma di azione tecnica messa in campo dall'uomo altro non è che una continuazione dell'azione naturale, non solo perché – come recitava quello che oramai era diventato un adagio ricavato dalla *Physica* aristotelica – *ars est imitatio naturae*<sup>89</sup>, ma perché anche questa relazione può essere inscritta in quelle dinamiche fondamentali e strutturali di tutta la realtà, essere considerata cioè una forma dell'onnipervasiva dialettica tra unità (natura) e alterità (arte), tra *complicatio* ed *explicatio* dell'uno. L'arte «è una similitudine della natura», perché «l'intelligenza trae da se stessa l'arte»<sup>90</sup> e dunque l'intreccio tra ogni attività tecnica – mentale o pratica – dell'uomo si fonda sulla natura della sua intelligenza; ancora una volta, si conferma come ogni atto umano risulti essere subordinato al percorso circolare e riflessivo di unità e molteplicità che riguarda la natura umana nella sua interezza:

La natura, infatti, è l'inizio e il fine delle cose prodotte da un'arte. Le arti razionali, pertanto, come il parlare, il tessere, il cucinare e così via, sono ordinate come

88. *Ibid.*

89. Cfr. K. Flasch, *Ars imitatur naturam. Platonische Naturbegriff und mittelalterliche Philosophie der Kunst*, in Id. (Hrsg.), *Parusia. Festschrift für Johannes Hirschberger*, Minerva, Frankfurt am Main 1965, pp. 265-306; J. M. André, *Arte e natura: il ripensamento del tema della imitatio in Nicola Cusano*, in “Filosofia”, 64, 2019, pp. 111-25.

90. Cusano, *De coniecturis*, cit., II, 12, p. 459.

loro fine alla natura sensibile, così come l'arte dell'intelligenza è ordinata come suo fine alla natura razionale<sup>91</sup>.

Anche da un punto di vista metodologico, pertanto, il riferimento teorico è il medesimo: il darsi e farsi dell'unità nel reale e, attraverso la molteplicità, ritornare alla piena e pregnante unità dell'essere. Tale è anche il destino di salvezza dell'uomo che, a questo punto dell'argomentazione cusana, si può ben affermare essere necessario, poiché connaturato all'esistenza stessa dell'uomo, anche se – nel piano di risoluzione universale in Dio – ciò non vincola ogni singolo individuo, ma l'umanità nella sua interezza, attraverso la mediazione di Cristo, il massimo esempio della contrazione di Dio nell'*humanitas*<sup>92</sup>.

Risulta ormai sempre più evidente, nella riflessione di questa parte finale del *De coniecturis*, la piena identificazione tra natura umana e conoscenza, tra anima e pensiero – in tutte le sue componenti, non solo quella intellettuale. L'anima umana, ribadisce Cusano nel sedicesimo capitolo, riprendendo quanto già esposto in precedenza, è un complesso di quattro elementi vivificati dall'azione intellettuale, ossia l'intelletto stesso, due forme della ragione e i sensi<sup>93</sup>. I modi in cui la ragione si declina rispetto all'intelletto (forma razionale superiore) e ai sensi (forma razionale inferiore) sono, rispettivamente la *vis apprehensiva* e la *vis imaginativa* (o *phantastica*); queste due, in particolare, sono, come si è già visto, i gradi attraverso i quali l'intelletto discende verso i sensi e ciò che è sensibile ascende verso l'intelletto, ovvero i momenti del processo in cui, nel conoscere, il possibile viene analizzato come probabile e, infine, logicamente "indotto" come necessario. Ciò che cambia, rispetto alla trattazione di poche pagine prima, è che ora Cusano non sta descrivendo "solo" come l'uomo conosce, ma quello che accade "realmente" all'anima quando l'uomo conosce: la sua essenza si esplica nell'atto di rivolgersi ai dati sensibili e ritorna a unificarsi, riflessivamente, nel momento in cui li conosce e li concettualizza: «la discesa dell'intelletto nel sensibile, infatti, è l'ascesa del sensibile all'intelletto»<sup>94</sup>. La relazione tra realtà interiore unificata e realtà esteriore frammentata consiste in un processo ciclico che nasce per lo stimolo della materia sensibile, ma si genera dalla

91. Ivi, p. 463.

92. Cfr. Id., *De docta ignorantia*, cit., III, 4, pp. 236 ss.

93. Id., *De coniecturis*, cit., II, 16, p. 489.

94. *Ibid.*

forza intellettuale insita implicitamente in tutte le facoltà conoscitive e in ogni organo sensoriale: l'intelletto «è in atto nei sensi» e quando essi sono stimolati dal contatto con le cose percepite, esso ravviva l'attenzione (*admiratio*) della ragione che, a sua volta, "eccita" – con la medesima luce conoscitiva – l'immaginazione<sup>95</sup>. Il processo prosegue di facoltà in facoltà, e ogni volta, la forza intellettuale, ora "contratta" nei sensi, nella fantasia, nella parte più astratta della ragione, si protende verso il grado gnoseologico/cognitivo più basso, si attiva per lo stimolo dell'oggetto conosciuto (percepito, immaginato, concepito) e ritorna verso la funzione cognitiva superiore, trasferendo e traducendo il dato in un oggetto gnoseologico sempre più raffinato e astratto, attraverso un movimento che è «un ritorno circolare completo» (*circularis completa reditio*)<sup>96</sup> che, di fatto, alimenta e raffina il soggetto conoscente stesso in virtù di quanto è conosciuto. Questa circolarità progressiva, come si è detto, investe l'individuo nella sua totalità, perché riguarda concretamente ogni sua singola componente conoscitiva: «la discesa dell'intelletto nelle specie sensibili, infatti, è l'ascesa delle specie sensibili dalla loro condizione di contrazione ad un grado di semplicità che è più libero da tale condizione»<sup>97</sup>; analogamente, «i fantasmi [*phantasmata*] non sono intelligibili se non nella luce della ragione»<sup>98</sup>, e, al grado più alto, «la ragione, [...] penetra di per sé nell'intelletto [...] e l'intelletto discende di per sé nella ragione [...]; se un concetto della ragione, infatti, è intelligibile di per sé, è perché l'intelletto è disceso in esso»<sup>99</sup>.

Come è possibile, tuttavia, che tale circolazione riflessiva di unità nell'alterità e di ritorno all'unità dell'alterità non avvenga senza dispersione, posta la strutturale e gerarchica asimmetria delle facoltà e degli organi chiamati in causa? Come può accadere che l'intelletto discenda ai sensi e i dati sensibili, per azione di esso, si liberino dai condizionamenti materiali ripristinando l'originale intensità dell'uno o, per lo meno, quella della fonte unitaria propria dell'uomo e da cui la forza intellettuale

95. Ivi, p. 491. Sulle teorie platoniche e neoplatoniche intorno alla fantasia, cfr. G. Watson, *Phantasia in Classical Thought*, Galway University Press, Galway 1988; G. Camassa, *Phantasia da Platone ai Neoplatonici*, in M. Fattori, M. Bianchi (a cura di), *Phantasia-Imaginatio. v Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1988, pp. 23-55.

96. Cusano, *De coniecturis*, cit., II, 16, p. 491.

97. Ivi, p. 493.

98. Ivi, p. 495.

99. *Ibid.*

le è scaturita? Nel potere di trascinare con sé l'uno fino al reale e poi di trascenderlo attraverso la materialità stessa, sta, del resto, tutto il valore dell'azione congetturale: è un parziale, ma efficace strumento di ricostruzione e riunificazione del vero disperso nella realtà. La congettura ha tale potenza conoscitiva perché è strutturalmente parte di un sistema d'essere dinamico e relazionale, fatto cioè appositamente per mettere in comunicazione riflessiva l'unità e la molteplicità, in verticale e in orizzontale, cioè – come si è visto a proposito dei quattro gradi della partecipazione – fondare la connessione tra percezioni, immagini, nozioni e concetti non solo secondo questa scala gnoseologica, ma anche a ogni rispettivo livello, ossia tra percezioni e percezioni, immagini e immagini ecc. La circolarità *descensus/ascensus* può avvenire solo se ogni grado inferiore è adeguatamente pronto ad ascendere, ovvero potenziato dall'unità che è *contratta* in esso: è, cioè, colto in modo unificato, sia tale unificazione la semplice *collectio* dell'esperienza, l'analogia simbolica delle immagini, la sintesi concettuale.

Per descrivere tutto ciò, nel rendere conto di questo movimento circolare, Cusano non può che affidarsi, ancora una volta, al linguaggio simbolico della geometria; la riflessività dell'azione intellettuale, nasce, infatti, da una sorta di «teofania»<sup>100</sup> del divino che, discendendo in lui in realtà lo eleva al piano divino, trascinando con sé tutto quanto egli pensa e conosce nell'esperienza. È questo «contatto» dell'uno con il piano intellettuale a produrre le diverse forme dell'atto conoscitivo; è per la sua «natura così sottile», infatti, che l'intelletto intuisce «in un punto centrale indivisibile» l'essenza «dell'intera sfera»; quando invece l'intelletto è «contratto nella ragione» la sfera è colta «in quel concetto razionale per il quale [essa] è la figura che ha uguali tutte le linee che vanno dal centro alla circonferenza»; quando poi l'intelletto stesso concepisce la sfera attraverso l'immaginazione, «la immagina rotonda e corporea», mentre infine la esperisce nelle sue parti finite per mezzo dei sensi<sup>101</sup>. In tutti questi frangenti è sempre l'intelletto che conosce, che si «contrae» nella cosa riconoscendola, perché la ha già tutta in sé complicata: la comprensione è dunque nella sua stessa potenza intuitiva che si rivela e perfeziona progressivamente nei vari atti.

Questa idea della conoscenza, modulata intorno al paradigma neoplatonico del *descensus* e dell'*ascensus*, alla nozione di *contractio* e alla di-

100. Cfr. *ivi*, p. 501.

101. *Ibid.*

namica *complicatio/explicatio*, non è propriamente conoscenza, e, apparentemente, non può avere nessun vero valore epistemologico, non può dire, cioè, all'uomo nulla che egli non sappia già, non possieda cioè nella sua stessa potenza, nella sua intimità e prossimità con il divino. Ma è proprio così, del resto, che acquista senso il metodo e la teoria delle congetture: se l'uomo può conoscere e comprendere la realtà, è perché la realtà è già tutta nota e compresa in Dio, non vi è falsità, il vero non è estraneo all'alterità ed è profondamente presente in ogni sua parte, come unità contratta, frammentata e dispersa, ma dunque potenzialmente riunificabile. L'errore è, casomai, un difetto di "arte", una disordinata, distorta o inefficace comunicazione tra gli spazi interiori del conoscere, come quando «il mezzo diafano, attraverso il quale l'alterità della luce ascende alla vista, viene alterato dal colore rosso o da un altro colore», o «una ragione [è] corrotta e alterata» perché «si lega ad una autorità» o cede «alla passione»<sup>102</sup>: l'errore è lo smarrimento del percorso – anche eticamente, nella nostra consapevolezza interiore – che riconduce ogni cosa conosciuta all'uno e, con essa, tutto quello che concepiamo di noi stessi. La conoscenza ha solo un fine, la verità, e il vero è una forza strutturante l'esperienza stessa, che si comunica costantemente alla realtà con lo scopo di "riavvolgerla" a sé, riportarla alla sua reale natura unitaria.

Se il conoscere, dunque, ha un valore epistemologico, tale è *a posteriori* e provvisoriamente, cioè quando l'attività conoscitiva umana è colta nel momento in cui ritorna progressivamente al vero, dopo che la verità stessa è discesa nel mondo materiale attraverso l'atto stesso di fondare un ente senziente e pensante e, dopo di ciò, in tutti i momenti in cui tale soggetto conoscente si rivolge al mondo con atteggiamento di curiosità, meraviglia e stupore. Il valore epistemologico del conoscere è pertanto una componente del conoscere, ma non l'unica; l'attività conoscitiva ha il suo fondamento nella natura umana e il suo senso nel destino dell'uomo, quindi è anzitutto un fatto etico, forse anche mistico, sicuramente religioso; è comunque un processo che, in tutta la sua completa circolarità, ha un valore filosofico nel suo senso più alto, poiché implica la scoperta e la comprensione di sé, ma non certamente – e non ancora – è "scientifico", o per lo meno non è esclusivamente tale<sup>103</sup>. La conoscenza

102. Ivi, p. 505.

103. Oltre a quanto definito da Cassirer nell'*Erkenntnisproblem*, cfr. L. Muraro Vaiani, *Congettura e precisione matematica in Nicolò Cusano*, in "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", 62, 1/2, 1970, pp. 163-72; Th. Pindl-Büchel, *The Relationship between the Epistemologies of Ramon Lull and Nicholas of Cusa*, in "The American Catholic Quarterly", 64,

della natura, infatti, non è il fine del processo gnoseologico, ma l'origine, il mezzo, il punto che «innesca»<sup>104</sup> nell'intelletto umano la scintilla della comprensione della propria natura, che è il vero e ultimo fine dell'atto conoscitivo. Questa natura, che è divina – e qui sta il valore congetturale della teoria della conoscenza cusana –, non viene compresa, tuttavia, guardando direttamente l'unità, vedendo Dio, ma l'unità nell'alterità e, in particolare, nell'essenza specifica in cui essa si è manifestata, quindi nell'uomo, e passa necessariamente attraverso *tutte* le sue facoltà, congiuntamente: sensi, immaginazione, ragione e intelletto. Nella piena e compiuta consapevolezza dell'essenza umana si risolvono infatti tutte le congetture, tutti gli atti di conoscenza compiuti dal soggetto. L'*humanitas*, quella della *propria* condizione umana, è il punto più alto del conoscere di ogni soggetto e solo se abbiamo fede nel fatto che Dio si è fatto *anche* uomo, ha cioè assunto pienamente e completamente la nostra natura, allora il cammino di salvezza, il ritorno a Dio, è efficace: in quel momento cogliamo il punto in cui la nostra essenza e quella divina si toccano realmente – per azione di Dio, al quale apparteniamo – e dunque comprendiamo da un punto di vista eminentemente privilegiato, ossia quello umano, il fondamento unitario che struttura il tutto.

La piena comprensione della propria natura, dell'*humanitas* che il soggetto è, si illumina per la rivelazione della comune trama che è sottesa a ogni cosa, trama che, come è stato descritto in apertura del *De coniecturis*, è “uni-trinitaria”, ha cioè in sé la potenza generativa dell'uno nei modi e nei termini (nell'algoritmo delle quattro unità) propri di Dio. Uno dei momenti decisivi di questa ultima e più alta agnizione è la consapevolezza che la struttura interna del pensiero asseconda, appunto, il paradigma trinitario. Le parti fondamentali del processo conoscitivo sono le “regioni”, ovvero le facoltà cognitive che Cusano ridefinisce come spazi dinamici e di relazione attraverso i quali l'unica potenza conoscitiva opera sui dati sensibili e li attrae a sé, per trasformarli in materia “spirituale”. Sebbene ognuna

1990, pp. 73-87; C. Lértora Mendoza, *La docta ignorancia y la epistemología popperiana*, in Machetta, D'Amico (eds.), *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, cit., pp. 353-64; F. De Felice, *La matematica nel pensiero di Cusano. Presupposti filosofici e suggestioni*, in “Itinerari”, 2015, pp. 49-73; Ead., *Cusano e la scienza*, in “Il Pensiero”, LIX, 2020/1, pp. 197-210.

104. Cusano, *De coniecturis*, cit., II, 16, pp. 492-3: «Non indigent divites ipsae nobiles intelligentiae sensibus, cum sint ut ardentis, inconsumptibiles et semper crescentes ignes, quae extrinseco excitativo vento per sensibile flabellum insufflando non egent, ut ardeant. In actu enim, quamvis differenter, existunt. Sed cum nostra intellectualis portio sit quasi scintillaris ignis inter viridia ligna absconsus, his indiget».

di queste regioni sia parte dell'unico processo circolare, in ognuna di esse, si è visto, vi è in azione un tipo peculiare di circolazione tra le due regioni limitrofe; tale movimento è caratterizzato da atti specifici che, di volta in volta, mediano tra i dati/gradini inferiori e quelli superiori. In ogni particolare processo cognitivo, infatti, è possibile distinguere tre fasi o funzioni: 1. il principio di unità dalla regione superiore discende nella regione inferiore («partecipazione» o «contrazione»); 2. l'unità della regione superiore e la regione inferiore si «toccano» nel momento conoscitivo del dato («identità» o «uguaglianza»); 3. l'unità della regione superiore «astrae» ed eleva a sé il dato inferiore, rendendolo «processabile» dalla regione ulteriormente superiore, oppure compiutamente conosciuto («connessione» o «amore»). Unità, uguaglianza e amore, sono le forme della Trinità nell'umano e in ogni fenomeno del reale, che devono essere colte e comprese da un punto di vista gnoseologico, ma soprattutto devono essere intuite e vissute eticamente. Senza, infatti, la consapevolezza di questi aspetti fondamentali del ritmo trinitario del farsi nel molteplice dell'unità, ogni pensiero, ogni atto del conoscere, persino ogni gesto dell'uomo è spezzato, è un frammento isolato del tutto che non può quindi essere ricongiunto alla totalità: «quell'ordine che esiste nell'unità, pertanto, è del tutto equo e giusto. Quell'ordine che tende alla divisione e all'alterità è invece assolutamente ingiusto e contrario al divino»<sup>105</sup>. Dobbiamo, quindi, capire che l'essere divino prende concretamente corpo – per usare i termini di Cusano: si «esplica» e si «contrae» – seguendo questo schema e paradigma in ogni aspetto del reale: «guardando in te stesso, giungi pertanto ad una conoscenza di tutte le cose, in modo tale da sapere che tutte partecipano in modi diversi dell'unitrinità sommamente assoluta»<sup>106</sup>. Con questa intuizione, che si fa progressivamente certezza nella nostra vita, non solo la conoscenza diviene efficace da un punto di vista epistemologico – poiché il potenziale di verità di ogni atto conoscitivo si accresce e diviene sempre maggiore –, ma la nostra stessa condizione si eleva verso la verità, accompagnandoci a compiere il nostro destino di salvezza, facendoci sempre meno materiali e sempre più divini, in attesa, e in cammino, del pieno compimento della nostra natura.

Questo percorso si svolge anche alla luce della comprensione che, nello schema trinitario, una posizione speciale è occupata dalla Seconda Persona, sotto ogni aspetto. L'identità/uguaglianza, infatti, esprime il momen-

105. *Ivi*, II, 17, p. 515.

106. *Ibid.*

to in cui l'alterità, prima di essere riassorbita nell'unità, è posta di fronte all'unità di sé stessa, ne è illuminata: l'unità divina, che è contratta anche nell'*humanitas* e giace nella sua potenza, è risvegliata, così come, da un punto di vista gnoseologico, il dato sensibile è astratto dalla materialità e distinto dalla ragione, prima di essere compreso da essa, o – da un punto di vista epistemologico – la verità insita in ogni cosa è portata in superficie per essere connessa e compresa tra tutto ciò che è vero. L'uguaglianza, lo si è visto in più momenti nella trattazione della teoria congetturale, è lo spazio proprio dell'uomo, della sua anima, della ragione, è il momento in cui avviene la trasformazione e il contatto tra due regioni o mondi differenti, è l'elemento ontologico e logico al centro di ogni mediazione; è il 2 della numerologia che sostiene la struttura delle quattro unità, di conseguenza la potenza del 10 e la radice del 100; è, infine, il principio per ogni legge morale e via alla felicità:

La legge che dice “fa” agli altri ciò che vuoi venga fatto a te rappresenta l'eguaglianza dell'unità. Se vuoi essere giusto, non devi far altro che non allontanarti dall'eguaglianza, nella quale vi sono unità e connessione. E allora, nell'unità e nell'amore affronterai egualmente gli eventi sfavorevoli e quelli favorevoli, la povertà e la ricchezza, gli onori e i disonori, e non sbanderai a destra o a sinistra, ma «starai sicurissimo nel mezzo» dell'eguaglianza. Non ti potrà accadere nulla di grave e nessun'avversità, se tutto ciò che ai sensi appare sfavorevole lo intendi e lo accogli come qualcosa che va sopportato nell'eguaglianza dell'unità dell'essere e dell'amore, perché questo significa partecipare della divinità in maniera nobile e felice<sup>107</sup>.

La teoria della conoscenza di Cusano, filosofo, teologo e cardinale, non può che compiersi e risolversi nella visione “cristocentrica” che costituisce anche l'architrate del coevo *De docta ignorantia*. Questi due scritti, che più volte la critica ha messo a confronto per mostrarne gli aspetti discordanti, in realtà conducono per mano il lettore alla medesima conclusione: tutta la realtà si risolve in Dio anche se come ciò sia è assolutamente incomprendibile se non per approssimazione e attraverso due percorsi paralleli, entrambi ugualmente sostenuti da due metodi: la teologia “negativa”, con la sua simbologia geometrica, del *De docta ignorantia*; la filosofia della conoscenza e l'epistemologia congetturale dell'aritmetica del *De coniecturis*.

107. Ivi, pp. 517-9. Sulla presenza di questa fondamentale “legge” in Cusano cfr. I. Mandrella, *Viva imago. Die praktische Philosophie des Nicolaus Cusanus*, Aschendorff, Münster 2011, pp. 129-48.

## Girolamo Fracastoro e il *Turrius sive De intellectione*

## 2.1

### La natura dei filosofi

La figura di Girolamo Fracastoro è nota alla critica soprattutto per i suoi scritti di medicina e di astronomia. La sua formazione, compiuta all'Università di Padova nei primi anni del Cinquecento, assomma tuttavia agli interessi scientifici, come le arti matematiche e l'anatomia, quelli filosofici, coltivati seguendo gli insegnamenti di autorevoli interpreti del cosiddetto aristotelismo padovano<sup>1</sup>, come Alessandro Achillini e Pietro Pomponazzi. Anche la sua vita fu caratterizzata da un'alternata attenzione per gli studi filosofici e l'attività medica: egli arrivò a ricoprire l'importante ruolo di medico personale di illustri esponenti della nobiltà e del clero veronese e veneziano e fu addirittura nominato medico ufficiale del concilio di Trento. L'insieme delle sue opere fu pubblicato, poco dopo la sua morte, nel 1555, ma già durante la vita vennero dati alle stampe importanti trattati: il poema medico *Syphilis sive De morbo gallico*, pubblicato nel 1530 a Verona, nel 1531 a Roma e a Parigi, nel 1536 a Basilea; a Venezia nel 1538 il trattato astronomico *Homocentricorum sive De stellis liber unus*, con il più breve libello *De diebus criticis*; nel 1546, sempre a Venezia (e poi a Lione nel 1550),

1. Per un quadro completo della vita e delle opere di Fracastoro cfr. E. Peruzzi, *Fracastoro Girolamo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 49, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1997, pp. 543-8. Sull'aristotelismo padovano cfr. B. Nardi, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Sansoni, Firenze 1958; A. Poppi, *Introduzione all'aristotelismo padovano*, Antenore, Padova 1970; E. Garin, *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, in L. Olivieri (a cura di), *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, Atti del 25° anno accademico del Centro per la Storia della Tradizione Aristotelica nel Veneto, vol. 1, Antenore, Padova 1983, pp. 3-33; i più recenti Atti del convegno a cura di G. Piaia, *La presenza dell'aristotelismo padovano nella filosofia della prima modernità*, Antenore, Roma-Padova 2002; G. Ongaro, *Girolamo Fracastoro e lo Studio di Padova*, in A. Pastore, E. Peruzzi (a cura di), *Girolamo Fracastoro. Fra medicina, filosofia e scienze*, Olshki, Firenze 2006, pp. 31-54.

il *De sympathia et antipathia rerum* assieme ai tre libri del fondamentale trattato medico *De contagione, contagiosis morbis et eorum curatione*. La fama europea dei suoi studi di medicina fu assicurata, soprattutto, dalla costante attenzione, da parte sua, per alcune delle più innovative teorie di filosofia naturale del proprio tempo (come il corpuscolarismo, la concezione della “simpatia” e dell’animazione universali o le particolari ipotesi astronomiche alternative a quella aristotelico-tolemaica) che fondassero e giustificassero anche fenomeni quali il contagio o la cura. Per i temi presi qua in considerazione, tuttavia, occorre fare riferimento a un gruppo di tre dialoghi filosofici composti intorno agli anni Trenta del Cinquecento e pubblicati postumi: *Naugerius sive De poetica*, *Turrius sive De intellectione*, *Fracastorius sive De anima*; mentre il primo tratta della poesia e della poetica<sup>2</sup> e l’ultimo, rimasto incompiuto, teorizza un quadro filosofico tutto centrato sull’unicità di un principio di animazione universale che connette ogni cosa, il secondo presenta una teoria della conoscenza che è fortemente debitrice dell’esperienza sensibile e, cosa che qui interessa maggiormente, esige un metodo coerente con essa, così da rafforzarne il valore epistemologico messo in crisi dalla stretta dipendenza dei concetti universali da quanto percepito dai sensi esterni e immaginato interiormente.

I tre dialoghi filosofici sulla poetica, sull’intelletto e sull’anima sono accomunati dai personaggi che vi prendono parte, illustri intellettuali della scena culturale veneta formatisi con Fracastoro presso l’Università di Padova: Andrea Navagero, i fratelli Giambattista e Raimondo Della Torre, Gian Giacomo Bardulone, anche se l’intera trilogia è dedicata all’umanista veneziano Giovanni Battista Ramusio<sup>3</sup>. L’altro elemento che raccorda le tre opere è il contesto in cui si svolge la finzione narrativa, il territorio veronese compreso tra il Lago di Garda – presso cui si trova Incaffi – e l’inizio della Valle dell’Adige. In particolare, nei due dialoghi *Naugerius* e *Turrius* – che

2. Sul *Naugerius* cfr. l’introduzione di E. Peruzzi in G. Fracastoro, *Navagero. Della Poetica*, testo critico, traduzione, introduzione e note a cura di E. Peruzzi, Alinea Editrice, Firenze 2005, pp. 7-33. Utili inoltre G. Mazzacurati, *Per una “poetica” ambigua: rilettura descrittiva del Naugerius di G. Fracastoro*, in Id., *Conflitti di culture nel Cinquecento*, Liguori, Napoli 1977, pp. 43-81; Peruzzi, *La poetica del Naugerius tra platonismo e aristotelismo*, in Pastore, Peruzzi (a cura di), *Girolamo Fracastoro. Fra medicina, filosofia e scienze*, cit., pp. 217-27.

3. Cfr. Fracastoro, *Navagero. Della Poetica*, cit., pp. 12 ss. Sul rapporto tra Fracastoro e Ramusio, cfr. C. Pennuto, *Reinventare l’oggetto: Girolamo Fracastoro e il «bossolo de’ naviganti»*, in “Quaderni storici”, 44, 130, 2009, pp. 67-92; T. Veneri, *Giovanni Battista Ramusio, molto più di uno spettatore. Le quinte delle Navigazioni et viaggi*, in “Italica”, 89, 2, 2012, pp. 162-201.

vedono, appunto, come protagonisti, rispettivamente, il poeta Navagero e il filosofo Giambattista Della Torre – il gruppo di intellettuali vaga tra i boschi alle pendici del Monte Baldo, in cerca di un *locus amoenus* dove intrattenersi con le loro dotte conversazioni. Proprio durante una di queste escursioni, il gruppo raggiunge una fonte, circondata da faggi e presso un pascolo: il luogo, particolarmente piacevole, produce in Navagero e Della Torre due reazioni opposte che daranno avvio alle discussioni sulla poetica e sull'intelletto, esposte nei rispettivi dialoghi: il poeta Navagero erompe nella recita entusiasta dei versi virgiliani delle *Bucoliche*; al contrario Della Torre resta chiuso nel silenzio contemplativo che già da molte ore, mentre erano impegnati nella camminata, lo assorbiva, «come fosse soggiogato dallo stupore», e restando poi – per tutto il tempo della declamazione dell'amico – «seduto in ammirazione», «con gli occhi sbarrati»<sup>4</sup>. Interpellato sui motivi della opposta reazione a fronte delle medesime condizioni ambientali, Della Torre fornisce una spiegazione “fisiologica” di quello che è successo all'animo del poeta e a quello del filosofo:

l'elemento aereo che qui respiriamo è popolato da demoni ben diversi tra loro, che risiedono soprattutto in questi luoghi solitari, nei boschi e presso le fonti, dove i poeti narrano, certo non ponendosi lontano dalla realtà, che anche gli dei vivano. Questi demoni entrano ed escono dai nostri corpi, turbandoli in modi differenti. Ritengo che ora Navagero sia assillato dai demoni di Virgilio, che abitano questi luoghi, mentre io sono posseduto da quelli di uno di quei filosofi che in vita erano soliti essere vittime di spiriti melanconici, come Democrito o qualcun altro ancora più triste<sup>5</sup>.

La risposta, in realtà, viene ritenuta dagli uditori “simbolica”, rivelante cioè un altro piano della riflessione, senz'altro più complesso, al quale «non è possibile rispondere in breve e con pochi argomenti»<sup>6</sup>. Lo stato d'animo che affligge Della Torre, infatti, ha a che fare con la «natura del filosofo» e con il «nostro modo di conoscere (*nostra hac cognitione*)», che sono diversi da quelli del poeta e, pertanto, sollecitati dagli stessi stimoli ambientali, reagiscono in maniera differente, se non addirittura – come in questo frangente – opposta<sup>7</sup>. A questo punto, tuttavia, Della Torre invita Navagero a esporre

4. Fracastoro, *Navagero. Della Poetica*, cit., p. 49.

5. *Ivi*, p. 51.

6. *Ibid.*

7. Sul problema del *furor*, centrale tra 1400 e 1500, esiste una bibliografia sterminata. In questa sede ci si limita a ricordare l'estrema varietà di posizioni che ne caratterizza le di-

il suo punto di vista, ossia quale sia la natura del sentimento poetico che lo ha spinto a declamare i versi virgiliani, mentre la compagnia si accorda a rimandare al giorno successivo, nello stesso luogo, la discussione – che in realtà sarà un lungo monologo di Della Torre – sulla natura della conoscenza umana (*de intellectione*). Da queste prime battute si evince che il discorso sulla conoscenza muove da un atteggiamento eminentemente filosofico, cioè contemplativo, nascendo dallo stupore, dalla meraviglia e, soprattutto, dal silenzio meditativo<sup>8</sup>. Questi stati d'animo, propri di chi è rivolto alla ricerca filosofica, sono spiegati alla fine del discorso che tiene Giambattista Della Torre, il *Turrius*, *sive De intellectione*, che nella finzione narrativa si svolge appunto il giorno successivo a quello di Navagero *De poetica*.

Nella lunga trattazione su come si formi la conoscenza – e quale sia il metodo “artificiale”, cioè tecnico, per gestirla – la risposta alla domanda sollevata il giorno precedente, cioè se la natura del filosofo abbia contribuito alla diversa reazione di Della Torre rispetto a quella di Navagero, arriva solamente alla fine del testo, quando l'analisi è rivolta specificamente alla malinconia che è, come si è visto poco sopra, lo “spirito” che affetta in maniera particolare i filosofi, spingendoli alla contemplazione<sup>9</sup>. È noto, riporta Fracastoro nel *Turrius*, che i malinconici «a causa di un eccesso o di un difetto d'umor malinconico, stanno male al punto da diventare folli»<sup>10</sup>; coloro che soffrono di tale scompensi hanno la volontà e le facoltà intellet-

scussioni rinascimentali. Se Fracastoro vede in questo caso una opposizione tra *furor* poetico e ragionamento filosofico, di tutt'altra opinione è la riflessione platonica inaugurata da Marsilio Ficino, che pone, senza soluzione di continuità, la mania poetica e la verità filosofica; cfr. A. Chastel, *Marsilio Ficino e l'arte*, Aragno, Torino 2002, pp. 243 ss.; S. Gentile, *In margine all'epistola «De divino furore» di Marsilio Ficino*, in “Rinascimento”, XXXIII, 1983, pp. 33-77; F. Lazzarin, *Poesia e filosofia in Marsilio Ficino*, in von B. Huss, P. Marzillo, T. Ricklin (Hrsg.), *Para/Textuelle Verhandlungen zwischen Dichtung und Philosophie in der Frühen Neuzeit*, De Gruyter, Berlin-New York 2011, pp. 229-47.

8. Cfr. J. Ledo, *Some Remarks on Renaissance Mytophilia. The Medical Poetics of Wonder: Girolamo Fracastoro and His Thought World*, in “Análisis. Revista de investigación filosófica”, 4, 2017, pp. 163-214.

9. G. Fracastoro, *Della Torre ovvero l'intellezione*, a cura di A. Li Vigni, Mimesis, Milano 2009, pp. 156-7.

10. Ivi, p. 156. Sulle implicazioni fisiologiche dell'umore nero esiste una bibliografia assai vasta: ogni riflessione, tuttavia, trova in quanto esposto nel primo capitolo del trentesimo dei *Problemata* pseudo-aristotelici argomenti fondamentali; sulla natura e fortuna di questo testo cfr. [Aristotele], *Problema xxx, 1. Perché tutti gli uomini straordinari sono melanconici*, a cura di B. Centrone, ETS, Pisa 2018, pp. 9-51. In particolare, riguardo al periodo di cui ci stiamo occupando, cfr. soprattutto R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturno e la melanconia. Studi di storia della filosofia naturale, religione e arte*, Einaudi, Torino 1983. Questi temi vengono riportati in auge soprattutto grazie alla fondamentale mediazione di

tive offuscate e dunque possono provare tristezza, senso di solitudine, paura, fino ad arrivare a stati di paranoia o deliri, «si inventano cose che non esistono e che non potrebbero mai esistere»<sup>11</sup>. Il furore, che deriva dagli scompensi dell'umore più denso, secco e freddo del corpo umano, impedisce infatti la circolazione del calore vitale che è fonte di benessere e al quale tutto il corpo e l'anima tendono:

La disposizione che predispone massimamente alla gioia, infatti, è quella che dispone al meglio i sensi: per cui questi ultimi, ricevendo da essa il massimo beneficio, provano godimento. I sensi si trovano in tale condizione quando sono in grado di perseguire la propria finalità, che è quella di provare godimento e di compiere operazioni corrette. L'anima agisce in virtù del calore, giacché nel calore essa si trova bene, in quanto essa stessa consiste di calore e grazie a esso si conserva ed esercita le sue capacità. Dunque, le persone che sono per natura calorose, godono di una buona disposizione alla gioia<sup>12</sup>.

Gli eccessi dell'umore nero, invece, raggelano gli organi, i condotti dei fluidi vitali e quelli degli spiriti, arrivando a "raffreddare" l'attività stessa della mente, potendo addirittura provocare – come succede con i vapori prodotti dal vino – il venir meno della coscienza. Eppure, proprio come è mostrato nel brano del *Naugerius*, avviene che la malinconia renda anche «alcuni uomini straordinariamente sapienti»<sup>13</sup>: «è evidente, infatti, che quanti – come abbiamo appreso – furono uomini eccelsi nelle arti, nelle scienze, nella conduzione militare, nella gestione della cosa pubblica, furono quasi tutti dei malinconici»<sup>14</sup>, non tuttavia affetti «dalla tipologia negativa di malinconia», ma *predisposti* verso di essa<sup>15</sup>. Ciò che rende, dunque, eccelsi gli ingegni di alcuni malinconici non è l'affezione stessa, ma il fatto che la loro natura, per abitudine personale o per congenita disposizione del popolo a cui appartengono, è «predisposta» alla circolazione dell'umore melanconico in eccesso, pertanto, quando la loro condizione è "normale" e l'umore malinconico non è eccessivo *anche* per loro, le facoltà e gli organi risultano potenziati, perché non sottoposti a uno stress psicofisico che sono comunque abituati a tollerare, mantenendo le loro funzioni abituali: i

Marsilio Ficino: cfr. Id., *Sulla vita* (1489), trad. it. di A. Tarabochia Canavero, Rusconi, Milano 1995.

11. Fracastoro, *Della Torre ovvero l'intellezione*, cit., p. 156.

12. Ivi, p. 157.

13. Ivi, p. 160.

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*

loro organi, insomma, risultano più forti di quelli di altri, perché sono pre- o post- disposti a far circolare un sangue, altri umori o spiriti più densi e più freddi. È significativo, in questo passaggio, che Fracastoro ritenga effettivamente le operazioni mentali dipendere dalla costituzione fisiologica come, del resto, ha più volte evidenziato in molti e precedenti luoghi del testo; in particolare egli riepiloga i processi mentali prodotti dall'attività dell'intelletto: «la ricezione corretta e la conservazione dei dati elementari e dei dati sensibili»; «il procedere velocemente e ordinatamente, distinguendo ed esaminando gli elementi congiunti»; la «composizione»; «l'immaginare e il formulare giudizi»; «il fare astrazione ovvero il creare gli universali»; «il ricordare»; «il comporre ragionamenti coerenti»; «il distinguere fra cosa è vero e cosa falso, fra cosa è probabile e cosa necessario»; «il distinguere ciò che di per sé esiste»; «l'essere in grado di riflettere su cause profondissime e di condurre indagini su di esse»<sup>16</sup>.

Tutte queste operazioni – di fatto l'intero esercizio del pensiero – sono prodotte dall'intelletto, il quale ha la propria «sede» in un organo che deve possedere caratteristiche peculiari per far sì che l'intelletto funzioni al meglio: deve «essere quindi ampio, molto capace e potente», affinché «gli spiriti vitali» non siano «compressi» e divengano «turbolenti»; inoltre deve «disporre di grande calore», di tipo «naturale, però, e non importato dall'esterno»<sup>17</sup>. La mente che funziona meglio è quindi quella che è accolta entro un organo (il cervello con le sue parti specifiche: nervi, membrane, cavità) corroborato e modellato dalla forza plasmatrice dell'umore melanconico eccedente (ma non eccessivo), che, per la sua densità, ha allargato le cavità e i canali e ha costretto il corpo a scaldare maggiormente e naturalmente le parti che spesso si raffreddano; insomma laddove l'umore agiva rallentando i processi, per abitudine e contrasto, gli organi risultano rafforzati e potenziati, fornendo all'intelletto una materia e una sede più efficiente. Quando dunque accade che un individuo abbia i propri organi – e in particolare quelli correlati con le attività del pensiero – corroborati e plasmati dall'azione dell'umore melanconico ma, al contempo, ne disponga in una maniera non eccessiva (né eccessivamente densa o fredda), allora si ha la situazione più confacente, perché «un umore malinconico dalla temperatura più moderata» crei o asseconi le circostanze e, dunque, la persona possa «eccellere nel corpo e nello spirito»<sup>18</sup>. Tale confor-

16. Ivi, p. 161.

17. *Ibid.*

18. Ivi, p. 163.

mazione fisiologica, infatti, trattiene – per la maggiore densità degli umori – un più alto numero di spiriti (che, come si vedrà, svolgono un ruolo fondamentale nei processi cognitivi), ma non sufficiente a ingolfare i canali circolatori o le cavità del cervello, anzi, questi risultano – proprio per contrasto – più ampi, né hanno perso, come si è detto, la capacità naturale di riscaldarsi, aspetto, anche questo, che viene piuttosto rafforzato; infine, le maggiori quantità e velocità (perché trovano spazi più aperti) degli “spiriti” rendono anche gli altri umori più efficaci nelle loro funzioni; in particolare un «sangue» che diviene più «rarefatto», ma mantiene anche il suo calore naturale, «giova sia all’ingegno che alle forze del corpo»<sup>19</sup>.

Dopo aver delineato questa sorta di spiegazione adattativa per la natura performante di alcuni tipi di soggetti malinconici, ovvero i filosofi, Fracastoro si concentra sull’analisi, ancora più specifica, della correlazione tra componenti fisiologiche e pensiero; partendo dal riconoscimento che la sede dell’attività intellettuale è il cervello, prende in esame quali siano le componenti organiche che, a suo dire, entrano effettivamente in gioco nei processi cognitivi all’interno delle tre cavità o «celle» che denotano la massa cerebrale: si interroga, quindi, se esse siano, in particolare, «la sostanza cerebrale» stessa, «le membrane che la rivestono», «i nervi che hanno nella sostanza cerebrale la loro terminazione», oppure «gli spiriti vitali» che circolano entro tutti questi<sup>20</sup>. Per il medico veronese, il discrimine per dirimere la questione consiste nell’individuare quale sia, tra tutti questi, l’organo dotato di una propria funzione vitale, cioè «sia animato» e, al contempo, «capace di patire»: gli spiriti vitali, ad esempio, sono oggetto di animazione, ma non sono di per sé vivi; inoltre, in quanto “trasportatori” dei messaggi vitali e/o cognitivi, essi sono uno degli «strumenti» dell’anima, sono dunque causa del sentire, ma non sono sensibili, cioè non sentono. Una considerazione simile vale anche per la massa cerebrale, la quale pur essendo viva, non sente, proprio perché la sua vitalità risulta correlata con il sentire di qualcos’altro che, tuttavia, è ancora da definire. Restano i nervi e le membrane, che Fracastoro individua come le parti fisiologiche che sono effettivamente in grado «sia di percepire che di intendere»; in particolare, estendendosi i nervi maggiormente all’interno, sono

19. Ivi, pp. 163-4. Sul concetto di *spiritus* nel Rinascimento, cfr. *supra*, p. 49, nota 65.

20. Cfr. Fracastoro, *Della Torre ovvero l’intellezione*, cit., p. 165. Sull’anatomia del cervello nella medicina del Cinquecento e in particolare a Padova, cfr. M. Catani, S. Sandrone, *Brain Renaissance. From Vesalius to Modern Neuroscience*, Oxford University Press, Oxford 2015, pp. 1-42. Per un inquadramento più generale, cfr. C. Pogliano, *Storie di cervelli. Dall’antichità al Novecento*, Editrice Bibliografica, Milano 2017, pp. 17-58.

essi quelli considerati più adatti a veicolare il moto degli “spiriti” dai sensi, all’immaginazione e poi fino alle membrane: è in corrispondenza di esse, alla fine del loro naturale percorso, che gli spiriti si riversano e si «riflettono» trasportando con se le «immagini» (cioè le *species*)<sup>21</sup>, ovvero le impronte formali di quanto percepito, producendo finalmente la conoscenza da parte dell’intelletto<sup>22</sup>.

Tutte le funzioni cognitive che sono state elencate in precedenza derivano da questo movimento fisiologico, da questa circolazione entro il cervello e lungo i canali dei nervi e delle membrane, nei quali scorre il sangue amalgamato con gli spiriti o gli spiriti stessi che, a loro volta, veicolano le *species*; sono queste che portano le membrane del cervello a sentire ciò che la mente conosce, dunque a dare avvio alla forma più astratta del pensiero. Sulla natura particolare di tale processo di elaborazione del pensiero Fracastoro ha insistito nella prima parte del testo, ma di fatto ha sempre ed esclusivamente trattato dell’intelletto in correlazione con il corpo, spesso evidenziando quasi un rapporto di causa ed effetto tra ciò che il corpo muove e sente e ciò che la mente conosce e pensa, affermando esplicitamente che non possa esserci alcuna attività intellettuale che non avvenga in correlazione con il corpo<sup>23</sup>. Da questa riflessione è però esclusa l’anima, il cui statuto viene in particolare esaminato nell’ultimo dei tre dialoghi, specificatamente intitolato *Fracastorius*, che porta cioè il nome dell’autore della trilogia, protagonista del suo momento più alto e conclusivo; il medico veronese è dunque consapevole dell’ambigua natura della sua analisi e per questo ritiene necessario, in chiusura dell’opera, ribadire la sua particolare chiave di lettura:

A dire il vero, amici miei, non vorrei che qualcuno di voi possa rimanere colpito da ciò che ho affermato sull’anima e sul nostro intelletto e che magari si faccia un’idea sbagliata di quest’ultimo. È capitato, infatti, nel corso della nostra esposizione

21. Sul concetto di *species*, cfr. A. Wilder, *On the Knowing Species in St. Thomas: Their Necessity and Epistemological Innocence*, in “*Angelicum*”, 68, 1, 1991, pp. 2-32; L. Spruit, *Species intelligibilis: From perception to Knowledge*, 2 voll., Brill, Leiden-New York-Köln 1994-95; Id. *Species, Sensible and Intelligible*, in H. Lagerlund (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, 2 voll., Springer, Dordrecht 2020<sup>2</sup>, vol. II, *ad vocem*; R. Pasnau, *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.

22. Cfr. Fracastoro, *Della Torre ovvero l’intellezione*, cit., pp. 165-6.

23. Cfr. *ivi*, p. 93: «Per le suddette ragioni e per molte altre – che al momento ometteremo di trattare – lasciamo riposare in pace questo benedetto intelletto astratto. Invece noi continuiamo la nostra indagine su come, per mezzo dell’intelletto che si trova dentro di noi, possiamo infine conoscere questo universale» (il corsivo è mio).

sull'intelletto, che ne abbiamo trattato così unitamente al corpo, che potrebbe sembrare che l'intelletto non disponga di altre facoltà se non di quelle proprie della fantasia e del senso comune. Pertanto, farsi un'idea sbagliata dell'intelletto per tale ragione, non è affatto giusto: perché io ho trattato, per il momento, di quei processi intellettivi che l'intelletto elabora nell'insieme del corpo, ovvero di quei processi che sono comuni all'insieme fatto di intelletto e di corpo<sup>24</sup>.

Che l'intelletto elabori operazioni al di là o al di fuori del proprio corpo non è dunque – e di fatto – il problema di queste pagine, né viene del resto messo in discussione dall'esplicita attenzione che Fracastoro dedica alle attività compiute in stretta correlazione con i sensi esterni e interni. Certo, l'esclusivo riferirsi a essi può indurre il lettore a ritenere – e forse questo è uno degli obiettivi primari del ragionamento fracastoriano – che non possa esserci alcuna conoscenza senza le sollecitazioni dell'esperienza e che anche il pensiero – nei suoi esiti, cioè i pensieri che esso produce – dipenda, in ultimo, da essa, mentre all'anima competano *altre* funzioni, come il principio della vita, del movimento e della generazione di ogni atto sia fisico sia mentale, della riproduzione, della ricerca del proprio bene, della felicità e della soddisfazione, tutti aspetti che appaiono al tempo stesso sotto-ordinati (perché in parte riguardanti anche gli animali e, in generale, i corpi viventi) e sovra-ordinati (in quanto principi universali e agenti) rispetto al pensiero intellettivo. In ogni caso, il ragionamento di Fracastoro – al di là del tentativo di dimostrare la centralità e superiorità della facoltà dell'intelletto rispetto a tutte le altre, pur nella sua stretta correlazione con le modificazioni delle membrane cerebrali – termina (ed era ciò da cui era partito nel dialogo precedente, pur sembrando un pretesto narrativo) con il definire, finalmente, la natura dei filosofi, «coloro che sono capaci sia di elaborare in modo appropriato concetti universali, sia di compiere osservazioni, non solo su ciò che è manifesto, ma anche su ciò che è nascosto»<sup>25</sup>.

Passaggio importante, in questa direzione, è senz'altro quello di stabilire, in maniera più generale, che tutte le nature «si differenziano per fattezze del corpo e per capacità e in loro si trovano diverse attitudini nelle quali ciascuno eccelle fin dalla nascita»<sup>26</sup>; ed è proprio a causa di (o, nuovamente, in correlazione a) tali e differenti caratteristiche fisiologiche («chiamate inclinazioni naturali») che «alcuni sono filosofi per natura, altri poeti, altri matematici,

24. Ivi, p. 171.

25. Ivi, p. 172.

26. *Ibid.*

altri retori, altri musicisti e così via»<sup>27</sup>. I filosofi, in particolare, poiché nel loro cervello circolano tanti spiriti e più velocemente – e dunque per la quantità e qualità delle *species* con cui si confrontano – hanno tanti e tanto più rapidi pensieri, “vedono” di più, ossia osservano più connessioni e, soprattutto, astraggono universali più ampi e più complessi; a questa attività peculiare si accompagna un naturale sentimento di stupore e di meraviglia per «ciò che è nuovo e grande» e un’attrazione per la ricerca delle cause, soprattutto se nascoste e remote<sup>28</sup>. A ribadire il valore della componente fisiologica di tale performatività, Fracastoro inserisce anche una valutazione sul fatto che la correlazione intelletto-cervello occupa, nei filosofi, una posizione più centrale – o meglio: perfettamente centrale – rispetto a tutte le altre nature, dalla quale l’intelletto riceve pertanto con pari velocità e distanza un contributo uniforme dalle varie facoltà che trovano sede nelle cavità cerebrali circostanti, ossia sensi (interni e terminazioni di quelli esterni), fantasia/immaginazione, memoria<sup>29</sup>. Poche pagine prima, infatti, il medico veronese ha mostrato come ogni attività specifica del pensiero trovi una sua propria sede specifica nel cervello, in linea con la tradizionale teoria delle facoltà che dal *De anima* aristotelico in poi aveva caratterizzato le riflessioni gnoseologiche della tarda antichità e del Medioevo, fino alla prima modernità<sup>30</sup>.

Le stimolazioni cognitive delle varie facoltà, è tuttavia importante osservare, avvengono contemporaneamente e non in successione: l’attività del pensiero è sincrona, riguarda cioè, nello stesso momento, la percezione (esterna e interna), la proiezione fantastica e l’astrazione, le quali vengono distinte e messe in successione solo per motivi di ordine di analisi e comprensione dell’intero processo; gli spiriti che veicolano le *species*, infatti, essendo di natura aerea, si diffondono simultaneamente per tutti i canali connettivi dei nervi e delle membrane cerebrali, quindi portando ovunque le varie stimolazioni ricevute dalla percezione. È dunque e soprattutto per soddisfare un criterio analitico e metodologico che Fracastoro descrive il senso comune (*sensus communis*) e l’immaginazione (*phantasia*) come

27. *Ibid.*

28. Cfr. *ivi*, pp. 172-3.

29. Cfr. *ivi*, p. 173. Cfr. I. P. Culianu, *Eros e magia nel Rinascimento*, Mondadori, Milano 1987, pp. 15-88; M. Fattori, *Phantasia vel Imaginatio?*, in M. Fattori, M. Bianchi (a cura di), *Phantasia-Imaginatio. v Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, Edizioni dell’Ateneo, Roma 1988, pp. IX-XXX; E. Garin, *Phantasia e Imaginatio fra Marsilio Ficino e Pietro Pomponazzi*, in Fattori, Bianchi (a cura di), *Phantasia-Imaginatio. v Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, cit., pp. 3-20.

30. Cfr. F. Piro, *Il retore interno. Immaginazione e passioni all’alba dell’età moderna*, La Città del Sole, Napoli 1999, pp. 59-122.

collocati nella parte frontale del cervello, disposti congiuntamente uno di fronte all'altra nella prima cavità (o «ventricolo»), con la fantasia rivolta verso la parte interna e centrale<sup>31</sup>. Al lato opposto della massa cerebrale, nel terzo «ventricolo», nella parte posteriore della testa, vi è invece la sede della memoria; la sua funzione più statica è definita dall'assenza di membrane, quindi non vi si svolge un pensiero attivo:

è evidente che la cognizione non può svolgersi nell'ultima cavità cerebrale, che non possiede membrana: la preservazione della cavità avviene, qui, in virtù della stessa durezza. Inoltre, non è opportuno che il processo intellettuale risieda nello stesso luogo in cui vengono conservate le immagini: per il fatto che, mentre la conoscenza avviene nel movimento, la conservazione avviene invece nella quiete<sup>32</sup>.

La particolare funzione della memoria, inoltre, giustifica – e non ne è giustificata – la conformazione dell'organo, secondo quel modello di adattamento fisiologico alle circostanze delle funzioni svolte che si è visto già in atto nel definire il profilo fisico dei filosofi:

la stessa durezza dell'ultimo ventricolo, poi, pare tragga la sua ragion d'essere dal conservare più durevolmente possibile le immagini [*species*]; e allo stesso modo la forma di cono trova la sua ragion d'essere nel riunire il più possibile le immagini [*species*] e nel trasmetterle quindi con maggior potenza al ventricolo centrale [sede dell'intelletto]<sup>33</sup>.

La natura del filosofo è dunque subordinata alla sua particolare conformazione fisica e la stessa cosa vale per ogni altra attività: i poeti, i retori, i musicisti e persino i giullari, ognuno si distingue per il particolare approccio gnoseologico nei confronti della realtà, guardando più ai particolari che all'insieme – poiché gli spiriti veicolano le *species* in maniera più distinta –, o usano l'immaginazione in modo differente, a seconda della quantità e della qualità delle immagini che hanno a disposizione per mezzo dei processi cognitivi. Ai filosofi, che «preferiscono indagare le cause e la sostanza delle cose»<sup>34</sup>, si affiancano altri tipi che, ad esempio, «si dedicano soprattutto a indagare le motivazioni di alcuni accidenti – come per esempio i numeri, le figure e, in genere, le quantità», poiché sono «straordinariamente dotati sia d'immagi-

31. Cfr. Fracastoro, *Della Torre ovvero l'intellezione*, cit., p. 168.

32. Ivi, p. 169.

33. *Ibid.*

34. Ivi, p. 173.

nazione», sia di memoria, cioè «quella parte che si trova nella zona più interna del cervello, e che in loro è calda, attiva e molto adatta alla conservazione delle immagini»<sup>35</sup>; questi sono, in particolare, i matematici che sono predisposti e abili «a immaginare con grande precisione la relazione che intercorre fra un elemento e l'insieme di cui fa parte e fra una cosa e un'altra»<sup>36</sup>. Finalmente, proprio nelle battute conclusive del *Turrius sive De intellectione*, si scopre dunque il motivo del silenzio di Della Torre di fronte alla bellezza e gradevolezza del luogo; a risvegliare la meraviglia e lo stupore del filosofo erano stati i nessi e i rimandi che il complesso fascino del paesaggio stavano suscitando in lui, spingendo la sua attenzione a ricercare le cause che li avevano prodotti:

non appena fui giunto in questo luogo, non potei non ammirare la vastità delle montagne e la varietà di questo mondo che abitiamo. Stimolato, dunque, da tanta ammirazione, cominciai immediatamente a indagare quali cause possano aver mai contribuito a far innalzare qui masse di terra tanto grandi. E poiché in me sorse il sospetto che qui una volta vi sia stato il mare e che lo stesso mare per primo deve aver causato l'innalzamento dei monti, fui nuovamente preso da nuova meraviglia e da ulteriori dubbi. Di questi dubbi, il primo e più impellente fu: in che modo il mare è mai potuto retrocedere da qui? Passai, quindi, da questo dubbio ad altri ancora, per precipitare, infine, in quel silenzio dal quale tu per primo mi hai svegliato<sup>37</sup>.

Il corpo del filosofo aveva innescato il processo del pensiero e l'elaborazione delle molte *species* giunte ai sensi, all'immaginazione, all'intelletto e conservate nella memoria – nel palpitare convulso dei nervi e delle membrane cerebrali – calcolando le suggestive ipotesi e le possibili risposte.

## 2.2

### Dividere e comporre

La teoria della conoscenza definita nel *Turrius sive De intellectione* di Girolamo Fracastoro si basa, essenzialmente, su due aspetti teorici che risultano

35. *Ibid.* Sullo statuto fisiologico e sulle malattie che le immagini della memoria possono provocare, soprattutto la malattia "erotica", cfr. M. Ciavolella, *Eros e Memoria nella cultura del Rinascimento*, in L. Bolzoni, P. Corsi (a cura di), *La cultura della memoria*, il Mulino, Bologna 1992, pp. 319-333; L. Bolzoni, *La stanza della memoria. Modelli letterari e iconografici nell'età della stampa*, Einaudi, Torino 1995, pp. 143-54.

36. Cfr. Fracastoro, *Della Torre ovvero l'intellezione*, cit., pp. 173-4.

37. *Ivi.*, pp. 174-5.

fondamentali in tutti i processi e le attività del pensiero e sono, entrambi, di carattere “fisiologico”, anche se influenzano il modo di elaborare la conoscenza e anche il metodo migliore per sostenerla: l’unicità della *species* per tutte le funzioni cognitive; il fatto che ogni atto conoscitivo consiste o nella separazione o nella composizione delle *species* e, di conseguenza, di quanto da esse è rappresentato. Il principale elemento da analizzare, dunque, è la specie che Fracastoro utilizza in un’accezione abbastanza conforme alla concezione di orgine aristotelica in uso nelle università del proprio tempo<sup>38</sup>, almeno per quanto riguarda la sua definizione: la specie, infatti, «per natura sua, è usa rappresentare le cose [*res*] di cui essa stessa è il simulacro [*species*] e il fantasma [*imago*]»<sup>39</sup>. La specie è dunque un segno “analogico”, non materiale ma formale della cosa, ne trasporta e trasferisce la forma attraverso i canali connettivi dei sensi esterni e interni, della fantasia, fino all’intelletto, dove essa gli «presenta» e «rappresenta» la cosa stessa, perché «immediatamente dopo che l’anima ha accolto l’immagine [*species*], si realizza la rappresentazione [*repraesentatio*] dell’oggetto» e, specificatamente, ciò avviene nel momento in cui «l’anima si adatta a ciò che le viene rappresentato»<sup>40</sup>.

L’intelletto per conoscere necessita dunque delle specie, le usa come controparte strumentale delle cose reali; a questo proposito, Fracastoro osserva che è importante porsi il problema se per tutto quanto è conosciuto dall’intelletto sia necessario che esista una specie della cosa conosciuta, oppure vi siano idee che non fanno riferimento a una specie propria e, di conseguenza, a una *res*. Il caso specifico addotto dal medico veronese è infatti quello delle idee astratte di cose non materiali, delle quali, appunto, non vi sono elementi di rappresentazione (specie) che derivino da un singolo oggetto; caso mai, come si vedrà oltre, sarà possibile ipotizzare che le idee derivino, in qualche modo e indirettamente, da altre specie di cose singole, reali e materiali<sup>41</sup>. Questa particolare obiezione non invalida comunque l’ipotesi – fondativa per la teoria gnoseologica di Fracastoro – che vi sia un solo tipo di specie per quanto percepito e poi rappresentato alla conoscenza: la specie, infatti, «è l’immagine [*imago*] di un oggetto», pertanto non

38. Sull’origine del concetto di *species*, cfr. Spruit, *Species intelligibilis: From Perception to Knowledge*, cit., vol. 1, pp. 28-65, ma risulta anche molto utile G. Pini, *Species, Concept, and Thing: Theories of Signification in the Second Half of the Thirteenth Century*, in “Medieval Philosophy and Theology”, 8, 1, 1999, pp. 21-52.

39. Fracastoro, *Della Torre ovvero l’intellezione*, cit., p. 61.

40. *Ibid.*

41. *Ivi*, p. 62.

è opportuno che esistano due specie diverse che provengano dalla stessa cosa, cioè «non è possibile che due immagini [*species*] differenti rimandino a uno stesso oggetto»<sup>42</sup>. Gli oggetti «emettono» (*mittunt*) le proprie specie che «attraversano» l'aria trasparente (*diaphanus*) e stimolano il corpo del soggetto percepente e conoscente, si imprimono nei sensi, dove «vengono condotte da spiriti vitali, i quali sono fatti della stessa natura dell'aria e si espandono per le arterie e per i nervi in maniera omogenea, cioè sotto forma di una specie di nube»<sup>43</sup>. Non vi è, dunque, per ogni oggetto percepito e come sosteneva la gnoseologia scolastica, una specie differenziata per le singole funzioni cognitive (pur dipendente dal medesimo oggetto percepito), ossia una specie sensibile, una fantastica e una, infine, intellegibile; vi è invece un'unica e sola *species* che viene emessa dall'oggetto, trasportata dallo spirito che pervade i canali fisiologici dell'apparato cognitivo e che va dai sensi fino all'intelletto, dai nervi periferici alle membrane presenti nelle cavità cerebrali e che viene vagliata dall'intelletto. Transitando attraverso le sedi in cui vi sono le funzioni dei sensi interni, della fantasia e giungendo infine all'intelletto e alla memoria, ogni specie è oggetto dell'attività delle varie *facultas* e permane secondo modi e tempi differenti in ciascuna sede in virtù delle caratteristiche dello spirito che la veicola:

una volta cessata la causa esterna che produce le *species*, il senso non è in grado di trattenerle se non per pochissimo tempo – e può, fra l'altro, trattenerne solo [quelle] più resistenti [*excellentes*]. Invece l'intelletto è capace di trattenerne le specie per tantissimo tempo, pur in assenza dell'oggetto esterno che le ha prodotte, dal momento che l'intelletto costituisce, naturalmente, la finalità nonché il luogo e la materia delle specie stesse<sup>44</sup>.

Gli spiriti “trasportano” le specie degli oggetti esterni dai nervi fino alle membrane: è questo, come si è visto, il luogo specifico dell'attività conoscitiva, la parte fisica del cervello che è più viva e senziente, dove termina il processo circolatorio degli spiriti, dunque la fine e il fine di tutto il processo cognitivo. Da un punto di vista fisiologico, la permanenza degli spiriti nei nervi – e conseguentemente delle specie – è subordinata alla qualità e densità degli spiriti stessi e a come la specie si è legata a essi nell'atto percettivo, che dunque più perdura quanto più tale legame è intenso; diversamente, a mano a mano che le specie si spostano nei canali nervosi – passando anche

42. Ivi, p. 63.

43. Ivi, p. 62.

44. Ivi, p. 64.

di spirito in spirito – tendono ad affievolirsi o addensarsi sempre di più nelle terminazioni cerebrali delle membrane, dove appunto rimangono più a lungo e, soprattutto, riescono a concentrare più informazioni contemporaneamente, rendendo quello spazio dell'attività cognitiva più denso di esiti gnoseologici. Le specie, è bene ribadirlo, sono totalmente immateriali e la loro efficacia semantica, legata alla loro durata, intensità, propagazione, quantità ecc., è condizionata da quella degli spiriti che le veicolano nei vari canali dei nervi e del cervello: quando gli spiriti si affievoliscono per mancanza di calore vitale o si dissolvono perché hanno terminato il loro percorso fisico, con essi può venire meno anche la specie se non viene prontamente “raccolta” da un altro spirito circolante, anche se, in questo passaggio, – ammette Fracastoro – essa perde parte della propria forza rappresentativa, della sua intensità, «quasi fosse invecchiata con lo spirito»<sup>45</sup>.

Sembrerebbe, a questo punto, abbastanza chiaro il meccanismo fisiologico-cognitivo per cui si ha la conoscenza: essa nasce dalla correlazione tra la circolazione degli spiriti e il flusso delle specie da essi veicolate, partendo dai sensi fino all'intelletto, al quale le specie presentano e rappresentano le cose. In realtà, affinché vi sia effettivamente l'elaborazione del pensiero, cioè delle forme più complesse di costruzione dei concetti, della loro composizione, valutazione ecc., è necessario sottolineare la non esclusività del rapporto spirito-specie, non quantificabile o comunque riducibile in maniera semplicistica alla mera associazione di “una” specie a “uno” spirito<sup>46</sup>. Al contrario, lo spirito, stimolato e messo in movimento nell'atto percettivo, è in grado di veicolare più specie assieme, quasi fossero un “pacchetto” di dati fenomenici che riguarda una gamma molto ampia e articolata di caratteristiche legate percettivamente all'oggetto esperito: «la gradazione, l'intensità, la figura, il luogo, la posizione, il movimento, l'attività, la distanza, le somiglianze e altre relazioni ancora, di cui gli oggetti sono costituiti»<sup>47</sup>. Le specie si «diffondono» e si «propagano» negli spiriti e, dal momento che non sono cose fisiche ma segni e rappresentazioni di esse, non vi è alcun motivo perché non possano essere veicolate assieme e contemporaneamente, così che lo spirito che «recepisce la specie del colore» di un oggetto percepito, ne recepisce «pure la specie del suono e del sapore così come le specie di tutte le altre caratteristiche della cosa rappresentata»; di conseguenza, le specie di quanto viene esperito dai sen-

45. Ivi, p. 69.

46. Ivi, pp. 67-68.

47. Ivi, p. 65.

si «non se ne stanno l'una in uno spirito vitale e l'altra in un altro spirito, ma invece esse se ne stanno tutte riunite in una sola zona, anzi collocate proprio in un medesimo punto, quasi a sovrastarsi l'un l'altra [*quasi altera alteri superincumbant*]»<sup>48</sup>. In particolare, vige una sorta di principio di affinità per cui le specie contigue si riferiscono ad aspetti che sono prossimi anche nella percezione dell'oggetto, oppure sono emesse a breve distanza temporale l'una dall'altra, pur nella simultaneità dell'atto percettivo; pertanto più specie riferentesi alla medesima cosa vengono raccolte assieme e trasportate come un unico "pacchetto" di informazioni.

Secondo la suggestiva ipotesi formulata da Fracastoro, le specie provenienti dalla stessa sorgente e impresse nello spirito che circola nei canali cognitivi vengono veicolate a gruppi nei canali nervosi e nelle membrane, come se fossero un unico segno dotato di molteplici riferimenti indirizzati alla stessa cosa. Per questo motivo la specie «è in un certo qual modo una, ma non unica»: «è da considerarsi una, in quanto una è sia la forma sia il soggetto di riferimento», ossia ogni specie riferisce solo una cosa alla volta, «ma è da considerarsi non unica, in quanto essa è un'immagine rappresentativa [*quatenus repraesentativa est et imago*] che, a seconda delle proprie modalità di rappresentazione, può trovarsi collegata ad altre [specie]», ovvero non è l'unica specie emessa dalla cosa, ma è parte di un sistema di riferimenti specifici che, pur rinviando a un unico soggetto, ne mostrano l'articolazione, in quanto gruppo di specie connesse tra loro<sup>49</sup>. Pertanto – rovesciando l'argomentazione – in quanto si considera la specie come «immagine della cosa rappresentata [*imago*]», non si può dire in senso assoluto che vi sia una sola specie di essa, «così come» – del resto – «non è una la cosa rappresentata», ma un complesso di aspetti differenti; tuttavia, ogni specie è pur sempre un riferimento univoco e dunque è «una in sé e per sé», sebbene «a seconda dell'esistenza che di volta in volta assume»<sup>50</sup>. Le *species*, in definitiva, «poiché sono immagini delle cose esterne [*imagines aliorum*]», si comportano «come immagini funzionali alla [loro] rappresentazione [*ut imagines tantum et ut repraesentant*]»<sup>51</sup>, ovvero puntano direttamente a ciò da cui sono state prodotte e conservano questa esclusiva e specifica referenzialità all'interno di ogni processo cognitivo senza perderla mai; anzi, proprio perché nascono distintamente ma viaggiano assie-

48. Ivi, p. 67.

49. Ivi, p. 68.

50. Ivi, p. 68.

51. *Ibid.*

me, sono in grado di rappresentare – contestualmente all’organo cognitivo in cui si trovano di volta in volta – sia il singolo aspetto che ognuna di esse riferisce in quanto “una” specie, sia, rendendo conto di una delle tante “parti” (colore, dimensione, componenti specifiche ecc.) dell’unica cosa, la cosa intera dalla quale sono tutte emesse.

La particolare condizione delle specie, ossia di essere veicolate dallo spirito in gruppi omogenei per affinità e contiguità referenziale, fa sì che quanto viene rappresentato all’intelletto sia, di fatto, un’informazione complessa (perché è un complesso di informazioni), in grado di riferire la cosa da cui le specie si sono originate nella sua interezza, i singoli aspetti di essa e anche le relazioni tra questi specifici aspetti o con altri appartenenti ad altre cose ancora. Le specie, infatti, non viaggiano nello spirito come “pacchetti” distinti, ma appunto come un insieme omogeneo, quindi non solo portando con se i collegamenti interni (con le singole cose riferite dalle altre specie che viaggiano insieme), ma anche con le specie che derivano da stimolazioni successive o precedenti; in generale, tutte le volte che più specie – qualunque sia la loro origine temporale e la loro specifica provenienza – si trovano allo stesso tempo nello stesso luogo cognitivo «sovrapposte» esse, quasi dotate di una sorta di trasparenza semantica, riescono a rappresentare all’intelletto singolarmente e tutte assieme quello che riferiscono, dunque stimolano un atto conoscitivo altrettanto complesso e interrelato anche se, come si vedrà, secondo vari e differenti livelli di consapevolezza gnoseologica<sup>52</sup>.

Al di là degli specifici esiti cognitivi, ciò che è importante evidenziare adesso è che la specie, in quanto elemento alla base di tutti i processi conoscitivi, proprio per la sua intrinseca complessità (o relazionalità, a seconda del punto di vista dal quale la si vuole esaminare), è correlata a una doppia operazione delle facoltà, ovvero la divisione e la composizione, cioè la possibilità di esprimere un segno singolo oppure interrelato e, se invece si vuole leggere questo stesso aspetto dal punto di vista intellettuale, la capacità di interpretare un segno in senso univoco e, al tempo stesso, di collegarlo ad altri elementi prossimi o affini. È bene precisare, a questo proposito, il modo in cui tale correlazione tra modificazione fisica del cervello e attivi-

52. A questo proposito Fabio Seller, in *La fisiologia della conoscenza in Girolamo Fracastoro*, La Scuola di Pitagora, Napoli 2012, p. 52, definisce tale tipo di interconnessione, con una calzante metafora, «sinaptica». Sul rapporto tra corpo e intelletto in Fracastoro si veda anche L. Liccioli, *Organi della conoscenza e operazioni della mente nel dialogo Turrius sive De intellectione*, in Pastore, Peruzzi (a cura di), *Girolamo Fracastoro. Fra medicina, filosofia e scienze*, cit., pp. 193-216.

tà dell'anima debba essere intesa: ai movimenti del corpo, degli spiriti nei nervi e della circolazione di essi nel cervello e nelle sue cavità corrisponde un moto intenzionale dell'anima. Anzi, proprio come accade, nella fisica aristotelica, in cui il moto delle sfere celesti si genera perché esse *tendono* verso il motore immobile e, in generale, ogni moto naturale è diretto verso un proprio fine specifico, così anche il movimento degli spiriti nei canali cognitivi tende a soddisfare le intenzioni e le aspirazioni dell'anima. Pertanto, quando le specie, con il loro presentarsi assieme *negli* spiriti, stimolano l'atto conoscitivo, in realtà ciò accade perché esse vengono rese semanticamente attive dall'anima stessa che si rivolge alle cose esterne cogliendo e selezionando intenzionalmente le specie che intende conoscere tra la massa di specie che la percezione continuamente introietta in maniera confusa e gnoseologicamente indistinta. «Per produrre l'attività conoscitiva [*intellectio*]», sottolinea infatti Fracastoro, «non basta la semplice presenza dei fantasmi [*praesentia specierum*], ma sono richieste anche applicazione e intenzionalità da parte dell'anima»<sup>53</sup>; queste «applicazione» e «intenzionalità» dell'anima indicano la tensione dell'anima che si rivolge a quanto è percepito dai sensi e mette in movimento le parti cognitive del corpo:

ciò che chiamiamo movimento dell'anima altro non è che la sua semplice applicazione intenzionale a qualcosa da raggiungere; in secondo luogo, non è l'anima che si muove, ma sono i suoi strumenti a muoversi, dopo che hanno recepito il fantasma [*species*] del bene da rappresentare<sup>54</sup>.

Gli «strumenti» dell'anima che, in risposta alla sua intenzionalità, vengono messi in movimento sono «gli spiriti vitali, i nervi, i tessuti e tutte quelle parti che si attivano mentre l'anima è in stato di tensione»<sup>55</sup>, e tale «tensione», altro non è, primariamente, che l'aspirazione dell'anima stessa al proprio bene (o il rifuggire dal male) che si traduce o in piacere e gioia, oppure in senso di «inappagamento» e sofferenza, stimolando di conseguenza le parti stesse del corpo attraverso la circolazione o l'inibizione degli spiriti e degli umori. Quando l'anima aspira a un qualche bene, essa pone l'attenzione alle specie percepite dalla realtà e i canali dei nervi, se soddisfatti dall'atto percettivo, si aprono per impulso del calore vitale, gli spiriti si moltiplicano e con loro le specie di quanto percepito; al contrario, nel momento in cui l'anima si distoglie da qualcosa, avviene il processo fisiologico contrario di

53. Fracastoro, *Della Torre ovvero l'intellezione*, cit., p. 72.

54. *Ivi*, p. 73.

55. *Ibid.*

chiusura e costrizione che inibisce i movimenti degli spiriti. Dunque, l'attenzione/intenzione dell'anima produce una tensione o distensione negli strumenti che essa ha a disposizione e ne innesca, accelera o spegne i movimenti, i quali contribuiscono a generare i processi di acquisizione, trasporto e selezione delle specie, con il fine di presentarle all'anima. La correlazione tra movimenti fisiologici e pensiero consiste dunque nell'attivazione di una tensione dell'anima verso il proprio bene che si traduce in un finalismo fisico del corpo stesso verso la soddisfazione delle aspirazioni dell'anima stessa. Nello specifico, tuttavia, questa relazione anima-corpo, che vede il corpo essere lo strumento primario per il soddisfacimento del bene morale (dell'anima), si traduce, di fronte alla specie che è "una ma non unica", in un atteggiamento che è al tempo stesso cognitivo e gnoseologico: cognitivo, poiché si attua come applicazione intenzionale dell'anima alla specie, alle sue relazioni e al suo complesso, oppure, al contrario, come "distoglimento" di questa stessa attenzione dal complesso, dalle relazioni e, infine, dal singolo riferimento; nei fatti, dal punto di vista dell'interpretazione dei significati delle specie, si realizza come composizione e divisione di esse e quindi comprensione dei molteplici aspetti tra loro interrelati.

Da un punto di vista gnoseologico la *compositio* e la *divisio* sono dunque le forme elementari di ogni atto del pensiero: «si chiama suddividere, quando l'anima recepisce dei dati [*quaedam recipit*] come diversi fra loro. Si chiama invece comporre quando l'anima recepisce dei dati [*quaedam recipit*] come uniti e congiunti fra loro»<sup>56</sup>. Tali atti, come si è detto, sono in realtà riconducibili a un solo atteggiamento che porta in sé la polarità dell'applicazione o della dis-applicazione dell'anima rispetto alle specie, alle loro relazioni e alla loro complessità, e che vede come risposta corporea il movimento correlato delle specie selezionate o respinte e quindi l'afflusso (o l'esclusione) di altre informazioni: in sintesi, questo doppio modo di intendere l'atto più semplice nella correlazione mente/corpo, consiste nell'affermazione e nella negazione. Affermare e negare, infatti, non esprimono l'esistenza o la non esistenza di qualcosa, quanto piuttosto la congiunzione o la disgiunzione tra gli oggetti cognitivi che la rappresentano, in ultimo tra l'anima e l'oggetto stesso: l'affermazione indica «la maniera in cui l'anima concepisce qualcosa come congiunto a qualcos'altro, cioè come si trattasse di un tutto uno»; al contrario, la negazione esprime «la maniera in cui l'anima concepisce alcune cose come differenti fra loro»<sup>57</sup>. L'esistenza e la non esistenza delle cose

56. Ivi, p. 75.

57. *Ibid.*

sono pertanto atti di interpretazione che derivano dall'affermazione e dalla negazione che, a loro volta, sono forme cognitive primitive, logiche e fisiologiche al tempo stesso, poiché implicano il rivolgersi dell'anima alla realtà, l'applicarsi di essa ai contenuti dei propri strumenti e il rispondere di essi nel veicolare più prontamente le specie all'interno dei canali nervosi e delle membrane del cervello. In particolare, Fracastoro evidenzia che la negazione è ancora più primitiva dell'affermazione, la precede logicamente e materialmente, poiché nell'affermare qualcosa è implicita la sua distinzione rispetto a ogni altra cosa; inoltre nella congiunzione è implicata la disgiunzione, perché il primo atto dell'anima è sempre indirizzato alla singolarità e, *dopo*, alla sua relazione compositiva, così come la specie può considerarsi "distinta", cioè «una», ossia univoca, perché punta e riferisce le cose nei loro aspetti singolari e nei vari punti della possibile rete relazionale e, secondariamente, "congiunta", ossia «non unica», perché contribuisce a rappresentare la cosa come un complesso informativo in virtù delle relazioni che rappresenta in connessione con le altre specie assieme alle quali è «sovrapposta»<sup>58</sup>.

Tutto il processo conoscitivo, scandito nelle sue singole funzioni, si basa dunque su questi primi e fondamentali aspetti che sono, come si è visto, sia fisiologici sia gnoseologici o, in un altro modo, traducono gnoseologicamente la particolare fisiologia degli spiriti e delle specie prospettata da Fracastoro e innescata dal desiderio intenzionale dell'anima: la composizione e la divisione applicate in ogni stadio del processo conoscitivo, di fatto, sono espressione della particolare natura delle specie, a sua volta conseguenza del peculiare modo che gli spiriti hanno di veicolarle nell'apparato cognitivo. Specularmente, la tensione motoria delle parti cognitive del corpo, degli «strumenti dell'anima», risponde a un finalismo intrinseco volto a soddisfare la ricerca del bene morale dell'anima stessa che «tira» a sé tutto il corpo nel momento in cui si «protende» intenzionalmente verso la materialità, recuperando un paradigma etico-gnoseologico di tipo platonico e neoplatonico – sviluppato esplicitamente nell'ultimo dialogo della trilogia, il *Fracastorius sive De anima* –, ma inserendolo, nel contesto del *Turrius*, in uno schema di carattere principalmente fisico e medico, derivato dal funzionalismo<sup>59</sup> della psicologia aristotelica e della sua lunga tradizione interpretativa.

58. *Ibid.*

59. Il particolare rapporto tra l'anima e le funzioni vitali e psichiche nella teoria dell'anima di Aristotele è stato al centro di ampie discussioni anche nell'ambito delle teorie funzionaliste contemporanee; cfr. E. Runggaldier, *L'anima aristotelica e il funzionalismo contemporaneo*, in "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", 97, 2, aprile-giugno 2005, pp. 243-62; R. Salis, *L'unità psico-fisica in Aristotele e i suoi sviluppi nell'ambito del*

La stringente correlazione tra l'attività dell'anima e la risposta del corpo, nei processi conoscitivi, si fonda sulle particolari caratteristiche della specie, il principale strumento di mediazione tra organi cerebrali e pensiero. Il suo essere peculiare consiste nella univocità e al contempo pluralità della sua forza referenziale, perché essa è il segno rappresentante un riferimento univoco (una singola "cosa"), ma – nel trasmettersi e presentarsi alla mente in congiunzione (sovrapposizione) con altre specie – riesce anche a mostrare il suo legame con altri segni e quindi a funzionare come un segno di livello più complesso, che manifesta il contemporaneo convergere di più specie verso un'unica cosa, nella sua interezza e complessità. Ancora più precisamente, quei riferimenti distinti espressi dal "pacchetto" di specie assieme perduranti nello stesso "punto" spirituale rappresentano un oggetto conoscitivo unico e lo configurano secondo la sua articolazione interna e le molte caratteristiche qualitative che esso esprime. Non è, del resto, la specie – osserva Fracastoro – a possedere le qualità specifiche della cosa, ad avere una certa dimensione («di uno o due piedi») o una certa forma («quadrata o tonda»), ma è appunto nel riferire uno a uno i singoli aspetti della cosa che essa – assieme alle altre a cui è sovrapposta – riesce a caratterizzare conoscitivamente un oggetto secondo le complesse proprietà che gli sono primariamente inerenti<sup>60</sup>.

L'atteggiamento dell'anima che permette alle specie di esprimersi secondo questo doppio registro consiste nel suo duplice attivarsi rispetto alla loro presenza: nel momento in cui "divide" (o «nega»), essa distoglie la propria attenzione da ogni riferimento relazionale della specie con le altre, per concentrarsi *solo* sul dato immediatamente e univocamente rappresentato dalla specie stessa; quando, al contrario, si rivolge al "pacchetto" di specie nel suo insieme (compone, «afferma»), quasi osservandole in controluce nella loro compresente stratificazione, allora coglie la convergenza dei riferimenti, ne vede l'unità e dunque conosce la cosa nella sua complessità compositiva. Ciò non avviene, sempre e costantemente, in maniera uniforme e a ogni grado del processo conoscitivo, ma è subordinato alla condizione, qualità e quantità delle specie e degli spiriti che le veicolano. In alcune parti delle terminazioni dei nervi e delle mem-

*funzionalismo*, in G. L. Brena (a cura di), *Neuroscienze e libertà*, CLEUP, Padova 2009, pp. 197-206; B. Botter, *È possibile una filosofia della mente in Aristotele?*, in "Philosophos - Revista de Filosofia", 15, 1, 2010, pp. 49-86; P. Amato, *Aristotele, De anima, II 5 - Due interpretazioni: Sorabji e Burnyeat*, in "Consecutio temporum. Rivista critica della post-modernità", 10, 2016, pp. 47-57.

60. Cfr. Fracastoro, *Della Torre ovvero l'intellezione*, cit., p. 68.

brane, nelle cavità cerebrali in cui l'anima conosce, le specie, infatti, possono trovarsi a essere meno sovrapposte e più distinte, dunque offrono all'anima maggiore possibilità di attivarsi in senso disgiuntivo; al contrario, quando esse sono particolarmente unite e assemblate, perché lo spirito è anche più denso, allora si innescano valutazioni di tipo conoscitivo che tendono maggiormente ad evidenziare l'aspetto compositivo. Di fatto, e questo è un punto fermo della teoria gnoseologica fracastoriana, se si guarda alla conoscenza come a un processo graduale e progressivo di astrazione dell'idea/forma dal dato percettivo, allora si può scorgere come Fracastoro definisca l'insieme degli atti cognitivi, e poi anche logici, come un alternarsi, reiterarsi e incrementarsi di singoli atti di divisione e composizione via via sempre più ampi, cioè applicati a un maggiore e crescente numero di specie: questa scansione è talmente precisa e meccanica (prima si distingue, *poi* si compone) che il medico veronese arriva perfino a ipotizzare una nuova funzione cognitiva (la *subnotio*), per mantenere in perfetta simmetria tale schema.

A fronte di un unico attore che produce la conoscenza, formula giudizi e pensieri complessi, che Fracastoro identifica, aristotelicamente, con l'intelletto agente<sup>61</sup>, ma poi definisce – in termini più prossimi al neoplatonismo rinascimentale – anima, intesa come il principio centrale della vita, del sentire e del pensare, la conoscenza passa comunque attraverso il vaglio delle funzioni cognitive legate alle attività dei sensi esterni e interni. La prima di esse, che riceve passivamente le specie emesse dagli oggetti e trasportate attraverso il “diafano” – il generico e complesso materiale frapposto tra i corpi solidi, caratterizzato da una rarefazione di tipo aereo e, soprattutto, dalla trasparenza – è costituita dall'insieme dei sensi. Questi raccolgono le singole specie delle cose, secondo le cinque varie modalità, ma non offrono alcun spunto di carattere conoscitivo vero e proprio: i sensi si limitano a catturare le specie sulla base della loro particolare caratteristica sensibile; il primo grado vero e proprio del conoscere, sebbene sia ancora strettamente vincolato alla percezione, avviene invece in relazione al “senso comune”. Nella tradizione delle interpretazioni antiche, tardo-antiche e medievali del *De anima* aristotelico, il senso comune si afferma come oggettivazione dell'atto di percezione

61. Per una efficace lettura introduttiva, cfr. R. Giusti, *La dottrina aristotelica dell'intelletto. Una rilettura*, in “Studi Urbinati”, 72, 2002, pp. 139-62, e, soprattutto, E. Berti, *L'intelletto attivo: una modesta proposta*, in Id., *Nuovi studi aristotelici*, 5: *Dialettica, fisica, antropologia, metafisica*, Editrice Morcelliana, Padova 2020, pp. 191-203.

degli elementi sensibili comuni a tutte le cose, come il luogo, la dimensione, il movimento ecc.<sup>62</sup> Per Fracastoro, conformemente a questa *traditio*, tale funzione

è denominata senso, poiché essa è a tal punto intimamente congiunta coi sensi e agisce in contemporanea a essi, che gli stessi sensi pare non possano svolgere il proprio compito senza che questa facoltà comune non l'abbia prima permesso. È anche denominata comune, perché funge da arbitro su tutti i sensi<sup>63</sup>.

Il senso comune è una sorta di estensione della percezione, ma è anche il primo grado della conoscenza: per certi versi è il limite corporeo inferiore fino al quale discende l'atto intenzionale e conoscitivo dell'anima, in quel processo secondo cui l'anima stessa, nel tendere al proprio bene, incita il movimento degli organi cognitivi del corpo che dunque si muovono per essa e *verso* di essa. La conoscenza fornita o raccolta dal senso comune verte dunque intorno a quanto percepito dai «dati sensibili riferiti a cose singolari»<sup>64</sup>, ma li raccoglie tra loro, anche in virtù delle loro caratteristiche comuni: se, dunque, i sensi supportano l'esperienza della singolarità (distinguendo, cioè disgiungendo) il senso comune offre invece un primo grado di conoscenza compositiva in quanto riguarda la “cosa” percepita dai sensi nella sua totalità (cioè nella molteplicità sensoriale, località, movimento o quiete ecc.), pur rimanendo un oggetto cognitivo specifico. A questa fa immediatamente seguito quella funzione che Fracastoro definisce con il neologismo *subnotio*, un'operazione di genere, questa volta, disgiuntivo: «per subnozione io intendo quel genere di conoscenza [*cognitio*] che sussiste quando, insieme a un concetto che si è formato di una certa cosa, si presentano anche altri concetti in una sorta di ordine confuso. A questi si indirizza l'attività dell'anima, la quale li ispeziona uno per uno»<sup>65</sup>. Non si tratta però, come il medico veronese si prodiga a sottolineare subito dopo questa definizione, di un'attività conoscitiva di carattere complesso o superiore, ossia non è «comparazione di elementi», né «un'attività razionale – in cui si decreta della verità o della falsità di qualcosa», ma «di una semplice rappresentazione di un dato sensibile dopo l'altro»<sup>66</sup>. È

62. Aristotele, *De anima*, III, 1, 424b, 22-425b, 10, trad. it. G. Movia, *L'anima*, Loffredo Editore, Napoli 1991, pp. 171-3.

63. Fracastoro, *Della Torre ovvero l'intellezione*, cit., p. 65.

64. Ivi, p. 66.

65. Ivi, p. 70.

66. *Ibid.*

un po', seguendo l'esempio proposto da Fracastoro stesso, come quando si guarda una foresta: è un insieme complesso di elementi ed è quasi impossibile, proprio perché sono agglomerati, vedere l'insieme e, contemporaneamente, non percepire i singoli alberi che lo formano<sup>67</sup>: ugualmente l'anima, quando si attiva la funzione della *submotio*, di fronte all'insieme composto formato dalle specie raccolte dal senso comune ne coglie le singole componenti, ma non – tornando quindi indietro rispetto al processo conoscitivo – viste come singoli atti percettivi, ma come elementi di un contesto semantico che, tuttavia, non ha ancora pienamente acquistato quel significato; le *submotiones* indicano i semplici punti di un disegno (concettuale) che è ancora tutto da tracciare, anzi, che viene definito proprio anche grazie a loro. L'anima, infatti, di fronte alla massa confusa dei dati percettivi unificati nel senso comune, dopo il primo e iniziale senso di appagamento provocato dall'aver riunito i singoli atti della percezione, prova un senso di insoddisfazione, perché ancora non coglie chiaramente e distintamente ciò che ha raccolto, torna dunque a disgiungere, a negare quella unità non pienamente definita, per concentrarsi sulle sue singole parti e metterle meglio a fuoco<sup>68</sup>; così facendo queste acquistano un rinnovato valore conoscitivo, cioè eccitano l'anima a una nuova tensione verso la soddisfazione ed essa torna dunque a comporre: il movimento prosegue quindi ricorsivamente, fino a che l'anima non è completamente appagata, raggiungendo, appunto, una conoscenza (*intellectio*) il più completa possibile.

Capire questo processo è, pertanto, fondamentale, perché non solo spiega lo stretto rapporto che Fracastoro stabilisce tra la dimensione fisica e quella spirituale (in senso immateriale), ma serve a definire – se colto in una prospettiva più ampia – il filo conduttore del suo ragionamento intorno a tutta la conoscenza: nei primi passi della percezione (esterna e interna) l'anima raccoglie, compone e poi di nuovo suddivide i dati esperiti dai sensi; nel far ciò, attraverso questo processo reiterato intorno alle specie, si rafforza il valore semantico di quanto rappresentato, perché, di fatto, si stratificano sempre di più le specie chiamate in causa, esaminate ed elaborate. Nel continuo passaggio intenzionale dal particolare al comune e poi, di nuovo, a una nuova percezione del singolo nella sua relazione con altri elementi secondo un ordine più complesso, la rappresentazione si raffina in direzione di un concetto via via universale, ossia nel quale l'aspetto compositivo è maggiormente dominante, ma converge, al contempo, con

67. Ivi, pp. 71-2.

68. Ivi, p. 73.

l'individuazione di un solo oggetto, cioè l'idea unificante: ciò avviene con l'aumentare delle specie raccolte assieme negli spiriti che confluiscono con sempre maggiore intensità nelle membrane cerebrali e in virtù della stimolazione prodotta dall'anima che si attiva e riattiva ricorsivamente intorno al materiale cognitivo. È così, dunque, che – nel caso della *subnotio* – l'anima «in un primo momento, conosce questo tutto, in cui le differenti unità si offrono [percettivamente]», in modo congiunto e comune; ma tale percezione è ancora «una conoscenza confusa e come miope»; «a questo punto l'anima è stimolata verso i singoli elementi, prima verso l'uno, poi verso l'altro e quindi verso un altro elemento ancora», mentre «a offrirsi per primi sono quegli elementi maggiormente attivi, capaci cioè di toccare più fortemente l'anima»<sup>69</sup>.

Il circolo della correlazione corpo-mente è qui ben esplicitato: l'anima che tende insoddisfatta alla massa confusa delle specie, convogliata nel senso comune, spinta dal desiderio di appagare la sua sete conoscitiva, comincia a vagliare le specie singolarmente, una a una: dopo questa prima azione disgiuntiva, ciò che era unito confusamente acquista maggior senso, perché, col sopraggiungere di altre specie per l'allargarsi dei canali nervosi in seguito all'attenzione e soddisfazione dell'anima, alcune acquistano una forza rappresentativa maggiore di altre, quasi emergessero sulla superficie stratificata delle specie che si sono ulteriormente accumulate negli spiriti. Non si tratta, dunque, solo di un movimento innescato dall'anima, ma della risposta sincrona che il corpo offre al desiderio intenzionale dell'anima, come se all'aspirazione prodotta dal desiderio insoddisfatto di essa corrispondesse un'effettiva spinta e tensione dello spirito e degli organi cerebrali verso l'alto. Fisiologicamente tale movimento corrisponde a una contrazione (disgiunzione) e a una distensione (composizione) dei nervi e delle membrane e, conseguentemente, a un maggiore o minore afflusso di spiriti e, in ultimo, di specie: laddove i nervi sono contratti, la quantità/densità delle specie si affievolisce e quindi l'anima le coglie singolarmente; al contrario, quando le specie sono molte e sovrapposte, l'anima tende a vederle come se fossero un'unica rappresentazione. Inoltre le specie sono tutte e sempre «presenti al cospetto dell'anima», raccolte e collocate – come si è visto – «in un solo punto» dell'organo e veicolate dallo spirito, tuttavia «non hanno tutte l'identica facoltà di creare movimento, ma [alcune] provocano l'azione più velocemente e più potentemente di altre», se «sono

69. Ivi, p. 71.

più predisposte a stimolare»<sup>70</sup>. È bene precisare che, relativamente ai primi gradi del processo conoscitivo che si stanno ora esaminando (sensi, senso comune e *subnotio*), questo meccanismo di stimolo (dell'anima) e risposta (del corpo), avviene contestualmente alla percezione, non in momenti distinti: la sequenza è soprattutto cognitiva, non temporale, poiché nello stesso istante in cui si genera il flusso percettivo le specie acquisite una a una e distintamente a partire dai singoli sensi appaiono all'anima confusamente raccolte nel senso comune, ed è qui che immediatamente si applica, prima le congiunge e poi le disgiunge in virtù della loro maggiore intensità, della maggiore forza con cui si sono impresse negli spiriti ed emergono rispetto alle altre.

Si è ormai compreso che Fracastoro descrive il processo di astrazione del concetto dalla cosa percepita come una sorta di moderno algoritmo centrato sulla reiterata e ricorsiva operazione/azione dell'anima di negazione (disgiunzione) e affermazione (composizione) delle *species*, ossia dei loro riferimenti. A questa è correlata – come una sorta di risposta – la fisiologica contrazione o espansione dei canali nervosi che consentono un più concentrato e maggiore afflusso negli organi cognitivi degli spiriti e delle specie da essi veicolate. Di conseguenza, il passo ulteriore dopo la *subnotio*, che distingue i riferimenti addotti dalle specie uno di seguito all'altro, non può che essere di carattere compositivo:

Dopo che sono state formulate le prime subnozioni, grazie alle quali, operando molte più distinzioni, ci è possibile conoscere più cose – cioè cose che finivano con lo sfuggirci, nell'insieme in cui venivano apprese in un primo momento – l'anima inizia ora a operare delle comparazioni e, quindi, a produrre negazioni e affermazioni confrontando l'una cosa con l'altra<sup>71</sup>.

Questa particolare attività viene definita dal medico veronese “contare”, «perché il numero altro non è se non l'assunzione di più elementi che si incontrano in un insieme e che, sulla base di quest'ultimo, vanno misurati»<sup>72</sup>; il numerare, infatti, non è altro che la ricollocazione dei singoli atti di *subnotio* nel contesto più ampio e comune dell'insieme di essi, dunque una volta distinti nella loro singolarità, adesso vengono compresi nel loro insieme di riferimenti comuni che è l'oggetto o il senso o – si vedrà – il significato a cui tutti, distintamente, puntano assieme. Questa

70. Ivi, p. 72.

71. Ivi, p. 76.

72. Ivi, p. 77.

specifica funzione è compiuta da quella facoltà che Fracastoro definisce come immaginazione (*imaginatio*), «l'operazione» – appunto – «per cui, dopo che abbiamo appreso – grazie alle subnozioni – vari elementi come diversi e distinti fra loro», li possiamo ora riconsiderare come «se fossero congiunti in un tutto unitario»<sup>73</sup>. Si tratta, ancora più nel dettaglio, di una «operazione di raccolta di molti elementi considerati come distinti, un'operazione di confronto di essi con l'insieme in cui si trovano congiunti e di verifica, quindi, del modo in cui ogni singolo elemento si rapporta a un altro»<sup>74</sup>. In pratica, come si è detto prima, l'anima-mente dopo aver individuato nel “pacchetto” sensoriale delle specie – disgiungendole in *subnoctiones* – una molteplicità di riferimenti, ora li analizza e li raccoglie in base alla loro affinità referenziale, nel momento in cui «è possibile trovare più elementi uniti sulla base del luogo o della posizione o della forma o della figura o dell'azione o dell'ordine o della somiglianza oppure laddove accada che gli elementi si riuniscano sulla base di qualche altro criterio ancora»<sup>75</sup>.

La particolare attitudine cognitiva appena descritta è caratteristica in modo peculiare – secondo il *modus operandi* del medico veronese che correla fenomeni mentali con disposizioni fisiologiche – dei matematici, dei pittori e degli architetti, che sanno ricomporre immediatamente nell'insieme le semplici parti che hanno colto e analizzato, ma, in realtà, è una funzione propria del pensare di tutti che, nella tradizione degli studi filosofici, è sempre stata accreditata alla fantasia. Fracastoro si impegna qua nel definire specificatamente le funzioni dello spazio fantastico, considerando quest'ultimo come l'organo corporeo costituito dalla prima e frontale cavità cerebrale, nella quale avvengono le operazioni del senso comune, della subnozione e dell'immaginazione. Tra queste è compresa anche la successiva (all'immaginazione) ri-definizione di quanto raccolto attraverso l'enumerazione, funzione che Fracastoro imputa alla *cogitativa*, la «ratio particularis, collativa intentionum individualium» – secondo la nota definizione tomista<sup>76</sup> – della quale, tuttavia, viene sottolineata, per tenere fede allo schema che ha stabilito, soprattutto la funzione disgiuntiva rispetto a quella compositiva<sup>77</sup>. La forza plastica della fantasia di fatto è considerata,

73. *Ibid.*

74. *Ibid.*

75. *Ibid.*

76. Cfr. Tommaso d'Aquino, *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, IV-V, *Pars prima Summae theologiae*, Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, Roma 1888-89, I, q. 81 a. 3 co.

77. Cfr. Fracastoro, *Della Torre ovvero l'intellezione*, cit., p. 78.

nella gnoseologia fracastoriana, come un'unica facoltà, è cioè identificata con un complesso di funzioni che coinvolgono le *species* e che mirano tutte a porre in correlazione il corpo, nell'apertura e contrazione degli organi, con l'anima, nel suo atteggiamento primario di applicazione/distoglimento e negli atti più elementari del pensiero, ossia negazione e affermazione (considerate anche come disgiunzione e composizione dei riferimenti "significati" dalle specie). A questa facoltà, tuttavia, competono anche le funzioni attribuite alla memoria e alla reminiscenza che fisicamente si compiono nella parte posteriore del cervello, cioè nella terza cavità o ventricolo. Anche queste due operazioni, in sintesi, riproducono il medesimo schema, laddove la memoria è conservazione di singole specie e la reminiscenza è invece la raccolta e ricomposizione in sequenza di più specie conservate in memoria. Memorizzare e ricordare, perciò, non sono atti distinti e separati dalle altre funzioni che avvengono nella parte frontale del cervello ma, secondo il quadro "olistico" e organico che Fracastoro sta cercando di delineare, avvengono simultaneamente a queste o, per lo meno, nell'immediatezza del passaggio delle specie da uno spirito all'altro, in un movimento costante di attività mentali (cioè dell'anima) che continuamente si applica o distoglie da tutte le specie presenti nelle membrane cerebrali (nella parte frontale, centrale e posteriore) per analizzarne e vagliarne i riferimenti sia singolarmente che complessivamente, in un crescendo di forza sintetica che va, per l'appunto, in direzione di una sempre maggiore astrazione concettuale<sup>78</sup>. Ed è questa tensione finalistica interna a tutto il conoscere che garantisce, in concreto, anche la maggiore o minore conservazione delle specie nella memoria e una loro più efficace "ricordabilità": la specie, infatti, «diventa più potente grazie all'insieme degli elementi che le sono congiunti e che la contraddistinguono», dato che essa «viene conservata insieme a tutte le sue qualità e agli elementi che le fanno da contorno», ossia, fisicamente, la specie conservata in memoria, grazie alla forza retentiva di spiriti particolarmente "addensati" e concentrati – per effetto degli umori corporei – permane congiunta, cioè sovrapposta, contigua o prossima, ad altre specie di senso o valore affine e assieme alle quali è stata "processata" in precedenza; pertanto la specie «che è congiunta a un maggior numero di elementi è la più adatta a stimolare intelletto e memoria e, prima di tutto, a essere conservata»<sup>79</sup>.

78. Ivi, pp. 78-81.

79. Ivi, p. 85.

La chiave di volta di tutta la fisiologia della conoscenza fracastoriana – e che vale, come si è appena visto, anche nel caso della memoria – è dunque l'ipotesi che la specie sia un oggetto semantico univoco, per quello che riferisce specificatamente, ma non unico, cioè non viene vagliata isolatamente rispetto alle altre specie che le sono fisicamente prossime e semanticamente affini, le quali finiscono per indirizzare tutte assieme verso l'oggetto nella sua complessità e, per di più, nel suo contesto spaziale e temporale. La specie, pertanto, non è un dato informativo statico, una mera immagine rappresentativa, ma un segno cognitivo che, continuamente, si offre all'anima assieme ad altri segni e secondo molteplici prospettive di lettura, in una dinamica che non è mai passiva acquisizione del dato, ma costante elaborazione di significati particolari e complessivi in ripetuti atti di disgiunzione e composizione dell'attenzione selettiva dell'anima, la quale pone attenzione, appunto, sia ai riferimenti espressi da ogni singola specie, sia a quelli che essa e le altre più contigue inviano congiuntamente, puntando allo stesso oggetto, ovvero ad aspetti comuni della stessa cosa o, addirittura, ai medesimi aspetti di cose diverse. La specie è continuamente processata dall'anima e gli spiriti sono sollecitati da essa a trasportare, agglomerare, intensificare la quantità dei segni che le si offrono, nella ricorsività di operazioni di individuazione e composizione delle specie e dei loro riferimenti che, a ogni passaggio, diventano sempre più complessi, ricchi di rimandi, puntano cioè a sempre più cose e aspetti del reale percepito. Questa rete di segni – e, soprattutto, di riferimenti attivati verso il reale – permette all'anima, finalmente, di astrarre il concetto universale:

quando, ad esempio, si osserva la neve, le si trovano congiunti molti elementi – come abbiamo già osservato – che sono la bianchezza, la forma, il luogo, la posizione, e altri ancora. Da questo insieme di singolarità è impossibile desumere quell'universale, che l'anima dovrà assumere quale universale unico e assoluto, cioè che non viene preceduto da nient'altro. Per questo l'anima dovrà, di necessità, guardare al modello di qualche altro elemento singolare che sia simile a quello osservato: come, per esempio, il latte. Avendo dunque presenti la neve e il latte, l'anima desume una sorta di origine dell'universale della bianchezza. Infatti, una volta che si è appreso cosa sia la neve, non appena ci si trova in presenza del latte e dei suoi elementi congiunti, si attua immediatamente la memoria della neve e di ciò che le era congiunto<sup>80</sup>.

80. Ivi, p. 93.

Il lungo passo citato, in cui Fracastoro tenta di rendere conto del meccanismo di astrazione del concetto di «bianchezza»<sup>81</sup>, di fatto, mostra proprio come l'anima, continuamente insoddisfatta dal confronto rappresentativo con le specie, proceda nell'estendere la rete dei riferimenti che riesce a cogliere nelle singole specie e in quelle che sono contemporaneamente presenti – anche rievocate per affinità semantica dalla memoria – fino a che non riesce a comprenderle tutte in un'unica unità interpretativa che è, per l'appunto, il concetto universale. Quell'idea che si è così formata è l'esito del reiterato applicarsi dell'anima a ogni singolo elemento referenziale per congiungerlo con altri che gli sono immediatamente prossimi, guardando alla ingente quantità di specie presenti nelle membrane del cervello con un doppio atteggiamento disgiuntivo/compositivo che, a ogni ciclo, “impacchetta” una quantità di riferimenti semantici sempre più ampia e complessa, ma anche sempre più unificata proprio per gli elementi comuni e affini.

L'anima, dunque, percepisce e vede che il riferimento – ora della specie della neve, ora del latte e poi di altre ancora – è il medesimo pur nella singolarità di ognuno di essi (quindi lo disgiunge) e poi comprende che è uno solo e sempre lo stesso – cioè ha il medesimo significato – e conseguentemente compone il concetto universale: «il che avviene», per l'appunto, «perché l'anima conosce le due cose sia come due – ovvero come diverse l'una dall'altra – sia come un'unità – ovvero come simili fra loro»<sup>82</sup>. Quello che, di fatto, sperimenta l'anima è che, nel percepire con i sensi la neve, le si presentano molte specie di essa, tutte sovrapposte, che formano un “pacchetto” omogeneo di riferimenti, ma distinguibile nei suoi aspetti particolari. Tra questi, ovviamente, vi è anche il bianco della neve, vi è una “specie univoca” che incomincia a colpire maggiormente l'attenzione disgiuntiva e compositiva dell'anima, nel momento in cui una specie simile, cioè lo stesso tipo riferimento ma di un altro fenomeno esperito, si presenta all'anima. Quando la reiterazione di tale esperienza si intensifica, ossia accade altre e più volte, l'anima è in grado di riconoscere tutti quei tipi di riferimenti simili come un unico atto referenziale, seppure rivolto a “cose” diverse: ciò produce la consapevolezza da parte dell'intelletto di essere di fronte a specie distinte che, al contempo, sono una sola. L'anima, infatti, capisce, dun-

81. Cfr. Aristotele, *De interpretatione*, VII, 17a 39-18a 11, in Id., *Organon*, trad. it. a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 2003, pp. 62-4. Sull'astrazione degli universali in Aristotele e la formulazione dell'esempio della bianchezza tratto dal commento alla *Metaphysica* VII,1 da parte di Alessandro di Afrodisia, cfr. R. Rossi, *Aristotele: l'arte di vivere. Fondamenti e pratica dell'etica aristotelica come via alla felicità*, FrancoAngeli, Milano 2018, pp. 191-3.

82. Fracastoro, *Della Torre ovvero l'intellezione*, cit., p. 93.

que elabora, che è sempre lo stesso tipo di specie che è presente in gruppi di specie diversi, la riconosce come unica specie, anche se, per l'appunto, non più univoca, ma applicabile a molti: «alla fine», conclude Fracastoro, la specie «della bianchezza rappresenta sì una certa qualità che si trova in cose differenti, ma rappresenta anche sé stessa indipendentemente dalle cose in cui si trova»; questo, finalmente, è «ciò che definiamo universale, che è unico in sé e per sé, indipendentemente dal fatto che esso si trovi presente in alcune parti delle cose»<sup>83</sup>.

Certamente la ricostruzione compiuta da Fracastoro del processo di astrazione dei concetti universali può sembrare macchinosa e difficile da comprendere nella sua ossessiva serialità, un algoritmo sotteso tra corpo e mente, tra i quali, come termine di mediazione ineludibile, è posta la specie, la cui natura è sostanzialmente ambigua, poiché è qualcosa di immateriale (in quanto segno rappresentativo del reale) vincolato a qualcosa di materiale, lo spirito corporeo che, tra l'altro, risponde alle sollecitazioni dell'anima quando questa si applica alle specie: quindi, non solo lo spirito le veicola, ma patisce anche delle alterazioni in relazione alle specie nel momento in cui l'anima si concentra su di esse o se ne distoglie. Il medico veronese è consapevole, del resto, che sta proponendo una teoria della conoscenza in cui la correlazione tra fisiologia e pensiero è strettissima e, per questo, riflette anche sullo statuto dell'intelletto, analisi di cui ci si occuperà a breve. Quello che, però, è chiaro e centrale nella riflessione fracastoriana è che la specie è di un tipo solo, indipendentemente da quello che riferisce e come, né dunque intellegibile né fantastica, ma un unico e strumentale segno che, nei diversi momenti in cui l'anima si applica a esso, può riferire aspetti più sensibili – come il bianco della cosa – o più concettuali, quando ad esempio, il bianco non indica più la singola cosa, ma agisce come riferimento per tutte le cose bianche e poi tutti gli aspetti bianchi delle cose e, infine, per il bianco riferito in molte cose diverse. «Nei sensi», puntualizza Fracastoro, la specie «si trova in stato indistinto e confuso, poiché è aggregata ad altri elementi congiunti. Nell'intelletto, invece, essa si trova separata e distinta dagli altri elementi, e quindi è resa universale»; «è resa universale», ribadisce ancora, «non dall'essenza che essa assume in quanto è la qualità di un oggetto – perché in tal caso essa è particolare», ma dal fatto «che è un'immagine atta a rappresentare (*quatenus imago est et repraesentat*)»<sup>84</sup>, espressione, quest'ultima, che definiva proprio il par-

83. Ivi, p. 94.

84. Ivi, p. 95.

ticolare e duplice modo di essere della specie una, ma non unica<sup>85</sup>. Questo particolare statuto della specie è, veramente, il nesso fondamentale tra la naturale propensione dell'anima ad applicarsi o a distogliersi dalle specie e l'altrettanto fisiologica risposta degli spiriti corporei a contrarsi o a distendersi per favorire e concentrare la circolazione e l'afflusso delle specie nelle membrane cerebrali.

Nel momento semanticamente più efficace dell'elaborazione delle specie, l'anima coglie, nel molteplice stratificarsi e riferirsi di esse, il loro valore universale: la specie che rappresenta il bianco della neve mostra un riferimento simile a quella del bianco del latte e dall'accostamento delle due, seppure colte nella loro univocità referenziale, l'anima compone un'unica specie, cioè ne coglie la potenziale sovrapponibilità semantica (si riferiscono allo stesso aspetto di due cose diverse) e di fatto le tratta come se fossero una sola, una specie che è in realtà la sovrapposizione di due o più specie identiche, quasi che, come fogli traslucidi riportanti il medesimo e flebile disegno, una volta messi uno sopra l'altro, il disegno appaia più intenso, più nitida e marcata la traccia. Questo fondamentale passaggio avviene per il reiterarsi ricorsivo dello stesso atteggiamento da parte dell'anima che non produce un nuovo segno, ma interpreta in maniera sempre più complessa e unificata le specie che sono state prodotte dall'esperienza sensibile e raccogliendole assieme in un numero sempre crescente e sovrapponendole in base alla loro forza impressiva e rappresentativa. Se, dunque, ci si «chiedesse quali, fra gli universali, vengono desunti [*extrahuntur*] per primi – se prima quelli meno generali, oppure quelli più generali – allora sarà opportuno rispondere che, escludendo poche eccezioni, vengono sempre desunti per primi gli universali meno generali»<sup>86</sup>. Infatti, di fronte alla composizione delle specie, l'anima si concentra su quelle che sono immediatamente più simili tra loro, quelle cioè che, in virtù della loro spontanea sovrapposizione, risultano identiche, guardando a loro come a un segno più forte, dunque unitario. In virtù della forza cognitiva espressa da questa sovrapposizione si genera il primo universale, ma l'efficacia rappresentativa di un "pacchetto" di specie si accresce a mano a mano che esse si presentano connesse (cioè sovrapposte negli spiriti) ad altre ancora: «non appena sono stati approntati uno, due, tre universali, gli altri si desumono [*extrahamus*] con una facilità tale, che siamo in grado anche di

85. Cfr. *supra*, p. 82.

86. Fracastoro, *Della Torre ovvero l'intellezione*, cit., p. 96.

ricavare un universale da un solo elemento particolare. È in tal modo che, in breve, l'anima si riempie di universali»<sup>87</sup>.

Risulta dunque importante, in questa fase dell'analisi di Fracastoro, determinare la natura dei concetti, poiché, come si è visto, egli non ammette che vi siano diverse tipologie di specie per le varie funzioni cognitive, ma un solo tipo di specie per tutte, la quale viene elaborata diversamente solo per il semplice fatto che la sua forza rappresentativa si modifica nel momento in cui si presenta assieme alle altre. Questo processo ha un fondamento cognitivo che è essenzialmente fisiologico e l'astrazione compiuta dall'anima avviene per il ripetersi e il ritornare di essa sulle specie, "trapassando" con il suo sguardo applicativo l'univocità del riferimento di ognuna e raccogliendole in schemi informativi sempre più ampi diretti dall'affinità dei loro riferimenti. Ciò implica che, di fatto, ogni contenuto mentale sia sempre ed esclusivamente vincolato alle specie, che le idee siano "modi" sempre diversi, più complessi o logicamente più ampi, di interpretare le specie, di raccoglierle per sensi e significati. Del resto, quando l'anima processa le specie e ne estrae significati di carattere universale, non fa altro che applicarsi a un numero sempre più grande di esse – confluite nelle membrane del cervello dove ha sede la funzione intellettiva – cogliendone gli schemi referenziali sulla base del fatto che alcune risultano sovrapposte e del tutto simili, le appaiono come una sola specie: più sono, più sono simili o più intrecciati i loro riferimenti e più forti sono il senso e i significati elaborati dall'anima.

Il concetto astratto, sottolinea Fracastoro in polemica con le teorie gnoseologiche del proprio tempo, non deriva dunque dalla formazione di specie da parte dell'intelletto, dal momento che esso non effettua «alcuna innovazione sul fantasma [cioè la specie fantastica]»<sup>88</sup> e nemmeno ne muta la natura, da sensibile a fantastica o a intellegibile; il concetto nasce dalla somma delle rappresentazioni particolari e per l'elaborazione analitica e poi sintetica di esse, dal momento che l'anima «è in grado di disgiungere ciò che le si presenta congiunto»<sup>89</sup> e, ricorsivamente, compierne la successiva riunificazione, senza smarrire, tuttavia, il valore plurale dei loro univoci riferimenti. Tale impostazione teorica permette al medico veronese di sottoscrivere una delle posizioni che diverrà tra le più tipiche degli "empiristi" dell'età moderna e di quanti negano l'innatismo delle idee<sup>90</sup>:

87. Ivi, p. 94.

88. Ivi, p. 92.

89. *Ibid.*

90. Per una ricostruzione della storia di questi temi nel Cinquecento, può essere utile fare riferimento a C. Leijenhorst, *The Nature of the Understanding: Intellect, Conception*,

l'universale non si forma in noi dalla nascita. Esso non si forma se non molto dopo, quando siamo cresciuti e abbiamo acquisito dimestichezza con l'elaborazione della subnozione, della composizione e della suddivisione delle cose che sono unite fra loro. Ed ecco una possibile prova del fatto che l'universale non è formato da un intelletto astratto: se infatti fosse formato da un intelletto astratto, l'universale si realizzerebbe finanche nei neonati, nei quali, fra l'altro, si trovano i fantasmi<sup>91</sup>.

La riflessione fracastoriana è, in questo senso, potentemente innovativa, perché nega che vi sia una facoltà specifica e speciale addetta alle funzioni proprie della conoscenza intellettuale (non dunque un intelletto passivo, potenziale o agente)<sup>92</sup>, ma solamente *intellectiones* prodotte direttamente dall'anima, la quale – come si vedrà più in dettaglio – è un principio universale unico per tutto ciò che è vivente e senziente. E l'anima non è dotata di principi concettuali innati, ma è caratterizzata unicamente dalla sua forza applicativa e compositiva, come espressione – rispetto alla materialità del corpo – del suo desiderio di raggiungere il proprio bene e di ritrarsi dal male, che a sua volta si traduce, sul piano cognitivo, nell'attitudine a negare ciò che non la soddisfa e affermare quanto le è utile.

L'anima che si è dunque «riempita» di universali è il correlato «sia intelligente che intelligibile [*intellectus et intelligibile*]»<sup>93</sup> del flusso delle specie, ossia la funzione del pensiero coincide con l'insieme dei suoi prodotti e «questa facoltà [*potentia*] dell'anima, che è piena di idee e che è, in un certo qual modo, divina» è l'anima umana stessa, nel pieno esercizio delle proprie funzioni<sup>94</sup>. Questo esito teorico è sintetizzato con lucidità all'inizio del secondo libro del *Turrius*, dove Fracastoro riassume l'argomentazione sostenuta:

Avete ascoltato, fino a questo punto, amici, con quanta precisione la natura proceda nella facoltà umana di intendere. Partendo dall'uso di strumenti più elementari e imperfetti, essa giunge poi a utilizzarne di più complessi e mirabili. Infatti, dopo che la natura mise a punto i sensi che, in quanto imperfetti, non sono capaci di percepire se non un solo particolare genere di cose alla volta, essa predispose un'altra facoltà, che fosse in grado di discernere tutti i dati provenienti dai vari sensi. A questa facoltà, poi, la natura, giacché esiste la possibilità che i dati sensibili

*and Concepts*, in H. Lagerlund, B. Hill (eds.), *Routledge Companion to Sixteenth-Century Philosophy*, Routledge, New York 2017, pp. 475-92.

91. Fracastoro, *Della Torre ovvero l'intellezione*, cit., p. 93.

92. Ivi, p. 95.

93. *Ibid.*

94. *Ibid.*

possano essere messi in ordine per essere conservati nell'intelletto, giustappose un'altra facoltà ancora. Tale facoltà, spinta come da una smania di comprendere a fondo, persegue lo scopo di investigare incessantemente, attentamente e con sempre maggiore precisione – come fra le tenebre – i dati sensibili, fino a che non è riuscita a discernere ogni singolo dato: subito dopo essa giudica in che rapporto i vari dati ormai distinti si trovano fra loro e rispetto all'insieme all'interno del quale si erano presentati come uniti. E così, una volta che ha individuato le differenze e le analogie fra i dati, tale facoltà comincia a elaborare enunciazioni e a produrre composizioni, suddivisioni, numerazioni e inizia, quindi, a ricordare. In virtù del medesimo desiderio di apprendere, essa è anche capace di riunire i dati sensibili che erano stati percepiti come separati e, al contrario, di disgiungere quelli che aveva trovato congiunti. Tale facoltà può, infine, estrarre le idee sintetiche delle cose, facendosi invadere da esse e divenendo, in questo, divina<sup>95</sup>.

In questo lungo brano si ritrovano tutti gli elementi fondamentali della gno-seologia fracastoriana: il ricorsivo e, al contempo, progressivo applicarsi dell'anima alle specie disgiungendo e componendo i riferimenti; l'oggettivarsi di questo atteggiamento in specifici momenti (o funzioni) dell'elaborazione concettuale (sensi, senso comune, *subnotio*, immaginazione, *cogitativa*, memoria/reminiscenza, *intellectio universalis*); infine il fatto che questo processo fornisca all'anima il materiale stesso del pensare, le idee, che hanno sempre una corrispondenza con la massa sempre più crescente delle specie da cui sono state generate. Da ciò consegue, inoltre, la piena e speculare correlazione tra il piano mentale, con le idee, e quello fisiologico, con i suoi organi cognitivi, gli «strumenti» dell'anima, i cui termini di mediazione sono le *species* che scorrono e confluiscono nei nervi e nelle membrane e che, nel rappresentare i riferimenti del reale, sono a fondamento della generazione di tutte le idee di cui l'anima è, appunto, «piena». Questa perfetta correlazione tra lo strumento corporeo e la potenza intellettuale che si afferma sul piano interiore e spirituale risuona nelle parole di apertura del secondo libro, che Fracastoro rivolge a Ramusio, lodando Ermete Trismegisto e la sua concezione dell'uomo come «grande miracolo»:

Chiunque fosse, o Ramusio, quel Trismegisto che ci ha tramandato alcune opere di teologia, di certo egli faceva bene ad affermare che l'uomo è il più straordinario miracolo. Se, infatti, porrai attenzione a come sono formate e strutturate le membra umane, se osserverai la perizia con cui esse raggiungono i propri fini e svolgono i propri compiti – alcuni in funzione di sé stesse, altri in funzione di altre

95. Ivi, pp. 99-100.

membra – e se vorrai accorgerti di quanto diligentemente tali operazioni vengono intraprese, ti sembrerà per certo che nulla vi sia di più stupendo dell'essere umano fra le creature di Dio e della natura<sup>96</sup>.

L'esaltazione della *dignitas hominis* trova in queste pagine una declinazione finalistica centrata sulla convergenza di funzioni fisiologiche e piano mentale. Il corpo è lo strumento dell'anima ed è tutto indirizzato verso il bene di essa, la cui acquisizione più alta è la conoscenza del vero e di Dio attraverso l'esclusiva elaborazione delle specie che mediano tra la realtà e l'anima e forniscono il materiale per la generazione delle idee, i contenuti più astratti del pensiero. Questa seconda sezione è dunque destinata a descrivere come funziona il pensiero, come si deducono idee sempre più complesse da quelle più semplici, come si sviluppano gli argomenti e si costruisce il ragionamento logico e, anche, quali tecniche o strategie sia più opportuno adottare per rafforzare l'efficacia di esso. In realtà, quelle che potrebbero sembrare pagine di riflessione abbastanza tradizionali sulle tecniche di retorica o la dialettica mostrano un costante e quasi insistente riferimento alla fisiologia della prima parte e, soprattutto, alla particolare natura ancipite delle specie, in grado di rappresentare il proprio riferimento univoco, ma anche le connessioni che questo ha con altre cose, in virtù della sovrapponibilità delle specie negli spiriti e, dunque, di una loro interpretazione ambivalente da parte dell'anima, che le vede in sé e, al tempo stesso, le vede assieme ad altre.

La forma del pensiero che viene esaminata in queste pagine è il ragionamento logico, il *discursus* razionale che i greci denominavano *dianoia* (*διάνοια*) e che è definito come l'apprendimento di contenuti «complessi» sui quali l'anima esprime un giudizio di verità o falsità e che, per questo motivo, conduce a nuove acquisizioni concettuali. Questi tre aspetti, complessità, giudizio e nuova conoscenza, distinguono, a detta di Fracastoro, la *ratiocinatio* dalla *subnotio* che invece riguarda elementi cognitivi semplici, non esprime giudizi – come si è già visto – e non stabilisce nulla di acquisito, ma permette all'anima di cogliere le specie come parti specifiche di un insieme<sup>97</sup>. Il fatto che Fracastoro si senta in dovere di sottolineare la differenza tra una funzione cognitiva di carattere, per così dire, pre-razionale e il ragionamento stesso dimostra la sua particolare e ambigua concezione del pensiero astratto che, pur essendo una elaborazione dei concetti universali

96. Ivi, p. 99.

97. Ivi, p. 100.

di livello superiore, in realtà risulta essere ancora rigidamente vincolato alle specie. Tecnicamente, un'argomentazione di carattere razionale può essere letta come la somma di due proposizioni che ne producono una terza:

Il ragionamento [*discursus*] [...] è formato da due proposizioni, le cosiddette premesse, di cui una si trovava già al cospetto dell'anima, l'altra invece le è nuova: da queste due proposizioni ne deriva una terza, che chiamano conclusione, la quale contiene la nozione che ora per la prima volta viene concepita<sup>98</sup>.

Ogni proposizione, a sua volta, è la composizione di due termini (soggetto e predicato), uno dei quali è presente in entrambe le premesse – prima come predicato e poi come soggetto – e funziona come elemento di mediazione logica tra gli altri termini che vengono a essere il soggetto e il predicato della conclusione: «vi sono dunque tre elementi, due esterni [*extremi*] e uno intermedio, ed è quest'ultimo quello che interagisce con gli altri due»<sup>99</sup>. Come si può chiaramente vedere, Fracastoro sta descrivendo l'argomentazione razionale prendendo a modello la struttura del sillogismo aristotelico, anche se – in una sorta di tentativo generalizzante – pone l'attenzione sul fatto che essa consiste nel collegamento tra due concetti distinti per mezzo di un altro concetto connesso a entrambi: questo è, però, lo schema simbolico che caratterizza anche la lettura in connessione tra loro dei riferimenti delle specie sovrapposte, dato che «specierum natura est illa semper repraesentare quae sunt coniuncta»<sup>100</sup>, ossia «il motivo per cui si perviene a quella conclusione è – lo abbiamo già detto – che le immagini, per loro natura, alla rappresentazione annettono sempre i loro elementi congiunti»<sup>101</sup>. Quando infatti le specie delle nozioni vagliate si trovano assieme al cospetto della potenza analitica dell'anima, essa le vede – come per ogni altro processo cognitivo – nella loro singolarità referenziale ma anche nel loro insieme e dunque, allo stesso modo in cui si forma il concetto universale, non può fare a meno di cogliere che la specie del “termine medio” prossima a quella dell'estremo superiore è identica a quella che è presente insieme all'estremo inferiore e, pertanto, le percepisce come semanticamente identiche e le accomuna, congiungendo in questo modo anche le specie delle nozioni a cui esse sono contigue. L'inferenza logica è dunque derivata dal collegamento simbolico tra le specie che,

98. *Ibid.*

99. *Ivi*, p. 101.

100. G. Fracastoro, *Opera omnia, in unum proxime post illius mortem collecta*, Venetiis, apud Iuntas, 1555, f. 179r.

101. Fracastoro, *Della Torre ovvero l'intellezione*, cit., p. 101.

a sua volta, è l'esito della loro sovrapposizione fisiologica negli spiriti delle membrane. Questa forma di collegamento, tuttavia, non riguarda solo le inferenze "logicamente necessarie", come quelle di tipo sillogistico o quella che Fracastoro definisce "induzione" – nella quale «tutte le sue parti, ciascuna per conto proprio, hanno il compito di illustrare l'insieme»<sup>102</sup> –, ma anche i rimandi che si trovano in altre forme inferenziali, come l'*exemplum* o l'*enthymema*; in questi due casi, la minore forza del collegamento è dovuta al fatto che, «l'esempio [...] si ricava da un solo caso, l'entimema si ricava dalla maggior parte dei casi», mentre la conclusione propria del sillogismo o dell'induzione «si ricava da tutti quanti i casi»<sup>103</sup>. La differenza nella forza logica di questi quattro tipi di inferenze è solo di carattere quantitativo, cioè è determinata dal numero di riferimenti suscitati dalle specie rappresentanti i concetti vagliati, e sul loro sfondo permane, dunque, la stessa semiotica e fisiologia di ogni altro atto cognitivo. Fracastoro lo evidenzia e ribadisce quasi ossessivamente, quando conduce l'analisi di ogni tipologia inferenziale: «il che accade perché l'immagine intermedia [*species media*], per natura sua, si porta sempre appresso gli elementi che le sono collegati»<sup>104</sup>; «d'altronde è l'immagine stessa [*species*] che, per natura, si presenta congiunta ad altri casi»<sup>105</sup>; «infatti, l'immagine del termine intermedio [*species termini medii*] per sua natura rappresenta sempre le situazioni che a essa si trovano congiunte»<sup>106</sup>; «il motivo di tale conclusione [l'induzione] è la stessa delle conclusioni di cui si parlava prima, ovvero che l'immagine del termine intermedio [*species termini*] di per sé tende a rappresentare sempre ciò che le è annesso»<sup>107</sup>; «e ciò perché l'immagine del termine intermedio [*species termini medii*] offre sempre una rappresentazione dei casi a essa congiunti»<sup>108</sup>.

Da queste argomentazioni emerge con chiarezza che le specie non sono solo il mezzo cognitivo necessario per l'elaborazione dei concetti universali e di tutte le loro forme gnoseologiche pre-razionali, ma svolgono anche un ruolo fondamentale – anzi, esclusivo – nell'attività più astratta del pensiero; non vi è processo o contenuto mentale che non faccia riferimento a esse, che non avvenga cioè al cospetto delle specie e a causa del loro naturale modo di convogliare o collegare i propri riferimenti quando si trovano a essere sovrapp-

102. Ivi, p. 105.

103. Ivi, p. 104.

104. Ivi, p. 102.

105. *Ibid.*

106. Ivi, p. 103.

107. Ivi, p. 105.

108. Ivi, p. 108.

poste. Se dunque ogni atto cognitivo, processo logico e, perfino, movimento dialettico poggia sullo stesso meccanismo per cui le specie si danno come segni univoci e, al contempo, molteplici di quanto esse rappresentano, come è possibile ricavare da esse tipi di informazioni che differiscono così tanto per complessità, intensità e, addirittura, coerenza o necessità logiche? Si è già visto, del resto, come la reiterazione ricorsiva dell'applicazione dell'anima alle specie, oltre che ad accrescerne progressivamente l'afflusso nelle parti più senzienti dell'organo cerebrale, ne rafforza, per certi versi, anche il valore rappresentativo, quando ad esempio più specie che si riferiscono allo stesso aspetto del reale vengono compattate dall'anima e, in questo modo, definiscono un concetto universale. Lo stesso principio vale, a maggior ragione, anche per le inferenze di carattere logico: per questo motivo, nel prosieguo della sua riflessione, Fracastoro affronta l'analisi di che cosa siano «il vero e il falso, il dubbio e la probabilità, l'apparenza e la certezza»<sup>109</sup>, prima descrivendo gli atteggiamenti razionali che a essi corrispondono (ad esempio: «vero è, dunque, ciò che si trova nella realtà e viene concepito dall'anima tale e quale»; «credere significa accettare qualcosa come fosse vero» ecc.<sup>110</sup>) e poi, secondo la strategia che è centrale a tutto il *Turrius*, descrivendo tali fenomeni in rapporto alle specie e in relazione ai movimenti che compie l'anima rispetto a esse. Il vero e il falso, in particolare, sono da ricondursi a quell'atteggiamento dell'anima di applicazione o distoglimento dagli oggetti cognitivi, attività che è strutturalmente connessa alla ricerca del bene e al suo soddisfacimento:

Una volta che ha appreso l'immagine del bene [*recepta boni specie*] – qualsiasi sia il modo in cui esso le si offre – l'anima ne gode pienamente e trae vantaggio dal suo possesso. Se invece non possiede il bene, l'anima tende a raggiungerlo e si adopra per possederlo. Tale tensione [*intentio*] non è altro che lo sforzo [*applicatio*] dell'anima e degli spiriti vitali volti al raggiungimento del bene esibito. Se invece è il male a offrirsi, allora l'anima si contrista e, in presenza del male, si mette ugualmente in tensione e si sforza per discostarsi da esso o per respingerlo via da sé<sup>111</sup>.

Come si può evincere dal brano citato, il tendere dell'anima verso il proprio bene – o il suo distogliersi dal male – stimola la reazione del corpo, lo scorere del calore vitale e degli spiriti, l'apertura o la contrazione dei canali in cui essi fluiscono e, in ultimo, determinano la quantità di specie che afflu-

109. Ivi, p. 109.

110. *Ibid.*

111. Ivi, p. 110.

iscono agli organi della cognizione. Quando questa dinamica di tensione/distensione è colta nelle sue componenti fisiologiche è definita da Fracastoro come «appetito», al contrario, dal punto di vista dell'intenzione applicativa dell'anima, essa è detta «volontà»<sup>112</sup>. Dunque, nel momento in cui l'anima si applica alle specie e trova in esse piena soddisfazione, sperimenta interiormente una sensazione di bene, ma prova anche benessere fisico, e in tale condizione essa sta conoscendo qualcosa come vero e/o buono; in questi casi l'anima prende coscienza del proprio atteggiamento, percepisce cioè la necessità e la bontà di ciò che le si presenta (e che le rappresenta) e quindi ritorna ripetutamente su quelle specie, rafforzandone il valore simbolico e accentuandone anche il significato. In sintesi, l'anima acquista una consapevolezza chiara e indelebile di ciò che è vero e buono, perché si forma – come lo definisce Fracastoro – un *habitus* che, nella sostanza, è «confirmatissima et indelebilis species in anima»<sup>113</sup>.

Tutti i tipi di elaborazione gnoseologica, pertanto, si formano in presenza delle specie e non sono esclusi da questo modello cognitivo, neppure i pensieri più astratti, come la verità e il bene, che altro non sono che la massima consapevolezza raggiunta dall'anima quando si trova di fronte a una o più specie che, proprio perché sono quelle che, in virtù dell'ampiezza delle loro connessioni e del fatto che ricorrono nella maggior parte o nella totalità delle rappresentazioni presenti all'anima, divengono le più ricorrenti, intense e, di conseguenza, indelebili, scorrono sempre e sono conservate negli spiriti e negli organi e con esse l'anima si confronta quasi abitudinariamente, divenendo il riferimento psicologico (cioè il sistema di segni e di simboli principalmente conosciuto) che dirige anche intellettualmente e moralmente l'elaborazione e la valutazione di ogni altra specie e di tutte le idee ricavate da esse. L'ordine e le necessità logiche sono primariamente abitudini del pensiero, laddove l'anima scopre e poi riconosce il ritornare sempre più saldo di riferimenti tra le specie e dunque tende a considerarle come specie uniche e forti, perché composte da tante specie, il cui unico valore semantico è appunto confermato dal loro ricorrere frequente negli atti del pensiero. Tali acquisizioni, tuttavia, per quanto siano stabili e permanenti una volta fatte proprie – tanto da finire per coincidere con l'identità stessa del soggetto che le pensa – non hanno un fondamento eterno, non trascendono dall'esperienza dell'individuo, ma sono frutto di quanto esso ha concretamente conosciuto e pensato, quindi in mol-

112. *Ibid.*

113. Ivi, p. 111; Fracastoro, *Opera omnia, in unum proxime post illius mortem collecta*, cit., f. 182r.

ti casi è necessario che siano rafforzate dalla pratica quotidiana, dal tornare su di esse aumentandone l'efficacia connettiva e potenziandone così il valore gnoseologico. L'intelligenza del vero e la virtù del bene, pertanto, si apprendono e devono essere esercitate affinché l'*habitus* – grazie alla formazione di specie sempre più salde – giunga a tradursi nell'abito integrale della persona, nella sua *forma mentis*; per ottenere ciò

è necessario ricorrere a un grande sforzo e a molti espedienti. Fra questi, innanzitutto, è efficace l'insegnamento filosofico, l'esser cioè persuasi, in virtù dello studio, di ciò che è vero e di ciò che è davvero un bene, di ciò che è male e, infine, di cosa si generi dal bene e dal male. All'acquisizione di questo insegnamento contribuisce non poco, oltre alla dottrina dell'umana filosofia, anche la dottrina della divina teologia. Le speranze e i timori, fra l'altro, sono le cause principali delle nostre azioni: per questa ragione furono istituite delle leggi, sia laiche sia religiose [...]. Ma alle leggi vanno accostati anche le regole civili, i costumi e le buone abitudini<sup>114</sup>.

Il pieno esercizio dell'intelligenza, proprio perché è stimolato e sostenuto dalla continua ricerca del bene da parte dell'anima, trasforma progressivamente le idee in un sistema di acquisizioni virtuose e permanenti che permette la definizione di un sempre maggiore numero di specie, tra le tante formatesi per l'esperienza, che rappresentano a noi stessi ciò che è vero e, conseguentemente, il nostro bene. Si tratta, come si è detto, di una condizione interiore che è stabile solo per il fatto che l'anima torna costantemente su di essa e, ricorsivamente, ne rafforza il valore rappresentativo, creando connessioni sempre più profonde e più ampie tra le specie di tutto quello che esperiamo. Questa consapevolezza, tuttavia, è del tutto organica, poiché è fondata sulla memoria e conservazione delle *species*, dunque, e nella sostanza, è caduca; per questo motivo Fracastoro, al termine di questa lunga riflessione sul pensiero astratto, si vede costretto ad affermare che «sono davvero pochi, fra noi, quelli che si conquistano una virtù tanto grande, da non dover mai più aver timore dei pericoli e delle insidie dei sensi» e che quindi è necessario ricorrere alla «straordinaria grazia che la magnanimità di Dio ci elargisce», trovando nella «fede» la speranza «che ciò accada»<sup>115</sup>.

114. Fracastoro, *Della Torre ovvero l'intellezione*, cit., pp. 114-5.

115. Ivi, p. 115. La riflessione etico-morale di Fracastoro si radica, ovviamente, nell'aristotelismo e, in particolare, nell'*Ethica Nichomachea*. Cfr. A. Tarabochia Canavero, *La virtù della giustizia: da "habitud" ad "habitus". A proposito della giustizia «metaphorice dicta» in Alberto Magno e Tommaso D'Aquino*, in "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", 84, 4, 1992, pp. 608-31; A. Poppi, *L'etica del Rinascimento tra Platone e Aristotele*, La Città

## 2.3

## L'anima dell'uomo, dei bruti, degli angeli e dell'universo

L'intelligenza umana, secondo la prospettiva gnoseologica fracastoriana, è il principio attivo della conoscenza, è la piena coincidenza dell'attività pensante e di tutti i pensieri che tale attività ha elaborato a partire dalle specie e mai senza di esse. Non si dà infatti alcun concetto che non derivi dal confronto con la realtà particolare, perché anche ogni pensiero più astratto nasce dalla conoscenza da parte dell'anima della complessità di quanto rappresentato dalle *species*. Tutto il pensiero è l'esito di uno sguardo conoscitivo gettato sulla ingente quantità di informazioni veicolate dalle specie nelle membrane cerebrali per mezzo degli spiriti e che vengono esaminate sia nella loro specifica referenzialità, sia nelle connessioni che esse lasciano trasparire nel momento in cui si trovano sovrapposte e prossime e innescano quella dinamica intuitiva e interpretativa che porta l'anima a concepire ogni forma di ragionamento. In ultimo, con il progredire e il reiterarsi di questa stringente correlazione tra organi cognitivi e attività pensante, l'anima acquisisce un *habitus* che consiste nello stabile riferimento alle specie che più le giovano, che più sono consone a rispondere all'aspirazione al bene che essa intimamente sente e che la muove incessantemente a ricercare soddisfazione nel conoscere. È così, dunque, che nascono il vero, la coerenza logica e anche la virtù e, per contrasto, il dubbio, la probabilità, il rifiuto del male. Verità e bene morale, in questa prospettiva, vengono a convergere e a coincidere, ma non sembra – a questo stadio del ragionamento di Fracastoro – che tutto ciò possa avvenire al di là o al di fuori della mediazione delle specie e, dunque, senza uno stretto rapporto con l'esperienza sensibile: il circolo finalistico descritto dal medico veronese è stretto nella relazione organica tra fisiologia e conoscenza, laddove l'anima esercita la parte attiva, formatrice dei pensieri e mossa da una intenzionalità applicativa alla quale gli organi rispondono specularmente, lasciando affluire o inibendo la circolazione delle specie. Tale prospettiva conduce inevitabilmente le argomentazioni del *Turrius* sulla *intellectio* umana a confrontarsi con la condizione degli altri esseri senzienti che, pur dotati della possibilità di recepire le specie attraverso i sensi – ed essendo le specie di un'unica tipologia per tutti i senzienti – tuttavia non hanno pensieri. In primo luogo, viene osservato quanto sia evidente che certi comportamenti degli animali

del Sole, Napoli 1997; L. Wacquant, *Breve genealogia e anatomia del concetto di habitus*, in "ANUAC", 4, 2, 2015, pp. 67-77.

più complessi non siano vere e proprie forme di ragionamento, ma “reazioni” che anche la filosofia tradizionale attribuisce all’istinto o, al massimo, all’apporto della facoltà “estimativa”, una forma di giudizio elementare strettamente legato alle immagini fantastiche e alle funzioni cognitive pre-razionali<sup>116</sup>. Per Fracastoro l’adesione a tale teoria si rafforza del fatto che anche rispetto alle impressioni particolari suscitate dalle immagini e dalle percezioni la sua filosofia e fisiologia della conoscenza ammette una soluzione che è alla base di ogni funzione cognitiva: «è necessario supporre, come si è detto prima, che le immagini [*species*] offrono una rappresentazione della realtà e delle sue modalità, ovvero degli elementi che si trovano connessi agli oggetti reali»<sup>117</sup>. Che gli animali pensino o meno, non è dunque da imputare alla particolare conformazione degli organi cognitivi o della natura delle specie che vi affluiscono, i cui meccanismi fisiologici sono simili, seppure nella specificità delle complessioni organiche. Ciò che fa veramente la differenza è l’anima e le funzioni che essa svolge in ciascun essere vivente, anche se in qualsiasi corpo essa si trovi vige il medesimo finalismo organico interno che fa corrispondere i movimenti corporei al bene desiderato e ricercato dall’anima. L’anima degli esseri senzienti non umani, pertanto, “muove istintivamente” i corpi degli animali seguendo lo specifico bene organico che caratterizza ognuno di essi:

l’anima può accogliere l’immagine ora come adatta a sé – cioè come buona e gradita – ora invece come inadatta a sé – cioè come cattiva e sgradita. Ciò accade perché, così come gli oggetti reali si relazionano l’uno all’altro sulla base della convenienza o della mancata convenienza reciproca, ugualmente si comportano le immagini che servono a rappresentare quegli oggetti: perciò, anche le immagini vengono apprese ora come adatte e ora, al contrario, come inadatte all’anima. Per l’agnello, quindi, la visione del lupo – la visione cioè della sua immagine accolta come immagine di una cosa nociva e avversa – è di stimolo alla fuga<sup>118</sup>.

Ogni corpo – compreso quello umano – è dunque caratterizzato da movimenti primari e naturali che devono soddisfare la ricerca del bene dell’anima; questi sono, nella loro forma più elementare, la contrazione e la distensione: la contrazione può essere, come si è già osservato, un movimento di ritrazione dal male, come avviene quando una specie «lede l’equili-

116. Cfr. Piro, *Il retore interno*, cit., pp. 146-56; D. L. Black, *Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations*, in “*Topoi*”, 19, 2000, pp. 59-75.

117. Fracastoro, *Della Torre ovvero l’intellezione*, cit., p. 119.

118. *Ibid.*

brio dell'insieme» e le «parti del corpo reagiscono cercando una nuova posizione»<sup>119</sup> ritirandosi; ma il contrarsi può essere anche sintomo di un moto di concentrazione e aggregazione rispetto a un bene, ad esempio, se «l'immagine del bene proviene dall'interno» e «allora tutte le parti si contraggono verso di essa, in modo da provare un piacere maggiore»<sup>120</sup>. In generale, qualunque movimento istintuale o volontario, riguardi esso la superficie e le membra esterne del corpo o gli organi interni, fa sì che le parti si muovano «a seconda di ciò che è meglio per ciascuna: il male lo respingono o si allontanano da esso; al bene, invece, si accostano»<sup>121</sup>. La differenza cognitiva tra esseri viventi, pertanto, dipende dalla diversa costituzione fisiologica, dalla quantità e qualità dei movimenti delle specie e da quante, tutte assieme, possono essere convogliate nelle membrane cerebrali, laddove esse sussistano, ovviamente: queste, di fatto, permettono l'elaborazione degli universali e del conseguente pensiero astratto. Pertanto, la correlazione tra l'anima e il corpo, in tutti gli ambiti fisiologici e anche negli organi che assolvono le funzioni cognitive, è definita dalla corrispondenza tra intenzioni e applicazioni dell'anima e la circolazione di uno *spiritus* la cui virtù principale è quella di riscaldare e, grazie al fatto che questo *calor naturalis* distende, apre e facilita la circolazione degli umori e dello spirito stesso – e dunque delle specie –, si manifesta anche per la sua azione generativa (ed è per questo detto anche *spiritus* o *calor genitivus*).

Che la natura organica possieda un “veicolo” che risponde alle sollecitazioni e intenzioni dell'anima è un punto fondamentale per dirimere il rapporto tra anima e corpo entro lo schema finalistico che, di fatto, giustifica e fonda l'esistenza e il destino di entrambi. In pratica, il calore vitale veicola tutti gli aspetti attivi, che derivano dalle intenzioni dell'anima e che soddisfano i fini e le esigenze che essa esprime strumentalmente attraverso di esso. Questo spirito naturale, caldo e generativo, portatore e conduttore di vita e movimento, è lo stesso che permette anche il fluire delle specie ed è il principale elemento di mediazione tra il piano immateriale e quello materiale. Questo calore generativo «agisce – anche se non in ugual misura – in parte in virtù del cieco caso, in parte in virtù della fortuna, in parte perché tende verso un obiettivo»<sup>122</sup>; esso non è dunque il principio attivo della vita naturale, ma lo strumento che essa usa per esprimersi in atto, è «parte

119. Ivi, p. 121.

120. *Ibid.*

121. Ivi, pp. 121-2.

122. Ivi, p. 126.

integrante della natura universale» che, a sua volta, «è stata ordinata dal motore universale, cioè da Dio sommamente sapiente, il quale ha elargito a tutte le varie nature varie virtù adatte a realizzare tutte le cose, virtù che, poiché ne conosce le finalità, Egli ha disposto in un certo ordine»<sup>123</sup>. Il ragionamento di Fracastoro, partito da problemi di ordine prettamente fisiologico, si sposta, nuovamente, su un piano più generale e concettualmente più alto, ricercando nello statuto del cosmo stesso la causa principale per le dinamiche vitali che riguardano le singole cose viventi. La vita, pertanto, si diffonde per tutto l'universo per azione di un principio ordinatore universale di origine divina – che, nel *Fracastorius sive De anima*, è esplicitamente chiamato *anima mundi*<sup>124</sup> – e, attraverso lo *spiritus* portatore di calore e generazione, genera tutte le cose e all'uomo, in particolare, permette anche la conoscenza. Si tratta, tuttavia, di un'unica azione e di un unico movimento che, come nella prospettiva del motore immobile aristotelico, porta e trascina ogni cosa in una perenne tensione verso il piano divino, senza la necessità di obiettivi, intelligenze e gradi sostanziali intermedi: tutto si muove verso Dio, nell'articolazione organica e nella complessità vitale che caratterizza ogni singola cosa e tutto l'insieme vivente e senziente, secondo le specificità di ogni differente individuo. Dio, pertanto, «è motore primo e universale»<sup>125</sup> e poiché

quest'universo fu creato da Dio – come è giusto credere per fede – per mezzo di quella virtù e potenza con cui ha fatto ogni cosa, allora Egli ha elargito questa stessa virtù a tutte le singole nature, affinché esse potessero realizzare quegli obiettivi adatti all'universo e a cui le creature sono destinate. E se, come credono alcuni, quest'universo è eterno, ciò comunque dipende da Dio, dal quale ogni natura riceve l'essere<sup>126</sup>.

Il senso della vita e la conoscenza si inseriscono pertanto all'interno di un quadro finalistico di ordine universale, dove tuttavia i singoli enti non risultano “annichiliti” da una concezione dell'anima unica e universale che li vivifica tutti, ma, anzi e al contrario, acquistano valore proprio perché

123. *Ibid.*

124. Cfr. Id., *L'anima*, a cura di E. Peruzzi, Le Lettere, Firenze 1999, p. 159. Sul rapporto tra il *Turrius* e il *Fracastorius* rispetto al concetto di *anima mundi*, oltre alle pagine introduttive al testo del *Fracastorius* edito da Enrico Peruzzi, cfr. S. Pearce, *Nature and Supernature in the Dialogues of Girolamo Fracastoro*, in “The Sixteenth Century Journal”, 27, 1, 1996, pp. 111-32.

125. Fracastoro, *Della Torre ovvero l'intellezione*, cit., p. 126.

126. Ivi, p. 127.

esprimono una propria e intrinseca finalità nella totalità, ossia nella comune tensione finalistica verso Dio.

La differenza ontologica e gnoseologica tra gli animali bruti e l'uomo corrisponde alle diverse funzioni che l'anima universale svolge rispetto a strutture corporee essenzialmente diverse (e plasmate dall'anima stessa per assecondare fini sia particolari che universali), ma in che cosa consiste peculiarmente l'essenza dell'essere umano che lo distingue da altri essere viventi<sup>127</sup>? È bene precisare, infatti e a scanso di ogni eventuale equivoco, che Fracastoro non intende l'anima e l'intelligenza umane come principi (mortali) che si risolvono nella mera fisicità della vita e del conoscere, oppure, al contrario, si dissolvono in un'universalità onnicomprensiva che cancella il valore ontologico specifico di ogni individuo. Da aristotelico, sebbene con fortissime influenze platoniche e neoplatoniche, egli considera l'anima come la forma e il fine del corpo (*entelechia*), forme e finalità inserite però entro uno schema finalistico universale per cui Dio assegna un valore intrinseco a ogni struttura forma-corpo esistente e che resta, sia nella sua specificità che nella sua totalità, inconoscibile all'uomo<sup>128</sup>. Solo in questo senso è dunque possibile ammettere un'attività gnoseologica puramente intellettuale, cioè parzialmente distinta dal corpo, come «l'intendere, il fare astrazione, l'immaginare, l'argomentare, il discernere [*subnoscere*]»<sup>129</sup>, «operazioni dell'anima» che hanno una sorta di origine interna, poiché sono svincolate dalle cose che vengono rappresentate dalle specie, si servono cioè di concetti di secondo livello (*intentiones secundae*):

i concetti primi [*intentiones primae*] concernono quelle cose cui viene attribuito un significato, in quanto non significano: questi concetti hanno un'esistenza come esterna all'anima. Invece i concetti secondi [*intentiones secundae*] sono quelli che

127. Per un'efficace ricostruzione delle discussioni tra Quattrocento e Cinquecento, cfr. F. Bacchelli, *Filosofia naturale e simpatia universale. Schede sul dibattito attorno alla razionalità dell'anima dei bruti tra Quattro e Cinquecento*, in F. Meroi (a cura di), *La magia nell'Europa moderna. Tra antica sapienza e filosofia naturale*, Atti del convegno (Firenze, 2-4 ottobre 2003), con la collaborazione di E. Scapparone, 2 voll., Olschki, Firenze 2007, I, pp. 247-81.

128. Cfr. Fracastoro, *Della Torre ovvero l'intellezione*, cit., pp. 128-9. Su questi temi la bibliografia è vastissima, ma ricostruisce una buona sintesi del dibattito cinquecentesco S. de Boer, *The (Human) Soul*, in H. Lagerlund, B. Hill (eds.), *Routledge Companion to Sixteenth-Century Philosophy*, Routledge, New York 2017, pp. 411-35.

129. Fracastoro, *Della Torre ovvero l'intellezione*, cit., p. 129.

derivano dalle cose reali, cui non viene attribuito significato, giacché significano in sé e per sé: e infatti hanno un'esistenza solamente interna all'anima<sup>130</sup>.

La differenza tra i diversi tipi di pensieri che l'anima produce di fronte alle medesime specie dipende dunque dal riferimento che è possibile stabilire tra le nozioni elaborate, le specie e le cose esperite nella realtà. Mentre, infatti, i concetti di ordine particolare rimandano direttamente a quanto rappresentato dalle specie, i concetti di ordine più astratto si riferiscono – come è stato evidenziato – alle relazioni e alle connessioni rappresentate dalle specie, dunque acquistano un significato *creandone* uno sulla base della rete di rimandi connettivi che traspare dall'esperienza. È in questo senso che l'anima, nel “riempirsi” di universali, si fa in qualche modo divina, perché *forma* il senso di quanto conosce in un movimento unificante che ha come fine ultimo l'intuizione-limite del *proprio* fine, del senso, cioè, per cui Dio ha creato l'individuo così.

Questa prospettiva definita dalla gnoseologia fracastoriana è meta-razionale e si risolve in un impulso conoscitivo di carattere “affettivo”, un salto nella fede che può essere accolto e sostenuto solo dalla grazia divina<sup>131</sup>. L'esito ultimo della riflessione di Fracastoro sulla conoscenza è pertanto una sorta di empirismo trascendentale, per cui per mezzo delle specie l'anima è posta di fronte a sé stessa – cioè all'insieme dei propri pensieri – come nozione derivante da tutte le connessioni che le rappresentazioni dell'esperienza le mostrano e, in definitiva, è sfidata a trovare in tale quadro autoriflettente il massimo appagamento possibile e una stabile base per intuire ed esperire intellettualmente l'amore per il vero e il bene. Un'interpretazione del genere sposta completamente l'attenzione teorica di Fracastoro dai piani epistemologico e gnoseologico a quelli morale e religioso, ambiti che costituiscono il vero nesso tra la filosofia della conoscenza e la metafisica. Questo passaggio è sostanzialmente descritto nell'ultimo dialogo della trilogia, il *Fracastorius sive De anima*, nel quale si tratta proprio dello statuto dell'anima ponendola, tuttavia, in una cornice teleologica che prospetta come orizzonte ultimo dell'*humanitas* la beatitudine e la conoscenza di Dio. In questo senso, uomo e angelo condividono un destino simile, quello cioè di potere guardare verso la perfezione di Dio<sup>132</sup>; l'uomo, in particola-

130. Ivi, p. 130.

131. Su questo tema, cfr. F. Seller, *Grazia, beatitudine e felicità nel De anima di Girolamo Fracastoro*, in V. Caputo (a cura di), *L'io felice. Tra filosofia e letteratura*, FrancoAngeli, Milano 2017, pp. 65-75.

132. Cfr. Fracastoro, *L'anima*, cit., pp. 107-13.

re, «in modo simile all'angelo» fu in origine creato da Dio «per poterlo conoscere» e, «attraverso la conoscenza», «lo amasse, lo venerasse e lo imitasse»<sup>133</sup>. L'essere umano ha in sé, ma per una scelta di Dio stesso, il potenziale per attingere alla conoscenza della propria perfezione e dunque della perfezione dell'opera di Dio, al pari delle nature angeliche, dalle quali si distingue, tuttavia, per la corporeità. È nel corpo, ancora una volta, che si gioca la partita del destino dell'anima, e questa è proiettata verso la più alta immaterialità e beatitudine non senza però l'intervento reale, incarnato e salvifico di Dio:

fra tutti gli uomini ve ne fu però uno soltanto che poteva ottenere una grazia tanto grande: colui che sarebbe stato il più perfetto di tutti e che avrebbe realizzato quel modo di vivere che in quella determinata specie può essere il migliore. Si tratta della vita dello spirito. In essa la carne non può nulla; solamente lo spirito vive e diviene simile a Dio. Era necessario che nella specie umana vi fosse un uomo di tale natura, perché in ogni specie si deve trovare un individuo che sia in essa il più perfetto e che possa esercitare l'attività più eccelsa [...]. [La beatitudine] a nessuno viene donata dopo la morte se da vivo non ha esercitato la vita dello spirito. Questo la specie umana non poteva di per sé meritargli ed ottenerlo senza quest'uomo perfettissimo e divino di cui ora stiamo parlando<sup>134</sup>.

La fede in Cristo – la cui figura è posta all'interno del quadro escatologico universale – è il sigillo della divinità dell'anima, della sua possibilità di elevare la vita della carne alla vita dello spirito. Da un punto di vista gno-seologico ciò avviene grazie a un'attività conoscitiva fondata soprattutto sulla comprensione degli aspetti relazionali delle specie – cioè tutta la conoscenza di secondo livello – e non di quanto di materiale e particolare esse immediatamente rappresentano. Questa attività, come si è visto, giunge a costituire in noi un *habitus* di verità e di virtù (perché soddisfa continuamente la sete dell'anima di sapere) che deve essere costantemente rafforzato e difeso dalle distrazioni indotte dai sensi ed è fondamentale, in ciò, la fede nella grazia divina. In questo modo l'uomo coglie pienamente il proprio senso, il fine ultimo della sua natura, e l'anima umana conferma essere un principio immortale, separabile dal corpo perché in grado di trascinare tutta l'esperienza e la conoscenza verso la dimensione spirituale e divina, «motore» di una tensione ascensionale che è tuttavia comune all'intero universo. In ciò risiede, del resto, la peculiarità e originalità teorica della

133. Ivi, p. 109.

134. Ivi, pp. 111-3.

gnoseologia del medico veronese, che in un tentativo di sintesi tra l'aristotelismo del proprio maestro Pomponazzi e le influenze del neoplatonismo rinascimentale fonda una fisiologia della conoscenza che ha come obiettivo ultimo quello di consegnare all'uomo un mondo di senso e di simboli che lo aiutino a innalzarsi verso il piano divino, nella corrispondenza organica e spirituale di corpo e di anima ed entro un movimento universale di aspirazione e tensione verso Dio che coinvolge tutti gli esseri viventi e senzienti, dal più materiale al più intellettuale. Tra questi, ovviamente, vi è anche l'uomo che ha ricevuto la propria forza spirituale per trascinare la sua natura corporea verso il bene sommo, in virtù della grazia offertagli dal sacrificio di Cristo; tale concezione iscrive dunque la *dignitas hominis* in un contesto finalistico e universale che è comune a tutto ciò che è stato creato. Anima individuale e *anima mundi* finiscono, in questo senso, per coincidere non tanto per la natura sostanziale dell'una o dell'altra, ma per l'impulso finalistico che la seconda trasmette a tutte le cose – e che in ultimo rende conto anche della piena correlazione tra movimenti degli organi cognitivi e pensieri – nel muoversi e tendere verso Dio, motore immobile di tutto il creato:

l'anima dunque non si muove secondo il movimento del sostrato, dal quale potrebbe essere trasportata, come accade per le qualità, ma viene mossa da ciò che l'attrae. Se vuoi sapere cosa sia quello che l'attrae, ritengo che tu ti debba ricordare di quella "catena aurea", di cui Omero scrive che scende giù dal cielo e tiene unite tutte le cose. Questa catena altro non è che il Fato, o l'ordine e la volontà di Dio, che si diffonde per l'intero universo, che tutto muove e tiene unito; muove e attrae in virtù di un fine noto a quel motore primo. L'anima stretta al proprio corpo mentre questo è in vita, non viene mossa dal corpo, bensì si muove insieme ad esso come le conviene. Dopo la morte, l'anima lascia il corpo, senza venire però abbandonata da quella catena alla quale è legata; quella catena che la fa muovere secondo ciò che piace al primo motore, che conosce il fine di tutto<sup>135</sup>.

135. Ivi, p. 159; su questi aspetti cfr. E. Peruzzi, *Alla ricerca dell'immortalità*, in Id., *Introduzione a Fracastoro, L'anima*, cit., pp. 49-71.





## Giordano Bruno e il *Sigillus sigillorum*

## 3.1

### *Mathesis naturalis*

All'inizio della seconda parte del *Sigillus sigillorum* Giordano Bruno propone una riflessione sui quattro *rectores* di ogni attività umana: l'amore, l'arte, la matematica e la magia<sup>1</sup>. Questa analisi si situa all'interno di un quadro teorico definito nella prima parte e nel quale è centrale – anche nel caso specifico delle operazioni umane – il principio attivo, agente intrinseco a tutta la natura e interno a ogni realtà esistente in essa. Ogni cosa che esiste in natura, infatti, è vivificata da un principio spirituale che, in concreto, si oggettiva in una tensione interiore volta alla propria autoconservazione:

a nessun essere per quanto trascurabile e fragile al senso viene a mancare un principio naturale che gli consenta di custodirsi e mantenersi al meglio nello stato presente. E se guarderai più in profondità, scoprirai che nulla è a tal punto mutilo, reciso e morto da essere del tutto privato di una qualche intrinseca cura del suo essere<sup>2</sup>.

Tale forza attiva e agente è perciò presente in tutte le cose e nella totalità di esse, dalle più grandi alle più piccole e insignificanti; nel *De la causa, principio et uno* – pubblicato nel 1584, l'anno successivo al *Sigillus sigillorum* e come questo ancora in Inghilterra – essa, in quanto «ha facultà di produrre tutte le specie, e cacciarle con sì bella architettura dalla potenza della materia a l'atto»<sup>3</sup>, è definita come «intelletto universale», ossia «l'intima, più reale e propria facultà e parte potenziale de l'anima del mondo»<sup>4</sup>.

1. Cfr. G. Bruno, *Sigillus sigillorum*, in Id., *Opere mnemotecniche*, a cura di M. Matteoli, N. Tirinnanzi, R. Sturlese, Adelphi, Milano 2009, t. II, pp. 256-67.

2. Ivi, p. 255.

3. Id., *De la causa, principio et uno*, in Id., *Dialoghi filosofici italiani*, a cura di M. Ciliberto, Mondadori, Milano 2000, p. 212.

4. Ivi, p. 210.



Una potenza creativa e attiva che dunque è profondamente “intima” alla realtà, che agisce aggregando e raccogliendo le parti fisiche più semplici, le conserva e le lascia disperdere quando esse non sono più funzionali alla vita di un organismo, come descritto nel *De l’infinito, universo et mondi*, testo contemporaneo al *De la causa*:

giongendosi atomi ad atomi per la virtù dell’intelletto generale et anima [...], se viene a formare e crescere il corpo: quando l’influsso de gli atomi è maggior che l’efflusso; e poi il medesimo corpo è in certa consistenza quando l’efflusso è eguale a l’influsso; et al fine va in declinazione, essendo l’efflusso maggior che l’influsso (non dico l’efflusso et influsso assolutamente, ma l’efflusso del conveniente e natio e l’influsso del peregrino e sconveniente, il quale non può esser vinto dal debilitato principio per l’efflusso; il quale è pur continuo del vitale come del non vitale)<sup>5</sup>.

Tale movimento “circolare” costituisce il cuore della vita e della trasformazione di ogni cosa della natura, e il suo “centro”<sup>6</sup> va individuato nella costituzione organica delle cose stesse e, più in generale, di tutte le cose nella loro totalità universale. Non si tratta, pertanto, di un principio in qualche modo fisico e particolare – è bene sottolinearlo –, ma della sostanza stessa della intera natura, anzi è la sostanza divina *della e nella* natura che si esplica e si trasmette alla vita di tutte le cose: «quel dio, come assoluto, non ha che far con noi, ma per quanto si comunica alli effetti della natura, et è più intimo a quelli che la natura istessa: di maniera che se lui non è la natura istessa, certo è la natura de la natura; et è l’anima de l’anima del mondo, se non è l’anima istessa»<sup>7</sup>. Questa energia vitale è presente in ogni atto e oggetto naturale e agisce, di conseguenza, anche nell’uomo, nella sua costituzione e complessione fisica e anche nel suo modo di comprendere e conoscere la realtà naturale, dal momento che il pensiero non è altro che la facoltà di un ente che, come tutti gli altri, è integralmente parte del contesto naturale. È secondo questa accezione naturalistica che l’attività conoscitiva può dirsi “retta” o “diretta” da quattro principi generali che altro non sono che l’esplicazione, sul piano mentale, della forza unificante e compositiva dell’anima del mondo. Il primo di essi infatti, l’amore, è inteso come «la virtù per cui tutte le cose sono state prodotte», perché «è in tutte le cose, vivo nelle cose viventi, principio per cui

5. Id., *De l’infinito, universo et mondi*, in Id., *Dialoghi filosofici italiani*, cit., p. 360.

6. Cfr. S. Bassi, *Centro; Cerchio*, in M. Ciliberto (direzione scientifica di), *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, Edizioni della Normale, Pisa 2014, vol. I, *ad voces*.

7. G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, in Id., *Dialoghi filosofici italiani*, cit., p. 636.

vivono i viventi e lui stesso forza vitale dei viventi»<sup>8</sup>. L'amore è l'espressione concreta della vita in tutte le sue principali e fondamentali operazioni: sostiene il vivente («per suo ministero le anime si tengono avvinte ai corpi»); lo definisce nella sua identità («è lui che insegna quali cose siano altrui, quali nostre, chi siamo noi, chi gli altri»); ne caratterizza le relazioni («è lui a far sì che certe cose siano a noi suddite e serve e che noi siamo sotto l'influenza e il dominio di altre»<sup>9</sup>).

Il secondo principio è l'arte, ossia l'attitudine naturale dell'uomo a pensare, ad agire e a trasformare la realtà circostante, ed è manifestazione della continuità tra l'azione umana e quella della natura; per questo occorre che chi opera sia profondamente consapevole del legame sostanziale che vincola l'uomo al tutto: «arte e natura» sono «reciprocamente connesse, sia perché l'arte si costituisce come una imitazione della natura, sia perché né gli enti naturali possono essere privi di arte, né ugualmente gli enti artificiali possono mancare di natura»<sup>10</sup>; pertanto «è necessario ricondurre alla natura il principio dell'arte e della natura» e, a maggior ragione, «per acquisire un'arte assoluta e perfetta ti devi [...] congiungere all'anima del mondo e operare in unione con quest'anima»<sup>11</sup>. Il punto decisivo – per poter indirizzare ogni azione umana a essere conforme alla natura – consiste nel cogliere intellettualmente che «l'anima è ovunque presente», «è tutta in tutto e tutta in qualsiasi parte» e se ci si conforma a questo principio, l'attività umana che, normalmente, «è posteriore alla natura e la emula», in realtà acquista un potenziale creativo tale che rende ogni azione e ogni atto umani «come se la natura facesse esplicitare dall'interno la forma che attualmente si presenta»<sup>12</sup>.

Il terzo «rettore» è la matematica; anche essa, in coerenza e conformità con quanto esposto in precedenza, deve rendere conto di una delle direzioni che l'anima del mondo imprime intimamente alla realtà naturale e all'uomo: se l'amore indica la forza vitale e unificante che le cose ricevono dall'*anima mundi* e l'arte attesta lo sforzo che ogni ente esercita per esprimere quella stessa energia nei propri atti, la *mathesis* realizza sul pia-

8. Id., *Sigillus sigillorum*, cit., p. 257.

9. *Ibid.*

10. *Ivi*, p. 259.

11. *Ibid.* Su questo specifico aspetto, cfr. R. Sturlese, *Arte della memoria e arte della natura in Giordano Bruno*, in Ead., *Dio, universo, uomo. Studi e ricerche su Giordano Bruno*, Edizioni della Normale, Pisa 2020, pp. 337-58; M. Matteoli, *Nel tempio di Mnemosine. L'arte della memoria di Giordano Bruno*, Edizioni della Normale, Pisa 2019, pp. 83-114.

12. Bruno, *Sigillus sigillorum*, cit., p. 261.

no intelligibile, ma applicandosi alla realtà, una tensione unificatrice che fa «astrazione dalla materia, dal moto e dal tempo» di quanto esperito sensibilmente, ovvero unisce logicamente e concettualmente quanto è particolare e frammentato in ciò che si conosce. Che la matematica, in questa prospettiva, non costituisca un mero strumento del pensiero, ma uno dei suoi quattro fondamenti – nella comune matrice sostanziale, anzi, proprio come espressione dell'unicità di tale matrice – è evidenziato da Bruno non solo sulla base dell'esplicito valore "meta-razionale" che egli le assegna evocando le figure di «Pitagora, Platone e tutti i sapienti», i quali, non a caso appunto, «hanno tentato di comunicarci concetti profondi e difficili» proprio per mezzo «dei concetti matematici»<sup>13</sup>, ma anche con il richiamare, sullo sfondo, uno dei più noti capitoli del *De docta ignorantia* di Cusano, l'undicesimo del primo libro, intitolato «la matematica ci offre un grande aiuto per intendere diverse verità nell'ambito delle cose divine»<sup>14</sup>.

Il movimento epistemico innescato dalla matematica, tuttavia, non è diretto esclusivamente verso l'uno, cioè non si esaurisce nella sua forza sintetica che illumina l'esperienza unificandola e astraendo da essa i principi primi, ma può essere rivolto anche in direzione della realtà materiale, entrare nelle relazioni fisiche, accentuare ed eccitare nel contesto corporeo l'energia unitaria dell'anima mondana. Si tratta quindi di una matematica che permette anche di comprendere in profondità quello «spazio» che «si schiude» tra gli enti matematici e quelli fisici e che è «riservato ai flussi di certi corpi naturali, flussi che conservano un carattere integro verso una determinata interruzione e dei quali erano soliti servirsi i magi [...] e i negromanti»<sup>15</sup>. Tali flussi, gli stessi descritti nelle pagine del *De l'infinito*

13. *Ibid.*

14. Cfr. N. Cusano, *De docta ignorantia*, in Id., *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, a cura di E. Peroli, Bompiani, Milano 2017, I, 8, pp. 39-42. Questi i passaggi di Bruno e Cusano a confronto: «Per questo motivo dunque Pitagora, Platone e tutti i sapienti che hanno tentato di comunicarci concetti profondi e difficili non si sono serviti di altri mezzi se non dei concetti matematici. E il nemico stesso dei matematici, quell'Aristotele che più si attiene ai principi della logica – e che è più bravo a criticare che ad argomentare –, quando si sforzava di illustrare i più profondi processi della natura, quante volte non si è trovato nella necessità di ricorrere a quei concetti matematici che aveva ripudiato» (Bruno, *Sigillus sigillorum*, p. 261); «E Pitagora, il primo filosofo di nome e di fatto, non ha forse ritenuto che ogni ricerca della verità dovesse essere condotta mediante i numeri? I Platonici ed anche i nostri primi pensatori lo hanno seguito [...]. Ed anche Aristotele, che pure ha voluto mostrarsi originale confutando i suoi predecessori, come avrebbe potuto nella *Metafisica* insegnarci la differenza fra le specie se non le avesse paragonate ai numeri?» (Cusano, *De docta ignorantia*, cit., p. 41).

15. Bruno, *Sigillus sigillorum*, cit., p. 263.

sopra citate e, con gli stessi termini, presenti anche nel *De magia naturali*<sup>16</sup>, determinano la vita e la vicissitudine dei corpi e seguono un «moto sferico», «secondo linee infinite come da uno stesso centro», per cui i corpi emettono o immettono qualità sensibili (come il calore, il suono o gli odori), ma anche «virtù [...] più spirituali e meno sensibili, che agiscono non solo sul corpo e sul senso, ma anche sullo spirito più recondito, e giungono alle più profonde facoltà dell'anima infondendo certi affetti e passioni»<sup>17</sup>.

Questa doppia accezione della matematica indirizza dunque la riflessione bruniana verso il quarto e ultimo rettore, la magia, che di fatto è “compagna” della matematica, perché assieme a essa, «ugualmente intermedia, si pone in una posizione di equidistanza rispetto ai due estremi delle realtà fisiche e delle metafisiche»<sup>18</sup>. La magia, in particolare, non va intesa come quella operatività che, facendo leva sulla «credulità della fede o attraverso altre specie poco lodevoli di contrazione», «mortifica il senso finché la natura ad esso propria non viene totalmente assorbita ad opera di un principio estrinseco», trasformandola «nell'immagine di qualche realtà deteriore», come praticano i «maghi sacrileghi»<sup>19</sup>. Questo tipo di azione magica, infatti, è «sacrilega» – agli occhi di Bruno – non perché, da un punto di vista meramente tecnico, sia “magia nera”, abbia cioè a che fare con le forze oscure e malvagie presenti in natura e venga usata per fini condannabili moralmente e religiosamente, ma perché è, nella sua attitudine operativa, “contronaturale”, dal momento che rovescia i termini filosofici della relazione uomo-natura, agendo con forze e basandosi su principi che sono «estrinseci» a quel contesto naturale, ossia sono sì naturali, ma presenti a un livello superficiale delle relazioni tra gli enti, non essen-

16. Cfr. G. Bruno, *De magia naturali*, in Id., *Opere magiche*, a cura di S. Bassi, E. Scaparone, N. Tirinnanzi, Adelphi, Milano 2000, pp. 206-11: «Vi è poi una terza specie di moto, che è di tutte le parti, e consiste nel flusso ed influsso a partire da tutti i corpi naturali, che emettono attorno a sé, da ogni parte, qualcosa, secondo molteplici modi [...]. [E] si accrescono e si rafforzano quando l'influsso delle parti più convenienti supera l'efflusso, al contrario invece vanno in decadenza, diminuiscono e si indeboliscono quando l'influsso delle parti estranee e l'efflusso di quelle naturali diviene maggiore». Sul valore della magia nel pensiero di Bruno, cfr. S. Bassi, *L'arte di Giordano Bruno. Memoria, furore, magia*, Olschki, Firenze 2004, pp. 91-133; V. Perrone Compagni, *Magia*, in E. Canone, G. Ernst (direzione di), *Enciclopedia bruniana e campanelliana*, 2 voll., vol. I: *Giornate di studi 2001-2004*, Ist. Editoriali e Poligrafici, Pisa-Roma 2006, pp. 90-105; Bassi, *Magia; Mago*, in Ciliberto (direzione scientifica di), *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, cit., vol. II, *ad voces*.

17. Bruno, *De magia naturali*, cit., pp. 209-11.

18. Id., *Sigillus sigillorum*, cit., p. 263.

19. *Ibid.*

do invece fondata sul potenziale attivo e creativo della sostanza, l'*anima mundi* che è interna ad ogni cosa e ne garantisce la consistenza e la vita. La vera e buona magia, quindi, nasce dalla consapevolezza «che per virtù del grande demone – l'amore – l'anima si congiunge al corpo attraverso lo spirito e attraverso l'anima si congiunge allo spirito una forza più separata e divina» e, di conseguenza, «tutti gli enti dell'universo sono connessi e concatenati a tutti gli altri attraverso un numero più o meno grande di realtà intermedie»<sup>20</sup>. Secondo questa prospettiva di lettura più correttamente filosofica, il mago risulta essere «un sapiente dotato della capacità di agire [*cum virtute agendi*]»<sup>21</sup>, in quanto comprende e sa come «unirsi» al principio spirituale che anima tutte le cose, conformandosi a esso. La magia «naturale» e quella «superstiziosa», pertanto, muovono dallo stesso principio – «tutte le cose per un intimo impulso fuggono il male e ricercano il bene»<sup>22</sup> – ma la prima considera la «simpatia e antipatia» tra le cose, ne valuta «la forza reciproca, mediante l'applicazione di principi a principi, di realtà attive a realtà passive», e solamente per questa «via» «la magia si farà emula e socia della onnipotente natura», riuscendo anche «sotto un certo aspetto» a «governarla e dirigerla a quanto le è utile»<sup>23</sup>.

Nel *De la causa, principio et uno* una magia di tal genere, che attinge alla radice intima di ogni singolo ente e quindi della sostanza naturale, è definita «profonda» e, nella sua essenza, consiste nel «saper trar il contrario dopo aver trovato il punto de l'unione»<sup>24</sup>. La differenza tra una magia buona e una cattiva – entrambe pragmaticamente efficaci – non consiste dunque negli esiti o, al massimo, nelle motivazioni che muovono le azioni del mago (seppure moralmente riprovevoli), ma nel grado di “interlocuzione” tra l'operatore, l'operato e lo sfondo “spirituale” comune a entrambi: se si «profonda» in esso, allora è possibile “toccare” il vero e reale tessuto connettivo del tutto e si iscrive l'operazione magica in quella naturale. Questo tipo di azione magica è testimoniata storicamente – secondo la prospettiva bruniana di riforma etico-religiosa proposta nello *Spaccio de la bestia trionfante* – dall'atteggiamento magico-religioso dell'antico Egitto:

20. Ivi, p. 265.

21. Id., *De magia naturali*, cit., p. 167.

22. Id., *Sigillus sigillorum*, cit., p. 267.

23. *Ibid.*

24. Id., *De la causa, principio et uno*, cit., p. 295. Cfr. P. R. Blum, «Saper trar il contrario dopo aver trovato il punto de l'unione»: Bruno, Cusano e il platonismo, in E. Canone (a cura di), *Lectures bruniane I-II del Lessico intellettuale europeo 1996-1997*, Ist. Editoriali e Poligrafici, Pisa-Roma 2002, pp. 33-47.

Quelli dunque, per impetrar certi beneficii e doni da gli dèi, con raggione di *profonda magia* passavano per mezzo di certe cose naturali, nelle quali in cotal modo era latente la divinitade, e per le quali essa potea e volea a tali effetti comunicarsi. Là onde que' ceremoni non erano vane fantasie, ma vive voci che toccavano le proprie orecchie de gli Dei [...]. Conoscevano que' savii Dio essere nelle cose, e la divinità, latente nella natura, oprandosi e scintillando diversamente in diversi soggetti, e per diverse forme fisiche con certi ordini venir a far partecipi di sé, dico de l'essere, della vita et intelletto: e però con gli medesimamente diversi ordini si disponevano alla recepcion de tanti e tai doni, quali e quanti bramavano<sup>25</sup>.

L'azione dei maghi dell'antico Egitto rispetto alla natura risultava dunque efficace perché era, in ultimo e in profondità, comprensione della natura stessa, attingendo direttamente al piano divino che è interno e sotteso a tutte le cose e, di fatto, facendosi essi comunicatori tra questo e la superficie dei rapporti vitali e delle relazioni contestuali tra gli enti, quasi degli elementi catalizzatori dell'attività intrinseca alla natura, agenti con essa e in cooperazione con la sua forza creatrice.

L'esposizione dei quattro rettori degli atti umani – amore, arte, matematica e magia – presenta quindi una struttura teorica quadripartita e, al tempo stesso, unitaria, poiché mostra le quattro direzioni in cui l'unica azione dell'anima del mondo si esplica nella natura, negli esseri viventi e, in particolare, nell'uomo. Nei quattro principi fondamentali del pensiero e dell'agire umano si rivela tuttavia anche una sorta di gerarchia interna: mentre infatti amore e arte costituiscono i *rectores* dell'agire umano *ex parte totalitatis*, cioè dal punto di vista dell'anima del mondo intesa nella sua unicità e interezza, matematica e magia si caratterizzano come espressioni della stessa però *ex parte individualitatis*, ossia colti dal punto di vista del singolo soggetto. Come si è potuto intuire dalle parole di Bruno, amore e arte costituiscono infatti i presupposti strutturali e strutturanti della comprensione – matematica e magica – della sostanziale unità del soggetto conoscente e agente con la totalità naturale. In secondo luogo e in subordine a questo primo livello di lettura, si può osservare come la coppia amore e matematica sia caratterizzata, sul piano teorico, dal concetto di “unificazione”, che il primo esprime determinando l'unità connettiva dello sfondo comune a tutte le cose; arte e magia, invece, hanno come comune denominatore l'attività dell'unità (su quello sfondo unitario) che, per quanto riguarda la prima, è la costituzione fondamentale della vita dei soggetti na-

25. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., pp. 632-3 (il corsivo nella citazione è mio).

turali e, in conseguenza di ciò e in relazione alla magia, può essere anche canale di operatività su e tra di essi.

Questo nesso profondo tra i principi che reggono e dirigono ogni pensiero e azione dell'uomo permette una lettura di matematica e magia come una coppia definita da una strettissima relazione che intreccia le nozioni di unità (*anima mundi* come interconnessione/amore) e operatività (*anima mundi* come attività e creatività vitali) – come si evince dalla convergenza di entrambe sull'idea di “magia matematica” che Bruno sviluppa negli scritti di argomento magico. Nella *traditio* dell'*ars magiae* la magia matematica era definita come una delle tre speciali tecniche o ambiti operativi in cui veniva suddivisa l'intera disciplina sulla base dei corrispettivi mondi entro i quali essa trovava appunto applicazione: agli estremi della scala sottesa tra Dio e mondo, vi era da una parte la magia teurgica, che ha a che fare con il piano divino e le intelligenze superiori, e al grado più basso la *magia naturalis*, che indaga la dimensione sublunare e opera con gli enti naturali e le loro qualità fisiche. Intermedia tra le due, così come il sistema delle sfere celesti della cosmologia aristotelico-tolemaica è sopra il mondo sublunare e subalterno a Dio e alle intelligenze angeliche, si collocava la *magia mathematica* che, di fatto, coincideva con l'astronomia – da cui trae l'appellativo di “matematica” –, l'arte astrologica e le tecniche per veicolare gli influssi celesti attraverso segni e caratteri impressi in particolari strumenti, come i talismani<sup>26</sup>.

Per Bruno questo modello non è più ricevibile, avendo una prospettiva cosmologica completamente differente, nella quale sussistono solo due mondi, cioè stati dell'essere: il piano divino e sostanziale sotteso a tutta la

26. Cfr. H. C. Agrippa von Nettesheim, *De occulta philosophia libri tres*, hrsg. von V. Perrone Compagni, Brill, Leiden 1992, p. 85: «Cum triplex sit mundus, elementalis, coelestis et intellectualis, et quisque inferior a superiori regatur ac suarum virium suscipiat influxum ita ut ipse Archetypus et summus Opifex per angelos, coelos, stellas, elementa, animalia, plantas, metalla, lapides, Suae omnipotentiae virtutes exinde in nos transfundat, in quorum ministerium haec omnia condidit atque creavit, non irrationabile putant magi nos per eosdem gradus, per singulos mundos, ad eundem ipsum archetypum mundum, omnium opificem et primam causam, a qua sunt omnia et procedunt omnia, posse conscendere: et non solum his viribus quae in rebus nobilioribus praecexistunt frui posse, sed alias praeterea novas desuper posse attrahere. Hinc elementalis mundi vires variis rerum naturalium mixtionibus a medicina et naturali philosophia venantur; deinde coelestis mundi radiis et influxibus iuxta astrologorum regulas et mathematicorum disciplinas coelestes virtutes illis connectunt; porro haec omnia intelligentiarum diversarum potestatibus per religionum sacras ceremonias corroborant atque confirmant». Cfr. V. Perrone Compagni, *La magia ermetica tra Medioevo e Rinascimento*, in F. Meroi (a cura di), *La magia nell'Europa moderna. Tra antica sapienza e filosofia naturale*, Atti del convegno (Firenze, 2-4 ottobre 2003), con la collaborazione di E. Scapparone, 2 voll., Firenze 2007, I, pp. 3-23.

natura infinita e l'universo naturale stesso che è, appunto, uno, infinito, omogeneo dal punto di vista materiale e privo di riferimenti locali, come l'alto, il basso o il centro<sup>27</sup>. Nonostante questa impostazione, Bruno, nel trattare della magia, recupera tuttavia lo schema tripartito delle arti magiche, anche se ne modifica profondamente il senso e lo scopo:

[la magia] per quanto versa in principii sopra naturali, è divina; e quanto che versa circa la contemplazione della natura e perscrutazion di suoi secreti, è naturale: et è detta mezzana e matematica, in quanto che consiste circa le ragioni et atti de l'anima, che è nell'orizzonte del corporale e spirituale, spirituale et intellettuale<sup>28</sup>.

La magia matematica è dunque ancora considerata intermedia e «mezzana» tra la magia divina e quella naturale, così come si è visto essere la magia, definita «ugualmente intermedia» alla matematica, nella sezione del *Sigillus sigillorum* dedicata ai *quattro rectores* degli atti umani; tuttavia, essendo mutati i riferimenti teorici e cosmologici, essa attua la sua funzione mediatrice tra il piano «corporale e spirituale» e quello «spirituale e intellettuale», piani che presi assieme costituiscono appunto «l'orizzonte» delle «ragioni» e «atti dell'anima». Questo particolare cambiamento di prospettiva è ben descritto nelle pagine iniziali del *De magia naturali*: a fronte di una magia naturale, che agisce sui corpi fisici attraverso operazioni che comunque «vengono riferite allo spirito, ossia all'anima radicata nelle cose»<sup>29</sup>, e una che si rivolge «agli dèi, ai demoni e agli eroi», «con preghiere, consacrazioni, fumigazioni, sacrifici, specifici paramenti e cerimonie»<sup>30</sup>, vi è un tipo di operatività che si serve di «parole, canti, accorta considerazione di numeri e di tempi, immagini, figure, sigilli, caratteri o lettere», la quale è «situata in posizione mediana tra la naturale e la extranaturale o sovranaturale» e che «propriamente dovrebbe essere designata come magia matematica, e più precisamente dovrebbe essere chiamata filosofia occulta»<sup>31</sup>. In questo frangente l'attributo «matematica» è assegnato alla magia per due precisi motivi:

27. Cfr. Bruno, *De la causa, principio et uno*, cit., p. 277: «È dunque l'universo uno, infinito, immobile. Una, dico, è la possibilità assoluta, uno l'atto, una la forma o anima, una la materia o corpo, una la cosa, uno lo ente, uno il massimo ed ottimo; il quale non deve poter essere compreso; e però infinibile e interminabile, e per tanto infinito e interminato, e per conseguenza immobile».

28. Id., *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., p. 635.

29. Id., *De magia naturali*, cit., p. 163.

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*

anzitutto perché nelle sue operazioni è affine e prossima alla scienza matematica, pertanto «ha somiglianza con la geometria per le figure e i caratteri; con la musica per la fascinazione; con l'aritmetica per i numeri e i rapporti; con l'astronomia per i tempi e i moti; con l'ottica per gli incantesimi visivi»<sup>32</sup>. In secondo luogo perché la magia matematica è magica e *anche* matematica nella misura e «allo stesso modo in cui la matematica è direttamente intermedia fra la scienza naturale e la metafisica»<sup>33</sup>, ossia per il peculiare carattere di mediazione, intendendo con questo termine una specifica posizione tra il piano divino (sostanza della natura) e quello della corporeità fisica. La magia matematica, in particolare, può essere concepita come intermedia tra la sostanza divina della natura e le cose che prendono corpo su di essa, o in virtù della sua partecipazione a entrambi i livelli oppure per l'esclusione dall'uno e dall'altro<sup>34</sup>.

Dalla definizione dell'ambivalenza della partecipazione della magia matematica sia al piano metafisico che a quello fisico, oppure a nessuno dei due, si può evincere, anzitutto, il carattere specifico di un'arte che è peculiare dell'orizzonte conoscitivo ed esperienziale umano – che infatti appartiene alla dimensione naturale, ma è radicato nell'*anima mundi* –, ma, dall'altra, anche una direzionalità ambigua: «la magia del terzo genere [cioè matematica] è sia buona che malvagia, a seconda dell'uso – positivo o negativo – che ne fanno i maghi»<sup>35</sup>. Il discrimine consiste proprio nel modo di intendere la *medietas* della magia matematica: se, infatti, la si intende come intermedia perché partecipa di ciò che è comune al divino e al fisico, essa allora si colloca propriamente e proficuamente «tra i due (*inter utrunque*)»; diversamente essa, pur accentuando la propria specificità, è «oltre i due (*extra utrunque*)» piani e si è visto – a proposito del quarto e ultimo «rettore» nel *Sigillus sigillorum* – quale sia l'errore teorico e il pericolo in cui incorre il mago quando, pur agendo con efficacia, opera attraverso un «principio estrinseco»<sup>36</sup>, che in pratica significa ammettere un'idea di uomo che non considera il fondamento della *dignitas hominis* in una nozione di divinità che è intranaturale, anzi, che è la natura stessa, intesa nella sua totalità e infinità vitale e attiva. Il riposizionamento della conoscenza matematica e, parallelamente, di un certo modo di intendere l'azione magica si basa dunque sul riconoscimento di

32. Id., *De magia naturali*, cit., p. 169.

33. Id., *Theses de magia*, in Id., *Opere magiche*, cit., p. 327.

34. Cfr. Id., *De magia naturali*, cit., p. 169.

35. *Ibid.*

36. Cfr. *supra*, pp. 121-2.

un sostrato ontologico non solo a fondamento della magia e della matematica, ma comune a tutti gli enti che esistono e agiscono nella natura. Ciò conduce il mago/filosofo a un'estrema acquisizione teorica: dal momento che la natura umana è parte del contesto naturale, l'unico modo per guadagnare una posizione veramente intermedia tra *natura naturans* e *natura naturata*, cioè tra la sostanza e la dimensione corporale, consiste nell'accentuare la consapevolezza del proprio radicamento nell'*anima mundi*, poiché essa costituisce il tessuto ontologico che connette e unifica tutte le cose e anche il principio che le fa vivere e trasformare. La matematica e la magia – che può essere detta in senso proprio “matematica” – non devono pertanto essere intese come discipline, l'una conoscitiva e l'altra operativa, che estraniano ed escludono (o sollevano) l'uomo dalla natura, al di là o al di sopra di essa, lo proiettano verso il mondo celeste o, addirittura, sopraceleste – dimensioni che, nella «nolana filosofia» non hanno né valore né concreta esistenza – ma perché lo radicano con maggiore forza nella sua natura e in quella di tutte le singole cose sulle quali o attraverso le quali intendono agire, lo aiutano a «profondare» in esse, a farsene interprete e operatore in conformità con l'unità che le accomuna tutte, nel ritmo vicissitudinale che ne caratterizza la vita.

Per comprendere ulteriormente la forza mediatrice della conoscenza (tra il sé e il mondo) che può essere acquisita con la matematica e con un tipo di operatività magica altrettanto “mezzana” – dunque una conoscenza che è contemporaneamente sapienza e operatività, così da identificarsi con la magia *in toto* – è utile osservare come Bruno definisca, ancora più in generale, la condizione dell'uomo: da una parte il pensiero, in quanto creatore dei pensieri e delle immagini fantastiche, è in continuità con l'unica attività generatrice dell'intelletto universale e dell'anima del mondo; dall'altra il suo orizzonte esperienziale – dunque tutto ciò che conosce – è totalmente immerso nella corporeità naturale. Tale ambivalente condizione è descritta, in più luoghi dell'opera bruniana, come «umbratile», termine che definisce il doppio e intermedio legame che vincola il pensiero umano alla luce (verità) e all'oscurità (ignoranza), alla sostanza e alla corporeità la quale, appunto, adombra il piano divino che è posto sullo sfondo e a fondamento della natura infinita. Questa particolare prospettiva gnoseologica, elaborata per la prima volta nel *De umbris idearum* (Parigi 1582) e ancora presente nel *De imaginum, signorum et idearum compositione* – uno degli ultimi scritti bruniani, pubblicato a Francoforte nel 1591 –, è descritta, in quest'ultimo testo in stretta correlazione con una prospettiva matematica che è, a sua volta, letta nel contesto

naturale, attraverso un passaggio argomentativo che riprende e rovescia il ragionamento proposto da Cusano nel secondo capitolo della prima parte del *De coniecturis* intitolato «il numero è l'esemplare simbolico delle cose»<sup>37</sup>. Il ragionamento bruniano prende le mosse dalla constatazione che «idea, immaginazione, assimilazione, configurazione, designazione, notazione costituiscono nella sua totalità l'opera di Dio, della natura e della ragione»<sup>38</sup>; qui la dimensione razionale, la «ragione», è collocata in una posizione successiva rispetto a Dio e alla natura, perché è in una condizione di doppia subalternità; se dunque dallo «stare nell'ombra» della conoscenza l'uomo può aspirare «a mete ancor più alte», lo può fare attraverso l'interposizione della natura, «emulando» cioè «l'operazione della natura»<sup>39</sup>. Ciò è possibile osservando «con quanto pochi elementi la natura produca realtà a tal punto molteplici», quando dispone «quattro medesimi elementi semplici nel proprio sito», «li ordina, li compone, li applica, e formati e figurati sotto vari segni, li conduce dal profondo della potenza alla sublime altezza dell'atto»<sup>40</sup>. Questa modalità creativa e compositiva della natura è spontaneamente emulata dal pensiero dal suo pensare stesso, se intendiamo ciò come simboleggiato dai numeri e dall'articolazione del calcolo matematico:

per Dio immortale, può forse esistere per l'uomo qualcosa che sia più semplice dei numeri? Primo, che cosa sia l'uno, il due, il tre, il quattro; secondo, che uno non sia due, due non siano tre, tre non siano quattro; terzo, che uno e due siano tre, che uno e tre siano quattro: fare questo è fare tutto, dire questo è dire tutto, immaginare, esprimere con segni e ricordare questo consente che ogni oggetto sia appreso, che sia inteso quanto si è appreso e ricordato quanto si è inteso. La totalità di questa luce è presente, chiara e manifesta alla nostra intelligenza più di quanto possa essere manifesta agli occhi esterni la luce del sole; questa infatti sorge e tramonta, né è sempre presente ogni volta che ad essa volgiamo lo sguardo, mentre quella non è meno presente a noi di quanto noi lo siamo a noi stessi, ed è a tal punto presente alla nostra mente da essere essa stessa mente<sup>41</sup>.

37. N. Cusano, *De coniecturis*, in Id., *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, cit., I, 2, pp. 316-21; *supra*, pp. 23-4.

38. Bruno, *De imaginum, signorum et idearum compositione*, in Id., *Opere mnemotecniche*, t. II, cit., p. 485.

39. *Ibid.*

40. *Ivi*, pp. 485-7.

41. *Ivi*, p. 487.

Il numero che è in noi, cioè l'attitudine spontanea a individuare il singolo («cosa sia l'uno, il due, il tre»), distinguere il diverso («che uno non sia due») e, infine, comporre («che uno e due siano tre»), costituisce dunque la “matematica” alla base del pensiero, il fondamento logico e operativo del pensare stesso; però – come evidenzia Bruno – essa è espressione della luce non solo intelligibile, ma sostanziale, è l'intima natura dell'uomo, è la “voce” dell'anima del mondo, la nostra stessa mente prima di tutti i nostri pensieri, il «principio che ci chiama, ci esorta a gran voce e ci illumina nell'intimo»<sup>42</sup>.

A una tale concezione, del resto, giungono anche le pagine finali del *Sigillus sigillorum*, dove a essere presi in esame sono, in questo caso, «i quattro testimoni» che «assistono le arti»<sup>43</sup>. Tra questi, oltre all'astrazione e alla contrazione – sulla quale si ritornerà più in dettaglio<sup>44</sup> – vi sono anche il numero e la misura; il primo non va inteso come «il numero dei mercanti o come quello che vanamente ricorre nei computi algebrici»: piuttosto occorre considerarlo «fondato su quel principio di combinazione [*in quadam combinatoria ratione*]» che è alla base della formazione e configurazione delle cose, ovvero le «limpide ragioni metafisiche o fisiche o razionali», che «possono essere concepite secondo l'uno o l'altro modo di conoscere tanto dalla materia quanto dall'intelletto, mano a mano che questi si esplicano e si espongono alla forma o lume superiore»<sup>45</sup>. In maniera del tutto simile, la misura non è quella «nota ai geometri per quanto si applicano a misurazioni concrete», ma ciò che «ci consente di valutare l'efficacia della sostanza delle cose e delle proprietà», «secondo cui tutto possiamo definire e circoscrivere», assecondando «il principio che misura in senso proprio», cioè che valuta non a posteriori e sulla base di riferimenti estrinseci, ma partendo dalla radice unitaria delle cose stesse: «questo principio è infatti la mente, dalla quale deriva nella nostra lingua il termine misura» e che «in senso assolutissimo [è] misura di tutte le cose, al di fuori della quale non si dà alcun adeguato rapporto»<sup>46</sup>.

42. Id., *De umbris idearum*, in Id., *Opere mnemotecniche*, cit., t. I, p. 129.

43. Cfr. Id., *Sigillus sigillorum*, cit., pp. 292-7.

44. Cfr. *infra*, pp. 147 ss.

45. Id., *Sigillus sigillorum*, cit., p. 297.

46. *Ibid.* Cfr. N. Cusano, *De mente*, III, 71-72, in Id., *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, cit., p. 871: «Soffermati ora più diffusamente ad esaminare la questione della mente, e dimmi: ammesso che il termine “mente” derivi da “misura”, in modo tale che il motivo di questo nome risieda nella nozione di misurazione, che cosa intendi tu per

## Pensare per immagini

L'attività pensante è espressione nell'uomo della ben più universale e strutturale attività dell'anima del mondo, così come ogni cosa che crea o diviene ne è effetto. All'inizio dell'*Ars memoriae* che correda il *De umbris idearum* (pubblicato a Parigi nel 1582), Bruno si interroga proprio su «quale sia – e quali caratteri abbia – il principio generale che consente all'anima di procedere a tutte e a ciascuna singola operazione», ossia «quale sia il principio per cui l'anima assume la disposizione dell'arte» e, con una provocatoria formula sintetica, «quale arte consente all'anima di acquisire l'arte»<sup>47</sup>.

Il ragionamento bruniano di queste pagine si dipana in maniera parallela, ma con una direzione opposta, all'argomentazione aristotelica volta a distinguere tra azione naturale e operazioni artificiali, per cui l'arte umana agisce estrinsecamente alla materia che essa trasforma e con strumenti che non le appartengono, mentre la natura opera internamente alla materia<sup>48</sup>. Nella prospettiva interpretativa che egli propone, tuttavia, non ha senso porre tale distinzione, se si considera che lo strumento principale attraverso il quale l'uomo agisce, in ultima analisi, è naturale perché è costituito dagli organi fisici propri dell'uomo<sup>49</sup>; non solo: l'arte umana è strumentalmente e materialmente esito ed effetto della natura, perché dal punto di vista dell'atto creativo e inventivo l'arte può essere ricondotta alla forza vitale che anima tutte le cose, essendo la «mano», cioè la complessità corporea, e l'ingegno umano che la usa<sup>50</sup>, entrambi “prodotti” naturali («da che cosa trae la sua prima origine l'uomo con tutte le facoltà che gli sono proprie? Certo dalla natura che lo genera»<sup>51</sup>). Da ciò Bruno perviene alla conclusione che «poiché dunque è la natura che produce ogni possibile,

mente? Idiota. Sai che la semplicità divina complica tutte le cose. La mente è l'immagine di questa semplicità che complica tutto. Se, pertanto, chiamerai questa semplicità divina “mente infinita”, questa mente sarà l'esemplare della nostra mente»; Tommaso d'Aquino, *De veritate*, q. 10, a. 1 co.: «Dicendum, quod nomen mentis a mensurando est sumptum».

47. Bruno, *De umbris idearum*, cit., p. 125.

48. Aristotele, *Physica*, II, 8, 199b, 28-29, trad. it. a cura di R. Radice, Bompiani, Milano 2011, p. 229.

49. Cfr. Bruno, *De umbris idearum*, cit., pp. 125-7.

50. Sulla “mano” come organo che caratterizza la specificità creativa dell'uomo, cfr. G. Bruno, *Cabala del cavallo pegaseo*, in Id., *Dialoghi filosofici italiani*, cit., pp. 717-22; S. Bassi, *Mano*, in Ciliberto (direzione scientifica di), *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, cit., vol. II, *ad vocem*.

51. Bruno, *De umbris idearum*, cit., p. 129.

sia prima delle realtà naturali [*ante naturalia*], sia nelle realtà naturali [*in naturalibus*], sia attraverso le realtà naturali [*per naturalia*]», ne consegue che «da ogni realtà naturale deriva azione» e «che attraverso di esse opera la natura stessa»<sup>52</sup>.

Questa premessa è fondamentale per comprendere quale sia il registro teorico in base al quale Giordano Bruno modula la propria teoria della conoscenza: se il pensare umano è un modo di creare che può essere ricondotto a quello universale dell'anima del mondo, allora occorre ipotizzare che all'azione formale del pensiero umano sia speculare una materia, un sostrato necessario, ma non sufficiente, sul quale i pensieri prendono forma, proprio come in natura l'efficiente universale e anima del mondo porta in atto le forme in una materia che è unica, universale e unita all'*anima mundi*<sup>53</sup>. In questa ottica, nel *De umbris idearum*, il sostrato (*subiectum*) del pensiero – che è anche il “luogo”, inteso in senso più generale e non solo mnemotecnico – viene detto essere la fantasia:

il sostrato primo è [...] il caos fantastico, così duttile da sapersi esprimere – a mano a mano che la potenza cogitativa riconduce a un criterio comune le realtà viste e udite – in un ordine e in una figura tali da presentare costantemente, con le proprie membra principali e le proprie parti ultime, tutto ciò che orecchie ed occhi hanno percepito, quasi si affrettasse a presentare il ritratto di un nuovo albero, di un nuovo animale, di un nuovo mondo. Un caos simile si comporta infatti come una nube scossa dai venti esterni, la quale, secondo la varietà e l'intensità degli impulsi ricevuti, può recepire figure infinite e di tutte le specie [*specierum figuras*]<sup>54</sup>.

La fantasia, il *sinus phantasticus*, dunque costituisce la materia e fornisce il materiale del pensiero che può essere plasmato e ordinato sulla base dei concetti, in una dinamica correlazione tra sensi esterni e interni, memoria e facoltà razionale e intellettuale: ogni concetto elaborato dalla mente deve necessariamente passare dalla fantasia, ma – forzando la gnoseologia aristotelica – ritorna anche a essa, per prendervi forma ed essere confrontato, unito, sovrapposto e vagliato assieme alle altre immagini che provengono

52. Ivi, p. 131.

53. La concezione della materia, non direttamente trattata in queste pagine, costituisce uno degli snodi centrali del sistema filosofico di Bruno e la critica ne ha ampiamente e lungamente discusso. Per un riepilogo generale, cfr. S. Carannante, M. Matteoli, *Materia*, in Ciliberto (direzione scientifica di), *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, cit., vol. II, *ad vocem*.

54. Ivi, p. 149.

dall'esterno. Questa peculiare funzione intermedia della dimensione fantastica, che assiste le operazioni e le attività della conoscenza sia in "ingresso" che in "uscita", è descritta in modo particolare in alcune pagine del *De umbris idearum* in cui Bruno tratta dello «strumento», la funzione cognitiva specifica, ossia il «principio» «attraverso il quale, come attraverso un veicolo, la forma [cioè il concetto] si trasmette dall'agente al sostrato»<sup>55</sup>. Ogni atto del pensiero, infatti, nasce o dalla rappresentazione di un contenuto all'intelletto (*intellectio*), oppure dalla memorizzazione e dal suo successivo recupero attivo (*reminiscentia*); quest'ultima operazione, più interna e intima all'attività mentale, è scandita – a detta di Bruno – in nove momenti: anzitutto, la volontà muove intenzionalmente a ricercare qualcosa quando «uno dei sensi esterni o interni si esplica in atto per l'impulso di un oggetto esterno»; ciò provoca uno «stimolo impresso sull'immaginazione» e suscita una conseguente «reazione irriflessa che spinge l'immaginazione a investigare». Da qui si forma un «atto consapevole» in base al quale «l'immaginazione subito inizia la sua indagine». A questo punto entra in gioco una funzione che viene definita, con un neologismo bruniano, *scrutinium*, che è l'atto «con cui l'immaginazione ricerca intendendo [*quo intendens imaginatio investigat*]», cioè distinguendo ciò che sta cercando, o meglio, escludendo ciò che non ricerca dalla sequenza di immagini fantastiche che le si offrono nella memoria. È nel proseguire ricorsivo di tale selezione/esclusione che, finalmente, al cospetto della fantasia giunge la *species* di quanto ricercato e si produce «l'immagine, ovvero la specie memorabile». Finalmente, alla parte più razionale del pensiero non resta che astrarre il contenuto (*intentio*) dall'immagine e rappresentarsela (*repraesentatio*) per esprimere «il giudizio, mediante il quale si comprende che tale è il contenuto di quell'immagine»<sup>56</sup>.

55. Ivi, sezione *De organo*, pp. 180-215: «Non enim agenti sufficit ad completam cognitionem formae inducendae et subiecti formandi rationem habere, verum quoque ubi negotii urget opportunitas, id, quod est ab agente in subiectum formae vehiculum, opere praecium est non omittere quid sit in sua essentia; item, quale esse debeat et quomodo sit contrectandum».

56. Ivi, pp. 182-3: «Novem concurrunt ad rememorationem faciendam et memoriam. Intentio antecedens, qua primum aliquis sensus extrinsecus vel intrinsecus fit in actu ex hoc, quod movetur ab obiecto. Provocatio imaginationis, ubi sensus commotus iam mediate vel immediate expergefacerit imaginationem. Imaginationis motus passivus, quo pelitur ad investigandum. Imaginationis activus motus, quo iam investigat. Scrutinium, quo intendens imaginatio investigat. Imago, utpote species memorabilis. Intentio imaginis, nempe ratio qua memorabilis efficitur in praesentiarum, aliis exclusis. Praesentatio illius

Come si può vedere la sequenza degli atti del ricordare, prevede un processo continuo e “circular” di confronto, esclusione e selezione delle immagini fantastiche conservate in memoria, alla ricerca di qualcosa che non si “conosce” – cioè non è attualmente pensato –, ma che si sa di aver conosciuto: da una parte vi è il movimento spontaneo e naturale delle immagini memorizzate che tramite una mera associazione di «similitudine, contrarietà o prossimità»<sup>57</sup> scorrono una di seguito all’altra emergendo alla consapevolezza dell’immaginazione (*imaginatio intendens*); dall’altra si assiste a un’operazione attiva e selettiva del pensiero che, nel valutare ciò che sta o non sta cercando, ogni volta in cui le si presenta l’immagine ne interpreta il senso, la scarta oppure, e finalmente, la giudica come ciò che era oggetto della sua ricerca, ponendo fine al processo della rimemorazione. Il momento centrale, cioè lo snodo fondamentale affinché avvenga il recupero e il riconoscimento del ricordo, è dunque quella fase in cui il pensiero, per il tramite dell’immaginazione, scruta le immagini e le intende in quanto sono o non sono quelle ricercate; tale fase è definita appunto da Bruno con il nome di *scrutinium* ed è identificata con una funzione che, secondo lui, fino ad allora non era ancora stata riconosciuta e compresa pienamente, un «principio in virtù del quale la facoltà cogitativa» – cioè l’attività più complessa dei sensi interni che è addetta alla raccolta dei significati particolari delle *species*<sup>58</sup> – «ricerca e distingue»<sup>59</sup>. Per mezzo dello scrutinio, infatti, «si compiono distinzione, separazione, ordinamento», in modo che «dalla cogitativa viene tratta e resa presente davanti ai propri occhi una sola cosa tra molte», prendendo «così in esame una sola delle molte realtà immaginate, ovvero l’immagine di una sola cosa tra le molte che sono conservate»<sup>60</sup>.

In base al ragionamento bruniano esiste una funzionalità specifica della *cogitativa* che si esercita con i contenuti della fantasia ed è addetta alla selezione e al riconoscimento attivi delle immagini dei ricordi nei processi di reminiscenza, un’operazione che è distinta dalla mera acquisizione del

intentionis, quod scilicet intentio illa praesens efficiatur. Et iudicatio, qua apprehenditur eam esse intentionem illius imaginis».

57. Cfr. Aristotele, *De memoria et reminiscencia*, II, 451b, 19-20, trad. it. a cura di A. Russo, R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 1998<sup>3</sup>, p. 245.

58. Cfr. Tommaso d’Aquino, *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, IV-V, *Pars prima Summae theologiae*, Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, Roma 1888-89, I<sup>3</sup>, q. 81 a. 3 co: «ratio particularis, collativa intentionum individualium».

59. Bruno, *De umbris idearum*, cit., p. 183.

60. Ivi, p. 185.

dato intenzionale particolare nel momento in cui le *species* si presentano per la prima volta alla fantasia: questa operazione, invece, si svolge internamente rispetto a quanto è già stato conosciuto e “archiviato” in memoria, permettendo al pensiero di selezionare e riconoscere le immagini del ricordo cercato. Da un punto di vista cognitivo, la differenza tra l’azione della cogitativa di distinzione della particolarità delle *species* in ingresso e il loro recupero – sempre per distinzione – dalla memoria, consiste nel «far sì che siano poste in ordine le unità [...] da assumere singolarmente», ossia è simile, come descrive allegoricamente Bruno, a quanto accade «dopo aver marchiato ciascuna di cento pecore con segni di numeri particolari e distinti – 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9 e così di seguito», «se queste all’improvviso accorreranno tutte insieme in una massa confusa, al punto da ostacolarsi a vicenda, come il pastore col bastone si affretterà a far cambiar direzione alle une, allontanare o richiamare le altre, per farle procedere una per una secondo l’ordine corretto» e, quindi, «la facoltà cogitativa, eliminate con grande prontezza le altre rappresentazioni, ne seleziona una determinata dopo l’altra per la virtù stessa dello scrutinio»<sup>61</sup>. Lo scrutinio, pertanto, aggiunge un’operazione o una funzione in più alle fasi prerazionali del pensiero: non solo permette di scandire singolarmente le immagini acquisite e distinguerle nella loro particolarità (come fa la *cogitativa*), ma è anche in grado di numerarle, cioè registrarne l’ordine sequenziale (quale si è presentata prima e quale dopo) all’interno della facoltà della memoria, nella quale esse appunto vengono conservate. In sintesi lo *scrutinium* è simile a un numero “fisico”, «mediante il quale la facoltà cogitativa tocca nel modo che le è proprio le immagini [*species*] conservate, dividendole e separandole secondo la sua capacità, procedendo per via di connessione, associazione e variazione, attribuendo forme e ordini determinati e facendole convergere nell’unità complessiva che si è stabilito di produrre»<sup>62</sup>. Un numero, pertanto, non in senso astratto, ma in un’accezione compositiva, connettiva e distintiva che è del tutto conforme e coerente con l’idea di “matematica naturale” definita da Bruno nel *Sigillus sigillorum* e nel *De imaginum compositione*, cioè come forza aggregativa (e disgiuntiva) propria dell’anima del mondo e del sostrato materiale e che si manifesta in ogni azione e creazione della natura, determinando anche i fondamenti del pensiero stesso:

61. Ivi, p. 187.

62. Ivi, p. 189.

un numero, vale a dire, denominato in base ad una scansione della quantità e inteso alla luce della differenza che separa il numero assunto per indicare la quantità – e con cui potremmo rispondere a chi ci chiede “quante sono le pecore?” – dal numero assunto per mezzo di una scansione della quantità, con il quale potremmo invece rispondere a chi ci domanda “con quale ordine le pecore sono corse a presentarsi?”. Quest’ultimo, infatti, consente di soddisfare alla domanda di chi ci chiede: “qual è il numero d’ordine di questa pecora? qual è il numero d’ordine di quell’altra?”; e perciò si dice, in modo differente, che è ottenuto per mezzo di una scansione della quantità. Una simile scansione a sua volta si assume secondo due significati diversi – vale a dire, sia in quanto risponde “per prima, seconda e terza”, sia in quanto risponde che “una pecora si presenta o fa presentare le altre come prima o seconda o terza all’interno della sua serie” –, nel nostro trattato, dunque, la determiniamo sulla base del secondo e più delimitato carattere specifico, non secondo il primo<sup>63</sup>.

Il “numero” con il quale lo *scrutinium* distingue e seleziona i ricordi attinge dunque a un sistema relazionale interno a essi, esprime una “legge” di scansione relazionale e fisica – perché legata alle concrete relazioni delle e tra le immagini fantastiche – preservando così l’ordine secondo cui le cose stanno contestualmente tra di loro, a partire dall’esperienza e nella memoria.

Dall’analisi della funzione dello *scrutinium*, come momento di fortissima correlazione tra la dimensione delle immagini fantastiche, la parte più “fisica” del pensiero, e il pensiero astratto stesso – nell’atto in cui ricorda –, emerge sullo sfondo un’idea della conoscenza abbastanza tradizionale, ovvero fondata sulla scansione dei processi cognitivi in facoltà “concatenate” tra loro, secondo il modello aristotelico del *De anima*, profondamente rivisto e rimodulato dalle interpretazioni tardoantiche e medievali<sup>64</sup>. Si tratta di un paradigma accolto pienamente anche da Bruno:

È sufficientemente nota e accettata la tesi secondo cui esistono quattro cellette in corrispondenza di ciascuno dei quattro sensi interni; la prima di queste, detta del senso comune, si trova nella parte anteriore del cervello; la seconda, che si stende fino a metà cervello, si definisce sede della facoltà fantastica; la terza, subito dopo la precedente, è detta dimora della facoltà cogitativa, mentre la quarta è attribuita alla facoltà memorativa<sup>65</sup>.

63. Ivi, pp. 189-91.

64. Cfr. F. Piro, *Il retore interno. Immaginazione e passioni all’alba dell’eta moderna*, La Città del Sole, Napoli 1999, pp. 59-122; *supra*, p. 76.

65. G. Bruno, *Cantus Circaeus*, in Id., *Opere mnemotecniche*, cit., t. I, p. 665.

Questo implica che «le operazioni delle facoltà interiori» siano necessariamente «disposte secondo un ordine preciso», «per cui si può passare da una celletta attraverso un'altra fino a giungere nell'ultima camera – dove ha sede la memoria – solo a patto di procedere per tappe successive dall'una all'altra, nel medesimo ordine in cui madre natura le ha collocate secondo organi e sedi appropriate e disposte secondo luoghi distinti»<sup>66</sup>. In pratica «niente entra nella memoria, se non attraverso l'atrio della facoltà cogitativa; nulla nella facoltà cogitativa, se non per l'atrio della fantasia; nulla entra nella fantasia, se non per l'atrio del senso comune»<sup>67</sup>; ciò non significa, però, che le facoltà costituiscano una sorta di catena di montaggio del dato cognitivo, ma che le loro funzioni si configurano piuttosto secondo una gerarchia interna che ha al suo centro il principio conoscitivo di tutto – l'anima stessa – e si propaga fino alle singole, periferiche e particolari percezioni sensibili, come se tutte le facoltà e funzioni del pensiero fossero «non separate, ma racchiuse l'una dentro l'altra, in modo che si apra l'accesso alla quarta per la terza, alla terza per la seconda, alla seconda per la prima»<sup>68</sup>. Anche se l'impianto generale della gnoseologia bruniana si ispira apertamente all'aristotelismo, la soluzione che Bruno propone si rifà, in realtà, a un modello fortemente influenzato dal platonismo, sebbene asseondi, in ultimo, una prospettiva metafisica profondamente innestata nella natura: «secondo l'opinione di alcuni» – e qui si riferisce alla *Teologia platonica* di Marsilio Ficino e dunque alla tradizione neoplatonica rinascimentale<sup>69</sup> – il rapporto tra le facoltà va inteso a partire dall'assunto che vi è una sorta di progressiva raffinazione – che è astrazione ed eliminazione di ogni elemento particolare, fisico, e quantitativo, in favore di quanto è universale e tendente all'uno – del dato cognitivo che dipende ed è causata da una forza immateriale e spirituale che ha sede nell'intimità dell'anima stessa e che genera una diversificazione delle operazioni mentali, per cui «il senso esterno concerne i corpi, la fantasia i simulacri dei corpi, l'immaginazione [cioè la cogitativa] i contenuti dei singoli simulacri, l'intelletto le nature comuni dei singoli contenuti e le ragioni totalmente incorporee»<sup>70</sup>.

Di fatto Bruno quando preferisce il punto di vista neoplatonico, lo fa per sottolineare l'aspetto attivo e produttivo del principio immateriale che

66. Ivi, p. 667.

67. *Ibid.*

68. *Ibid.*

69. Cfr. M. Ficino, *Theologia platonica*, VIII, I, trad. it. a cura di E. Vitale, Bompiani, Milano 2017, pp. 580-91.

70. Bruno, *De umbris idearum*, cit., p. 195.

è al centro del pensiero stesso e ne è il fondamento, contro un'impostazione che pone l'accento sul ruolo e la funzione delle *species* (sensibili, fantastiche e intelleggibili) e conferisce anche una maggiore importanza ai meccanismi fisiologici che intervengono nei processi cognitivi: «sono più propenso a credere che l'accesso di queste specie nell'intelletto si dischiuda in modo immediato attraverso la conversione a quel lume che irradia in noi l'intelligenza, e non si determini per la mediazione delle forme di realtà fisiche introdotte nell'interiorità ad opera dei sensi esterni»<sup>71</sup>. Da un punto di vista pratico, tuttavia, tale interpretazione può oscillare, abbastanza equamente, tra il paradigma aristotelico e quello platonico, se si riconosce la centralità, e non l'eccentricità, del principio spirituale rispetto alla materialità naturale e li si considerano uno strettamente connesso all'altro; pertanto «le due modalità trovano [...] uguale conferma nella nostra esperienza» ed è comunque «lecito accettare entrambe le opinioni senza timore di cadere in contraddizione»; le due diverse prospettive arrivano poi a sovrapporsi effettivamente se e soprattutto si considera la condizione umana come interna – e non superiore o oltremondana – alla natura, per quanto riguarda la sua anima, la sua intelligenza e la sua conoscenza che si risolve totalmente nell'esperienza naturale e mai fuori da essa:

Se i raggi di quest'occhio non sanno promanare all'esterno attraverso l'applicazione, come puoi sperare che il medesimo occhio ti consenta di far riverberare le realtà conoscibili nelle altre potenze interiori dell'anima? Che altro significa non rivolgersi all'esterno, se non avere gli occhi chiusi? E che altro significa chiudere gli occhi se non trovarsi "nell'ombra" – come dicono – "della morte"? Non è forse la verità stessa delle cose che si è trasmessa fino sulla bocca del popolo, quando l'aver chiuso gli occhi e l'essere morto sono intese come due espressioni equivalenti?<sup>72</sup>

Il pensiero, pertanto, si esercita come una forza attiva e formativa che, dall'interno e dall'intimo dell'anima stessa – comune a tutte quante le cose che esistono in natura –, si esprime verso la materialità del corpo umano che, da un punto di vista fisiologico e cognitivo, è anzitutto la fantasia, la quale accoglie le immagini sia dei concetti formati dal pensiero intellettuale e già acquisiti e conservati in memoria, sia delle percezioni sensibili formatesi (per impulso di questa stessa "luce" interiore<sup>73</sup>) allo scopo di dare

71. Ivi, pp. 197-9.

72. Ivi, p. 199.

73. Per il confronto in Bruno tra il tema della "luce", ricorrente anche nelle pagine successive e centrale alla sua argomentazione, e la tradizione platonica un importante rife-

forma alle nozioni, ossia conoscere. Che la conoscenza provenga dalla forza interiore dell'uomo o che sia un prodotto della mera esperienza, in entrambi i casi l'esito teorico e la posizione dell'uomo non cambiano: l'orizzonte del conoscere è uno solo – la natura infinita – e dentro di esso si esercita il pensiero, la cui luce è la stessa che illumina le cose dal di dentro e dall'esterno; non c'è nessuna *dignitas* umana fuori e oltre la natura e la vita è una sola, infinita, così come lo sono l'anima e la materia per cui e attraverso la quale essa circola vicissitudinalmente.

In ogni caso, da qualunque posizione o punto di vista si intenda affrontare l'analisi della gnoseologia bruniana, se, cioè dall'esperienza empirica – che è fondamentale – o dalla potenza creativa dell'ingegno che come una luce spirituale si effonde su tutto l'orizzonte del conoscere, fino ai sensi, il ruolo mediano della fantasia resta invariato. Tutto quello che si pensa è comunque associato a una forma e figura fantastica, quasi che le immagini della fantasia costituiscano la necessaria oggettivazione fisica dei concetti astratti. In una pagina dell'*Explicatio triginta sigillorum*, la parte mnemotecnica del *Sigillus sigillorum*, Bruno dichiara esplicitamente che ogni attività del pensare non può darsi senza immagini – riprendendo nuovamente i noti luoghi del *De anima* e del *De memoria et reminiscentia*<sup>74</sup> aristotelici – e che dunque l'attività del filosofo, del pittore e del poeta richiede una *forma mentis* simile, se non identica:

Il primo e principale pittore è la potenza della fantasia ed il primo e principale poeta si trova nello stimolo creativo della facoltà cogitativa ed è quel tipo di entusiasmo – o innato o acquisito *ex novo* – per cui, o per l'ispirazione divina o per qualcosa di simile a questa, pittori e poeti sono spinti a rappresentare nel modo più conveniente ciò che viene pensato. Un medesimo principio è dunque comune ad entrambi e, per questo stesso motivo, i filosofi sono in qualche modo pittori e poeti, i poeti, pittori e filosofi ed i pittori, filosofi e poeti e reciprocamente i veri poeti, i veri pittori e i veri filosofi si apprezzano e si ammirano<sup>75</sup>.

Filosofo, dunque, è chi, oltre a ragionare e riflettere, «immagina e raffigura», così come, del resto, ogni pittore «immagina e riflette» e il poeta è

rimento teorico è il *De sole* di Marsilio Ficino (trad. it. a cura di O. Pompeo Faracovi, Rizzoli, Milano 1999).

74. Cfr. Aristotele, *De anima*, trad. it. G. Movia, *L'anima*, Loffredo Editore, Napoli 1991, III, 7, 431a 16-17; 431b, 2; Id., *De memoria et reminiscentia*, cit., I, 449b, 31- 450a, 5. Cfr. A. Linguisti, *Immagini e concetto in Aristotele e Plotino*, in "Incontri triestini di filologia classica", 4, 2004-05, pp. 69-80.

75. G. Bruno, *Explicatio triginta sigillorum*, in Id., *Opere mnemotecniche*, cit., t. II, p. 121.

tale «in virtù di una riflessione e figurazione»<sup>76</sup>. Il complementare atteggiamento che accomuna pittori, poeti e filosofi è, però, dovuto al «medesimo principio» creativo presente nel pensiero e che si esprime declinandosi nella fantasia, che è «come un pittore», nella cogitativa, la quale è «poeta», e infine nella ragione, la facoltà propria del filosofo; la convergenza del *modus intelligendi* di pittore, poeta e filosofo, infatti, è assicurata dal fatto che la fantasia, la cogitativa e il pensiero astratto «sono così ordinati e congiunti che l'azione di quello che segue non è svincolata dall'atto di quello che precede»<sup>77</sup>. Il cuore del ragionamento bruniano, dunque, è ancora una volta l'unità del pensiero, in tutte le sue funzioni, sottolineando la strettissima correlazione tra il piano corporeo del pensiero (sensi esterni, senso comune, fantasia e cogitativa) e quello spirituale (ragione e intelletto), vedendo l'azione di quest'ultimo rispetto al primo, come un'attività «formante» e non semplicemente «informativa».

Nella prima parte del *Sigillus sigillorum* Bruno affronta il tema dell'unità dell'attività conoscitiva, attraverso un'ampia sezione dedicata a «il quintuplice e semplice grado del progresso», nel quale si descrivono i vari gradi del processo conoscitivo attraverso l'analisi della percezione sensibile, della fantasia, della cogitativa, della ragione e dell'intelletto<sup>78</sup>. Il modello cognitivo che è alla base di queste pagine è sempre lo stesso: si «ascende» «dal senso, che concerne i corpi, alla fantasia, che concerne i simulacri dei corpi»; dalla fantasia si passa poi «all'immaginazione, che concerne i contenuti dei simulacri, e da qui all'intelletto, che medita sulle nature comuni ai singoli contenuti»<sup>79</sup>. Vi è però, rispetto ai luoghi precedentemente evocati, una precisazione in più, che definisce ulteriormente il fine gnoseologico di ogni grado del conoscere:

al senso spetta infatti non di conoscere limpidamente quanto è fuori dall'anima, ma di annunciarlo alla facoltà che conosce, mentre spetta all'immaginazione di conoscere non soltanto quanto è fuori dall'anima ma anche quanto è nell'anima,

76. *Ibid.*

77. *Ibid.*

78. *Ivi*, pp. 208-27.

79. *Id.*, *Sigillus sigillorum*, cit., pp. 209-11; si tratta ancora di formule ed espressioni che riprendono quanto esposto da Ficino nel già citato primo capitolo dell'ottavo libro della *Theologia Platonica*.

come azioni dei sensi; spetta poi alla ragione di esplorare se stessa, all'intelletto di conoscere invece se stesso<sup>80</sup>.

I sensi hanno il compito di «annunciare» alla «facoltà che conosce», cioè all'intelletto, quanto «è fuori dall'anima», ossia è oggetto di esperienza; diversamente le funzioni più astratte del pensiero, la ragione e l'intelletto, sono tutte proiettate e rivolte verso sé stesse, in una sorta di movimento autoriflessivo che, di fatto, costituisce il pensare stesso. Tra questi due estremi è evidente il ruolo mediano della fantasia/immaginazione – l'insieme dell'attività «ricettiva» della fantasia e della funzione discernitiva e prerazionale svolta dalla cogitativa – che è descritta come una finestra aperta sia sull'esterno che verso l'interno e che comunica costantemente tra le due dimensioni cognitive non solo per ricevere le *species* sensibili, ma anche per riattivarle nei processi rimemorativi, i quali, come si è visto, sono un ritornare dell'intelletto e della ragione verso la componente più visuale del pensiero stesso. È questo, dunque, un luogo cruciale del ragionamento bruniano per stabilire definitivamente quale sia lo statuto di ciascun contesto cognitivo e, soprattutto, il rapporto tra il piano corporeo e quello mentale del conoscere: le sensazioni, infatti, sono sempre presenti e «giudichiamo che il senso sia completamente in nostro potere»; diversamente «sull'intelletto i platonici sono in dubbio, sia perché non operiamo sempre mediante l'intelletto, sia perché è separato; ed è separato – dicono – perché non è l'intelletto che si inclina a noi, ma siamo noi a guardare in alto per ricercarlo»<sup>81</sup>.

Il problema è pertanto circoscrivere l'autonomia gnoseologica dell'intelletto rispetto al corpo, cosa che, a sua volta, pone in primo piano e ancora una volta la definizione della posizione dell'uomo rispetto alla natura: la separazione dell'intelletto rimarcata nel brano appena letto è attribuita dai platonici e dai neoplatonici alla superiorità dell'intelletto rispetto alla sensibilità<sup>82</sup>, ma, nel caso della prospettiva bruniana, non si tratta di mettere a confronto

80. Ivi, p. 211.

81. *Ibid.*

82. Cfr. Plotino, *Enneadi*, a cura di G. Faggin, Bompiani, Milano 2000, v, 3, 3, p. 823: «Noi siamo questa parte dominante dell'Anima, mediana fra le due forze, la peggiore e la migliore: la peggiore è la sensazione, la migliore è l'Intelligenza; ma la sensazione è cretuta, secondo l'opinione comune, nostra per sempre, perché noi sentiamo sempre; dell'Intelligenza invece si dubita, perché non sempre ce ne serviamo e perché essa è separata, in quanto non è Lei che si piega verso di noi, ma siamo noi che, guardando all'alto, ci volgiamo verso di Lei».

l'intelletto divino separato e la dimensione mondana delle intelligenze<sup>83</sup>, ma un'idea di intelletto infinito universale e intranaturale e l'intelligenza finita che l'uomo esercita rispetto a sé stesso, al proprio corpo e al proprio orizzonte esperienziale: «noi siamo infatti suoi [dell'intelletto separato], perché la sua luce ci rende perennemente presenti a lui [...]; siamo sotto il perfettissimo dominio dell'intelletto, che agisce in noi senza interruzione»<sup>84</sup>.

La commistione teorica tra aristotelismo, averroismo e neoplatonismo produce, in queste pagine, un'interpretazione della conoscenza potentemente originale, poiché Bruno arriva a postulare un'intelligenza separata e universale che anima e attiva il pensiero umano e che non gli appartiene ma, casomai e al contrario, è il singolo soggetto pensante che appartiene a essa. Tale intelligenza, infatti, è propria della totalità della natura, intesa come ente unico e infinito, come viene esplicitato attraverso un passaggio che viene ripreso quasi *verbatim* anche nel successivo *De la causa, principio et uno*:

è infatti la mente, che anima la mole dell'universo, quella che dal centro figura il seme e lo fa germinare con tanto mirabili ordini nella sua figura esteriore, intesse con tecniche così sapienti, abbozza e dipinge in modo perfettissimo le piante e le vene delle pietre, cui non viene ancora a mancare spirito di vita, e da tutte le quali si effondono le virtù animali<sup>85</sup>.

L'intelletto infinito e universale non è dunque e solamente il principio che anima l'intelligenza di un uomo o dell'uomo, ma della vita del tutto, di tutti gli esseri senzienti e viventi: per questo i filosofi "empiristi" come Epicuro, Democrito ed Empedocle chiamano senso «ogni cognizione» e «l'intelletto», mentre i Pitagorici, ai quali Bruno sente più vicina la propria riflessione, chiamano «la mente e lo spirito» ciò «che dà vita e che intendono presente in tutte le cose secondo la sua ragione»<sup>86</sup>.

83. Su questi temi è utilissima la lettura di H. J. Blumenthal, *Soul and Intellect. Studies in Plotinus and later Neoplatonism*, Variorum, Aldershot 1993 e, in particolare, il capitolo II: *Nous and Soul in Plotinus: Some Problems of Demarcation*, pp. 203-19.

84. Bruno, *Sigillus sigillorum*, cit., p. 213.

85. Ivi, pp. 213-5; cfr. Bruno, *De la causa, principio et uno*, cit., pp. 210-2: «si chiama "artefice interno", perché forma la materia, e la figura da dentro, come da dentro del seme o radice manda et esplica il stipe, da dentro il stipe caccia i rami, da dentro i rami le formate brancie, da dentro queste ispiega le gemme, da dentro forma, figura, intesse, come di nervi, le frondi, gli fiori, gli frutti, e da dentro a certi tempi richiama gli suoi umori da le frondi e frutti alle brance, da le brance agli rami; dagli rami, al stipe; dal stipe alla radice».

86. Id., *Sigillus sigillorum*, cit., p. 215. Cfr. F. Centamore, «*Omnia mutantur, nihil interit*»: il pitagorismo delle Metamorfosi nell'idea di natura di Bruno, in "Bruniana & Campanelliana", 3/2, 1997, pp. 231-44; A. Montano, *Giordano Bruno e Pitagora*, in *Giorda-*

Una riflessione analoga a quanto stabilito rispetto al senso – cioè che esso è l'esito sul piano percettivo di un'unica "luce" spirituale e universale presente in tutte le cose – viene condotta da Bruno anche intorno all'immaginazione, intendendo con essa sia l'attività ricettiva della fantasia (che accoglie le *species* sensibili e assegna loro una figura *phantastica*, ossia il *phantasma*), sia la funzione della facoltà cogitativa che si manifesta «razioncinando nell'anima» e che è «simile sotto un certo aspetto alla ragione»<sup>87</sup>. Anche su questo punto, l'operazione di Bruno è di tentare di volgere a favore della propria impostazione teorica le interpretazioni delle varie scuole filosofiche: «Platonici e aristotelici», infatti, ritenevano entrambi che gli «esseri bruti», cioè gli animali senzienti, avessero solo la fantasia ricettiva e non la cogitativa, sostituita da una virtù istintiva chiamata *estimativa*<sup>88</sup>. Secondo la lettura bruniana, «questo modo di dire è più arbitrario e radicato sulla credulità della fede che veramente dimostrato e convincente per la ragione», cioè deriva da una ideologica presa di posizione che assume come data aprioristicamente la differenza qualitativa e ontologica tra uomo e gli altri essere viventi. A queste filosofie sfugge – oppure esse non vogliono accettarlo teoricamente – «che una mente indivisibile è intima alle cose più di quanto le singole cose divisibili siano intime a se stesse», e che questa mente «è così feconda da generare in tutte le cose, secondo il loro modo di recepire, quell'intelletto cui sarai libero di attribuire il nome di senso, o di mente propria o istinto»<sup>89</sup>.

Senso, immaginazione, istinto, cogitativa o *estimativa* sono i diversi e particolari "effetti", sui piani gnoseologico e fisico, di un'unica forza e anima intrinseca a tutte le cose e che si manifesta diversamente in esse sulla base della complessità e della composizione fisiologica che le caratterizzano: «questo rapporto di partecipazione, secondo la diversità delle cose e la moltitudine delle specie [...] discende in tutto, [...] di modo che una medesima virtù e un medesimo principio del conoscere può ricevere denominazioni diverse secondo le diverse funzioni e differenze di mezzi»<sup>90</sup>. Si

*no Bruno nolano e cittadino europeo*, Atti della giornata di studi nel IV centenario del rogo, Grottaglie 2002, Scorpione, Taranto 2003, pp. 64-99; D. Giovannozzi, *Pitagora*, in "Bruniana & Campanelliana", 18/2, 2012, pp. 587-96; M. Matteoli, *Giordano Bruno, Pitagora e i pitagorici: distanze e debiti*, in "Calfope: Presença Clássica", XXXIII, 31, 2016/1, pp. 78-95.

87. Bruno, *Sigillus sigillorum*, cit., p. 215.

88. Cfr. Piro, *Il retore interno*, cit., pp. 123-65; in particolare si veda il paragrafo 3.3. intitolato *Modelli di dissoluzione dell'estimativa*.

89. Bruno, *Sigillus sigillorum*, cit., pp. 215-7.

90. Ivi, p. 217.

tratta di una «trasfusione di virtù», le cui differenti articolazioni Bruno non attribuisce, dal punto di vista dei concreti effetti, alla materia, ma alla “forma”, ossia al principio attivo della sostanza universale: ma non si tratta – è bene precisarlo – di una forma specifica, singolare e particolare propria di ciascuna sostanza, ma di «una sola semplice essenza» che è «dotata di un'unica, prima, totale e semplice efficacia» che «si divide, distingue e moltiplica nel sostrato»<sup>91</sup>. Su questo aspetto Bruno ritorna specificamente nella seconda parte del *Sigillus sigillorum*, nella quale tratta proprio della nozione di “forma”. «Esiste una prima forma, per sé e da sé sussistente», esordisce in quel paragrafo, la quale è «semplice, di indivisibile essenza, principio di ogni formazione»; essa è la «forma assoluta dell'essere e principio che dà l'essere a tutte le cose», e, in linea con quanto ha sostenuto in altre pagine dello stesso testo, «la si chiama anche padre e datore delle forme»<sup>92</sup>. Il comunicarsi di tale forma alle cose, tuttavia, non la «diminuisce», né la rende meno assoluta o unitaria; infatti essa non è la «forma delle membra e delle parti del mondo o di tutto l'universo», ma «forma assoluta della forma dell'universo e delle sue parti», cioè è il principio per cui il tutto e tutte le cose hanno la propria forma; per questo essa è «forma infinita»<sup>93</sup>. La forma in senso primario, pertanto, «discende» a tutte le cose e «dà l'essere secondo certi gradi», così come «secondo i medesimi gradi la materia ascend[er] a quella forma, e dalla differenza, dall'alterità e dalla diversità dei modi secondo cui questa materia partecipa di questa forma nei suoi gradi discendono la differenza, l'alterità e la diversità degli enti»<sup>94</sup>. In conclusione:

questa forma universale dell'essere è luce infinita, e si comporta rispetto a tutte le forme allo stesso modo in cui si comporta la forma essenziale della luce rispetto alle forme della luce partecipata, dei lumi e dei colori. Attraverso questa forma partecipata in diversi modi nei diversi enti secondo diverse figure si estende la materia<sup>95</sup>.

Se questa idea unitaria del principio da cui nascono tutte le cose può essere utilizzata per descrivere la radice comune di tutti gli atti percettivi e di tutte le operazioni della fantasia, a maggior ragione essa è applicabile alle facoltà più astratte del pensiero umano, che propriamente sono denominate con i termi-

91. *Ivi*, p. 219.

92. *Ivi*, p. 273.

93. *Ivi*, p. 275.

94. *Ibid.*

95. *Ibid.*

ni «ragione» e «intelletto», per le quali l'immagine di «un solo e identico lume» che «si mostra [...] capace di esprimere qualità diverse e contrarie»<sup>96</sup> a seconda degli atti che compie e dei corpi o delle parti dei corpi che innerva, è ancora più calzante che nei casi precedenti. In ultimo Bruno non può che riportare tutta la sua teoria della conoscenza alla conclusione che

un sostrato unico e proprio riconosce dunque un'unica semplice radice e un unico principio virtuale. Da qui si formuli un analogo giudizio sul rapporto che intercorre tra il primo intelletto e gli altri intelletti, tra il grado primo e superiore della conoscenza e tutti gli altri gradi di conoscenza. Una sola luce illumina tutte le cose, una sola vita le rende vive [...] e come è nell'universo, così è nei simulacri [cioè la mente umana] dell'universo<sup>97</sup>.

L'intelligenza dell'uomo è un'espressione particolare dell'attività dell'intelletto universale, il quale manifesta il proprio modo di "pensare", primario e originario, non certo sotto la forma di idee, pensieri, parole o discorso, ma attraverso gli atti stessi di creazione e realizzazione delle cose che esso compie concretamente nella natura. Alla descrizione di come concepire queste attività e attualità universali che, a loro modo, sono "intelligenti", Bruno dedica alcune pagine nella *Lampas triginta statuarum*, un testo che egli elabora tra il 1587 e il 1591<sup>98</sup>. In questo scritto l'intelletto primo è definito come «la prima forma», «fonte di vita, anzi, vita di tutte le cose», «presente in tutte le cose [...] come principio agente e formatore», «presente» – secondo una formula che ormai è qui ben nota – «nell'intimo delle cose più di quanto le cose stesse non siano presenti a se stesse»<sup>99</sup>. Molte delle trenta argomentazioni che vengono usate per trattare dell'intelletto primo ricorrono ancora alla metafora della luce, sia per descriverne l'onnipervasività e la diffusione universale, sia per affermarne la funzione fondativa e vitale che esso esercita rispetto a ogni cosa; di nuovo, nel modello teorico bruniano, emergono due concetti chiave della sua filosofia, che si riflettono anche sul suo modo di intendere la conoscenza: l'unità della totalità (infinita) e la sua attività efficiente. Quello che però, adesso, interessa recuperare e ribadire di quelle pagine è

96. Ivi, p. 221.

97. Ivi, p. 225.

98. Cfr. Id., *Lampas triginta statuarum*, in Id., *Opere magiche*, cit., pp. 1024-45.

99. Ivi, pp. 1029, 1031, 1035. Cfr. S. Carannante, *Unigenita natura. Dio e universo in Giordano Bruno*, parte seconda, cap. VII: *Intellectus seu idea*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2018, pp. 133-209.

il modo in cui Bruno stabilisce il rapporto tra l'intelletto primo, la mente umana e tutte le cose che sono dotate di senso e di vita, ancora una volta modulato intorno alla metafora della luce e della vista:

Secondo il nostro modo di intendere, il rapporto tra l'intelletto universale e l'intelletto che si manifesta in noi e nelle altre realtà che ne sono partecipi è analogo a quello che si determina tra il fenomeno della visibilità considerato rispetto all'occhio e rispetto al sole. Nell'occhio è infatti insito un principio di visibilità simile a quello che è proprio dell'intelletto definito passivo, mentre nel sole è insito un principio di visibilità paragonabile all'intelletto che chiamano agente. Come un unico sole è sufficiente perché occhi infiniti possano esplicitare l'atto visivo, così un unico intelletto agente fa sì che infinite intelligenze esplicino l'atto dell'intendere<sup>100</sup>.

Dal punto di vista teorico, dunque, l'intelletto primo e universale è l'intelletto agente, non "separato" ma intrinseco all'unico ente altrettanto universale e infinito, mentre la mente umana è *un* intelletto, quasi "passivo" e "possibile", comunque finito e individuale, la cui potenza conoscitiva è "illuminata" dall'interno di sé stesso e promana all'esterno per azione del principio che le è intimo. In subordine e in conseguenza di ciò, l'azione dell'intelligenza umana deve considerarsi, pertanto, formativa e creativa rispetto a quanto conosciuto e il sostrato privilegiato e principale per questa azione va inteso essere la dimensione fantastica, in quanto le offre i materiali del pensiero, ma le si offre anche, in un senso ancora più precipuo, come sua materia plasmabile<sup>101</sup>.

### 3.3

#### Ricercare e farsi uno

Il pensare e il conoscere sono dunque un creare, perché l'essenza formale del tutto è generazione e trasformazione e l'uomo ne partecipa nella misura in cui egli stesso è un ente naturale, anzi è una delle molte parti mutevoli dell'unico ente che è la natura. Questa si moltiplica in tutte le cose secondo due linee direttrici principali tra loro subordinate: realizza anzitutto l'unità attraverso la molteplicità infinita; in secondo luogo, e come

100. Bruno, *Lampas triginta statuarum*, cit., p. 1037.

101. Cfr. M. Ciliberto, «... per speculum et in aenigmate...», in Bruno, *Opere mnemotecniche*, cit., t. II, pp. IX-XLVI.

espressione concreta della prima istanza, dona corpo alle cose, ovvero conferisce una forma alla potenza materiale determinandola secondo singoli atti. Questo è quello che avviene, in un certo qual modo proporzionale, anche quando l'uomo pensa e conosce e si è visto come la "matematica naturale", che caratterizza i principi logici del pensiero umano, si oggettivi, in pratica, proprio come una forza unificatrice e una potenza creativa dell'ingegno umano. Quest'ultimo aspetto, in particolare, è chiamato da Bruno "arte", riconoscendo in proposito un ruolo rilevante all'arte della memoria perché, configurando e articolando il pensiero attraverso le immagini fantastiche, crea una sorta di simulacro del mondo che, in realtà, mette in evidenza la forza vitale del mondo stesso, e quindi, più che un semplice emulatore delle dinamiche naturali, è piuttosto un vero e proprio "laboratorio" nel quale esse agiscono sotto il controllo creativo e produttivo del soggetto pensante. A questo proposito, nel momento in cui presenta il progetto di illustrare i fondamenti teorici della «nolana filosofia» attraverso un sistema di «trenta statue» – in apertura appunto della *Lampas triginta statuarum* – Bruno mette in luce «l'efficacia della tecnica qui esposta», che «uguaglia» e «supera, i risultati proposti da tutti i metodi precedentemente elaborati»<sup>102</sup>, perché «le realtà sensibili saranno modellate dagli artifici della fantasia e dell'immaginazione, e con figure simili potremo esprimere anche le nozioni più lontane dai sensi»<sup>103</sup>; pertanto, grazie all'arte della memoria applicata alla filosofia

riporteremo così in fama il modello teorico comunemente adottato dagli antichi filosofi e dai primi teologi, che attraverso immagini archetipe e similitudini di tale genere intendevano non tanto velare gli arcani di natura, quanto piuttosto illustrarli, splicarli, distinguerli in una serie ordinata e conservarli più facilmente in memoria<sup>104</sup>.

L'efficacia, sul piano conoscitivo, che egli assegna all'arte della memoria, tuttavia, non è dovuta alla disciplina in sé, ma discende dal fatto che essa è frutto di uno sviluppo tecnico del modo naturale di pensare: l'elaborazione o la valutazione di ogni concetto astratto, come si è visto a proposito dello *scrutinium*, si nutre costantemente o di quanto l'intelletto apprende per il tramite della fantasia, oppure di quanto esso ricorda attraverso i processi di reminiscenza che si svolgono comunque grazie all'apporto delle

102. Bruno, *Lampas triginta statuarum*, cit., p. 939.

103. Ivi, p. 941.

104. *Ibid.*

immagini fantastiche. Non si può pensare, insomma, come più volte sottoscrive Bruno – rafforzando il senso delle note affermazioni del *De anima* aristotelico –, senza le immagini e senza “riflettere”, cioè ritornare, su di esse. Quello che, in ogni caso, è importante per determinare il modo migliore per conoscere e pensare è comunque fare riferimento allo sfondo teorico e ontologico che determina anche l’attività pensante, così come l’essere e la vita di tutte le cose. Per questo motivo, in chiusura della lunga argomentazione del *Sigillus sigillorum* nella quale le varie funzioni del conoscere sono ricondotte all’unità dell’anima del mondo e dell’intelletto universale, Bruno evidenzia la centralità del conoscere come operare e “farsi uno”:

Abbiamo voluto svolgere queste considerazioni non perché qui ci sia spazio per riflettere sulla natura di realtà simili, ma per insegnare a cercare, pensare e produrre l’unità in ogni molteplicità, l’identità in ogni diversità. Chi infatti non dispone, cerca, intende e fa l’uno nulla dispone, nulla cerca, nulla intende e nulla fa; chi non conquista da sensi molteplici e da molteplici gradi di conoscenza un senso unico e una conoscenza unica e semplice non possiede alcun senso, alcuna conoscenza; chi infine non conosce questa unità e non opera attraverso di essa nulla conosce e nulla intende. Conformandosi ai gradi dell’unità di cui tutto è partecipe alcuni sanno invece conoscere e agire in modo partecipativo<sup>105</sup>.

A questo livello della riflessione bruniana, l’unità del tutto e nel tutto non è solamente un’acquisizione di ordine filosofico, ma diviene anche un importante paradigma di carattere psicologico e metodologico, una *praxis* da portare avanti in ogni ambito dell’esistenza e dell’esperienza umana, in ogni tecnica, nell’etica, nelle relazioni sociali, nell’azione politica, nella consapevolezza che si ha di sé stessi. Ciò è bene evidente nella sezione che segue immediatamente quella dedicata al «quintuplice grado del progresso» e nella quale, invece, viene esaminata «la molteplice contrazione»<sup>106</sup>. «Contrazione» (*contractio*) è un termine che Bruno riprende dal lessico filosofico di Cusano e che questi usa per indicare il modo dell’unità di essere presente nella molteplicità e, più in generale, di qualsiasi aspetto di grado superiore negli inferiori<sup>107</sup>. Pur partendo dalla concezione cusaniiana

105. Id., *Sigillus sigillorum*, cit., pp. 225-7.

106. Ivi, pp. 226-53.

107. Cfr. Cusano, *De docta ignorantia*, cit., II, 4, p. 139: «Dio, infatti, è la quiddità assoluta del mondo o dell’universo. L’universo, invece, è questa stessa quiddità, ma contratta. Ora, “contrazione” significa contrazione a qualcosa, ossia ad essere questo o quello. Dio, quindi, che è uno, è in un universo che è uno. L’universo, invece, è in tutte le cose in modo contratto». Sulla contrazione in Cusano, cfr. C. Catà, *Tutto ciò che è non può non*

e riprendendone la medesima funzione teorica, Bruno usa, nel *Sigillus sigillorum*, il concetto di contrazione per esprimere due diversi e opposti “movimenti”: vi è infatti una prima modalità della contrazione

per cui la forma assoluta si fa forma di questo e di quell'ente, in questo o in quell'ente, al pari della luce, che prima sussiste quasi in se stessa, successivamente per una sorta di progressione si fa luce di questo e di quello, in questo e in quello, senza tuttavia effondere nulla della sua sostanza e senza perdere la propria natura integra<sup>108</sup>.

Questo modo, è stato già più volte evidenziato, è quello «per cui la forma infinita e assoluta attraverso l'essenza si definisce a questa e a quella materia»<sup>109</sup>, ovvero è come l'anima del mondo e intelletto universale si comunica a tutte le cose determinandole in atto. A questo tipo di contrazione – conforme, da un punto di vista teorico, a quella di Cusano – è contrapposto, in maniera speculare, l'atteggiamento di «astrazione» e unificazione concettuale attraverso cui noi «ascendiamo» a quell'«unico e intelligibile e vero» che «discende fino a noi»; ciò avviene, ad esempio, quando «raccolgiamo individui infiniti in specie, innumerevoli specie in più generi intermedi, [...], questi infine in un unico genere [...] che tutti li comprende»<sup>110</sup>; queste operazioni logiche «per così dire procedono a una contrazione di segno opposto», poiché conducono «l'essere dei molti e infiniti particolari nell'essere delle specie e dei generi, questo nell'essere del genere massimamente universale, questo infine nell'essere semplice o essenza»<sup>111</sup>. Ugualmente e in maniera analoga, sempre con l'atto unificante dell'intelletto è possibile «contrarre il posteriore nell'anteriore, gli effetti nelle cause, e ancora le cause particolari nelle comuni, le cause prossime e immediate nelle più remote e mediate, le seconde nelle prime, le molteplici cause nell'unica causa»<sup>112</sup>.

Dall'atteggiamento unificatore del pensiero nasce dunque un movimento “ascensionale” di contrazione dell'unità *dal* molteplice – e non *nel* molteplice, come avviene in origine e per azione dell'unità stessa – che è speculare e opposto a quello “divino” e, soprattutto, è simile a quella che

*essere (contratto): la questione ontologica nella filosofia di Cusano*, in F. Frairopi (a cura di), *Ontologie. Storia e prospettive della domanda sull'ente*, Mimesis, Milano 2014, pp. 69-93.

108. Bruno, *Sigillus sigillorum*, cit., p. 295.

109. Ivi, pp. 295-7.

110. Ivi, p. 295.

111. *Ibid.*

112. *Ibid.*

Bruno definisce, sempre nel *Sigillus sigillorum*, come «una seconda forma di contrazione», in base alla quale «la natura inferiore per una sorta di consenso e inclinazione all'obbedienza con un appulso che è ad un tempo di natura e di conoscenza congiunge sé stessa in quanto è partecipe della molteplicità e congiunge in uno i molti che partecipano di essa»<sup>113</sup>. Questo secondo modo di “contrarsi” è, appunto, “ascensivo”: dai molti tende all'uno, dalla confusione all'ordine, dagli effetti alla causa; è una contrazione che risponde e obbedisce alla potenza unificatrice e generatrice dell'intelletto universale, quasi ne fosse un riflesso altrettanto naturale; Bruno non ha dubbi nello stabilire le radici teoriche anche di questo secondo modo di contrarsi verso l'uno, ponendole nella sostanza stessa della natura e, in particolare, nel suo aspetto potenziale, nel modo cioè in cui «la materia infinita e indeterminata attraverso il numero si determina a questa o quella forma»<sup>114</sup>. Sia che il pensiero si diffonda verso la realtà per conoscerla attraverso l'esperienza – imitando ma, di fatto, assecondando la luce effusiva dell'intelletto primo verso le cose materiali – sia che nel pensare si raccolga in sé stesso collegando e riavvolgendo i molteplici fili della molteplicità nell'unità della logica e, in ultimo, di sé, la mente umana asseconda sempre la propria natura, ossia la natura stessa, nelle sue più profonde forze, seguendo le dinamiche che scorrono nell'intimità della sua essenza, laddove forma e materia, atto e potenza si inseguono per raggiungersi e uguagliarsi nell'infinito tutto. Il doppio movimento – discensivo dell'uno rispetto alla molteplicità e, ascensivo, del pensiero in direzione della contemplazione dell'unità – è descritto in apertura del *Sigillus sigillorum* proprio per sancire il paradigma fondativo della conoscenza e anche la sua radicale e ineludibile asimmetria, poiché il movimento di ritorno è espresso attraverso l'immagine del raggio luminoso che, una volta promanato attraverso i vari gradi dell'essere, ritorna riflettendosi in essi:

Si dà così il descenso dal mondo supremo, fonte delle idee, nel quale si dice essere dio o il quale si dice essere in dio, al mondo ideato, che si dice essere stato generato dal primo e per mezzo del primo, e da questo si discende a quel mondo che è capace di contemplare entrambi i precedenti e che come deriva dal primo attraverso il secondo, così potrà conoscere il primo attraverso il secondo. Per cui secondo una sorta di circolo si compie il movimento dal primo al terzo e il ritorno dal terzo al primo, ovvero – se preferisci dire così – come per il riverberarsi del raggio emesso

113. Ivi, p. 297.

114. *Ibid.*

dalla luce [*reflexione quadam*] si compie il descenso dal primo al terzo, e l'ascenso dal terzo al primo<sup>115</sup>.

Il mondo «primo», «supremo», «fonte delle idee», come si è già visto più di una volta, è l'intelletto universale, quella intima «facoltà» dell'anima del mondo che produce e porta in atto le cose dall'interno del seno della materia stessa. Il «secondo mondo», «ideato», «generato dal primo e per mezzo del primo», è, come la definisce appunto Bruno nel *De la causa, principio et uno*, «l'unigenita natura»; da questa «si discende» a quel mondo, il terzo, che ha la capacità di «contemplare» entrambi, ossia la natura e, soprattutto, la sua unità sostanziale e divina. È molto importante cogliere la struttura e le componenti teoriche di questo doppio passaggio, definito dalla coppia di termini *descensus* e *ascensus*: il «terzo» dei mondi, cioè la conoscenza umana, ha accesso al piano divino sotteso alla natura solo contemplandolo nella natura e a partire da essa, poiché l'atto divino è disceso fino alla mente umana proprio ed esclusivamente attraverso la natura e non in modo diretto.

La contrazione dell'animo<sup>116</sup>, quel moto unificatore delle forze interiori che Bruno scandisce e descrive attraverso quindici «specie» diverse – alcune eminentemente virtuose, altre perniciose e viziose –, è dunque un movimento intellettuale di tipo “ascensivo” e va letta come una risposta consapevole a una tensione unificatrice intimamente naturale di ritorno all'uno che è propria di ogni cosa, mente umana compresa, a motivo dell'impronta formale che l'unità, nella sua discesa nella natura universale, ha impresso su tutto. Ne consegue che, come è “organicamente” e costitutivamente impossibile pensare «senza immagini», cioè senza l'apporto della dimensione fantastica, così è ancora più profondamente e costitutivamente inevitabile che il pensiero conduca all'unità: l'uno è la legge del pensiero, perché è la forma del tutto; l'unità è l'anima e la radice formale del pensiero. Contrarre lo spirito significa dunque, e in pratica, «chiamarne a raccolta le forze», «tendere l'animo a riflettere», «intendere le proprie riflessioni» e «ritenere le proprie intellezioni»; in questo modo «potrai [...] formare e concepire tu stesso» – proprio come se si fosse il principio agente del

115. Ivi, pp. 193-5.

116. Sulla *contractio animi* in Bruno (e le sue fonti), cfr. E. Scapparone, *Raptus e contractio tra Ficino e Bruno*, in Canone (a cura di), *Lecture bruniane I-II del Lessico intellettuale europeo 1996-1997*, cit., pp. 263-85; L. Catana, *Meanings of “contractio” in Giordano Bruno's Sigillus sigillorum*, in H. Gatti (ed.), *Giordano Bruno. Philosopher of the Renaissance*, Routledge, London-New York 2002, pp. 327-41.

proprio mondo – «nuove impressioni», «agire su realtà simili con cose ugualmente simili», «su realtà proporzionate con cose opportunamente proporzionate», «su realtà contrarie con cose contrarie»; insomma: si sarà in grado di «regolare l'intelligenza, il giudizio e l'affetto»<sup>117</sup>.

In che senso, però, una tale attività, autoriflessiva, di raccolta in sé delle proprie energie spirituali e delle proprie forze mentali, può portare a effetti negativi o deleteri, «contronaturali» per dirla con Bruno, se tale *contractio animi* risponde a un *habitus* che è naturale, anzi, deriva dalla sostanza della natura? La molteplicità dei modi e degli esiti della contrazione dello spirito dipende dalla direzione data alla concentrazione dell'esperienza percettiva interiore, ossia che cosa e come si intende visualizzare interiormente in maniera esclusiva e totalizzante per la propria coscienza. Nella categoria della *contractio animi* rientrano, infatti, tutte le forme di asceti, meditazione, contemplazione mistica, le quali si servono della visualità dell'immaginazione. Così, per essersi isolati in un luogo in solitaria meditazione, uomini già dotati di intelligenza o, come Raimondo Lullo «in origine sciocco e incolto»<sup>118</sup>, hanno potuto raggiungere una maggiore consapevolezza delle proprie forze intellettive e dunque raggiungere importanti obiettivi: «riferiscono che Gesù Nazareno non abbia iniziato a predicare e operare cose mirabili se non dopo la lotta sostenuta contro il diavolo nel deserto»<sup>119</sup>. Questo stesso atteggiamento, tuttavia, può avere anche un esito negativo, come è accaduto a quei «moltissimi» che «si sono separati dalla comunità dei più industriosi per fuggire la fatica umana e le preoccupazioni, sedotti dall'amore per l'ozio e per i piaceri della gola»<sup>120</sup>, con una neppure tanto implicita allusione ai cristiani riformati che hanno fatto un «uso perverso dell'ozio», «indirizzandolo alla rovina degli uomini e alla distruzione della pace umana»<sup>121</sup>.

117. Bruno, *Sigillus sigillorum*, cit., p. 253.

118. Ivi, p. 227.

119. *Ibid.*

120. Ivi, p. 229.

121. *Ibid.* Sul giudizio di Bruno riguardo alla Riforma, cfr. M. Ciliberto, *La ruota del tempo. Interpretazione di Giordano Bruno*, Editori Riuniti, Roma 1986, pp. 154-207; A. Ingegno, *Regia pazzia. Bruno lettore di Calvino*, Quattro Venti, Urbino 1987; S. Ricci, "Riformazione", *eresia e scisma nello Spaccio della bestia trionfante. Un Ercole nuovo contro il «peggio che Lerneo nostro»*, in Canone (a cura di), *Lecture bruniane I-II del Lessico intellettuale europeo, 1996-1997*, cit., pp. 225-62; S. Miglietti, *Bruno e la Riforma protestante. Un confronto dello Spaccio con testi di Lutero, Calvino e Melantone*, in O. Catanorchi, D. Pirillo (a cura di), *Favole, metafore, storie. Seminario su Giordano Bruno*, introduzione di M. Ciliberto, Edizioni della Normale, Pisa 2007, pp. 157-225; N. Tirinnanzi, *Temi apocalittici*

A rendere ambigualmente pericolosi gli effetti della concentrazione delle forze interiori e, in particolar modo, dell'immaginazione, contribuisce in modo decisivo la fede, grazie alla quale si ritiene che l'animo «acquisti superiorità e dominio sopra i corpi, e non senza ragione dunque ci dicono che comanderemo anche alle montagne»<sup>122</sup>. L'intreccio tra fede, immaginazione e contrazione è, nella teoria bruniana della conoscenza, ma anche nella *praxis* magica, per la politica e per le relazioni sociali, fondamentale<sup>123</sup>: essa attiva infatti una connessione profonda tra un soggetto o oggetto operanti (ciò in cui o di cui si ha fede) e il soggetto che vi ripone il proprio credito (colui che ha fede), un vincolo e un collegamento che rimanda direttamente a quando «nel principio attivo si riscontra una sorta di corrispondenza con il principio passivo»<sup>124</sup>, aspetto che si è visto essere costitutivo del rapporto stesso tra la forma e la materia, la potenza e l'atto, radicandosi a livello dei fondamenti stessi della natura e sul piano della sua sostanza divina. Neppure gli dèi, pertanto, «possono produrre effetti mirabili» se i credenti «non manifestano affetti opportuni di timore, amore, speranza, letizia, tristezza e, in generale, di consenso»<sup>125</sup>; ma per lo stesso motivo «i malefici che non toccano quanti li disprezzano si impadroniscono invece di chi li teme»<sup>126</sup>. La fede è espressione di un doppio legame, a sua volta fondato sul doppio moto di *descensus/ascensus* che caratterizza il rapporto tra unità assoluta e infinita della sostanza divina e l'unità altrettanto infinita, ma molteplice, del contesto naturale: mentre, tuttavia, quest'ultimo si dà come "verticale" e asimmetrico, a motivo della differenza tra i due infiniti e per il fatto che

nel *Sigillus sigillorum* di Giordano Bruno, in "Rinascimento", 2008, pp. 335-49 (ora in Ead., *L'antro del filosofo. Studi su Giordano Bruno*, a cura di E. Scapparone, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2013, pp. 227-42); I. Russo, *Riforma*, in Ciliberto (direzione scientifica di), *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, cit., vol. II, *ad vocem*.

122. Bruno, *Sigillus sigillorum*, cit., p. 233.

123. Sull'estensione semantica del lemma "fede" e sulla sua portata teorica all'interno della filosofia di Bruno, cfr. D. Giovannozzi, "Fides" e "credulitas" come termini chiave della scienza magica in Agrippa e Bruno, in Canone (a cura di), *Lecture bruniane I-II del Lessico intellettuale europeo*, cit., pp. 127-50; F. Meroi, *Tra magia e religione. Sull'idea di "fides" in Giordano Bruno*, in Id. (a cura di), *La magia nell'Europa moderna. Tra antica sapienza e filosofia naturale*, Atti del Convegno (Firenze, 2-4 ottobre 2003), con la collaborazione di E. Scapparone, 2 voll., Olschki, Firenze 2007, II, pp. 445-66; E. Scapparone, *Fede*, in Ciliberto (direzione scientifica di), *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, cit., vol. I, *ad vocem*.

124. Bruno, *Sigillus sigillorum*, cit., p. 233.

125. *Ibid.*

126. Ivi, p. 235.

un principio è attivo e l'altro passivo (la materialità), il vincolo che lega soggetti e oggetti della natura è "orizzontale", ma conserva ancora l'asimmetria propria della relazione tra attivo e passivo anche se, in ultimo, proprio per l'orizzontalità del rapporto, sono entrambi e allo stesso modo soggetti attivi e ricettivi del legame costituito:

se gli incantatori non si ecciteranno fino ad acquisire uno spirito che più intensamente si lasci penetrare, commuovere, sciogliere e legare, non legheranno, non scioglieranno, non commuoveranno, non penetreranno lo spirito. Da qui discendono gli artifici della fascinazione, da qui gli scongiuri adottati dai medici<sup>127</sup>.

La contrazione è dunque l'inizio di un movimento di connessione e collegamento che, anche quando si esplica tra due soggetti o oggetti della natura attraverso un legame che vincola un elemento passivo a uno più attivo, in realtà, implica che le componenti spirituali del soggetto contratto e contraente siano appunto e al tempo stesso attive e passive, sollecitanti e sollecitate verso l'unità, sia che un individuo tenda all'uno che è la propria radice, sia che spinga due soggetti a essere uniti in virtù di ciò, che di fatto, è comune a entrambi.

Quest'ultima riflessione illumina il ragionamento di Bruno sulla qualità delle molteplici forme di *contractiones*, mostrando come il diverso grado di attività o passività nell'atto di concentrazione delle proprie forze spirituali sia determinante nel definire la positività o la negatività dell'esperienza. La *contractio*, proprio come si evince dall'esempio della fede, è un "vincolo" che il soggetto in tensione verso l'unità sostanziale stabilisce con sé stesso e che, a sua volta, lo lega a una particolare modificazione della propria consapevolezza: un'esperienza di contrazione, di qualunque tipo sia, trasforma il soggetto, gli impone un'esperienza di "contrarietà" – è l'agente e il paziente della propria esperienza trasformativa e creativa – che esige di «trovare il punto dell'unione», pena la sconfitta, l'esito negativo e fallimentare dell'esperienza stessa. La dire-

127. *Ibid.* Sul tema del vincolo in Bruno, cfr. M. Ciliberto, *Esistenza e verità: Giordano Bruno e il 'vincolo' di Cupido*, introduzione a G. Bruno, *Eroici furori*, testo e note a cura di S. Bassi, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. VII-XLI; E. Scapparone, *Vincolo (vinculum)*, in E. Canone, G. Ernst (direzione di), *Enciclopedia bruniana e campanelliana*, 2 voll., vol. II: *Giornate di studi 2005-2008*, Fabrizio Serra editore, Pisa-Roma 2010, pp. 182-94; I. Russo, *Vinculum*, in Ciliberto (direzione scientifica di), *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, cit., vol. II, *ad vocem*; G. Gisoni, «Profonda magia». *Vincolo, natura e politica in Giordano Bruno*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2020.

zione etica che dunque riguarda l'esperienza di contrazione e l'*ascensus* intellettuale che ne può derivare è data dalla consapevolezza del soggetto di restare nella parte attiva di sé: «stai particolarmente attento», conclude Bruno al termine di questa lunga esposizione di esperienze ascetiche, meditative e “iniziatiche”, che nel confronto intimo e serrato con le immagini fantastiche e mnemoniche suscitate per ritirarsi nello spazio creativo di sé stessi, «a non porti nel novero di quelli che sono agiti», ma «di quelli che agiscono»<sup>128</sup>. Gli «agiti» sono coloro che, nel porsi nel ruolo di creatori e raccoglitori delle proprie forze spirituali, in ultimo si identificano eccessivamente con l'effetto raggiunto, che costituisce la componente passiva dell'esperienza, e perdono così il punto di vista del soggetto agente – che, si ricordi, è quello dell'*anima mundi*. Il movimento si risolve così in una ricaduta nella superficie della natura e non in una ascesa alla sua più intima essenza; questi sono, in ultimo,

coloro che in ragione di vitto, solitudine, silenzio, ombra, unguenti, flagelli, caldo, freddo o tepore, dopo aver contratto lo spirito da una parte, e averlo allontanato da un'altra, sconvolgendo completamente la fantasia con la vana contemplazione dei suoi prodotti, finiscono per incorrere in una miserabile insensatezza<sup>129</sup>.

In questa prospettiva è importante, se non addirittura necessario, che chi conosce e opera – perché il pensiero è azione, *praxis* creativa – resti sempre consapevole di essere un soggetto agente, non perda la coscienza di stare agendo in continuità con la natura.

La riflessione di Bruno intorno al conoscere e al pensare è inestricabilmente connessa con la sua riflessione filosofica sulla natura infinita e sulla sua sostanza, la cui essenza è altrettanto infinita e divina. Nel *Sigillus sigillorum*, nelle altre opere di argomento mnemotecnico e nelle cosiddette opere lulliane (una serie di testi a commento dell'*ars combinatoria* di Raimondo Lullo<sup>130</sup>) vi è però anche un'esposizione propriamente tecnica di come affrontare metodologicamente la conoscenza. La forte connessione tra metodo, gnoseologia e filosofia è, del resto, annunciata dallo stesso Bruno nel

128. Bruno, *Sigillus sigillorum*, cit., p. 253.

129. *Ibid.*

130. Id., *Opere lulliane*, a cura di M. Matteoli, R. Sturlese, N. Tirinnanzi, Adelphi, Milano 2012: contiene *De compendiosa architectura et complemento artis Lullii* (Parigi 1582); *De lampade combinatoria lulliana* (Wittenberg 1587); *Animadversiones circa Lampadem lullianam* (Wittenberg 1587); *Specierum scrutinium* (Praga 1588).

frontespizio dell'*Explicatio triginta sigillorum* – che si pone il fine di insegnare la tecnica (mnemonica) da cui possono nascere «l'invenzione, la disposizione e la memoria di ogni scienza e disciplina»<sup>131</sup> – e in quello del *Sigillus sigillorum*, «composto per conseguire tutte le disposizioni dell'animo e portarne a perfetto compimento le attitudini»<sup>132</sup>, ed è, infine, dichiarata nella sua conclusione dove si elencano «i quattro desiderati effetti dell'arte delle arti e del sigillo dei sigilli: invenzione, disposizione, giudizio, memoria»<sup>133</sup>. In particolare, nella parte finale della seconda sezione di quest'opera vengono elencati «quattro principi che dirigono [*de quatuor directoribus*]» il conoscere, i quali sono «similitudine, proporzione, ordine e simmetria»<sup>134</sup>. Si tratta di quattro atteggiamenti metodologici – complementari e subordinati ai «rettori» esposti in precedenza – preziosi per l'organizzazione e la disposizione dei concetti e delle argomentazioni, che, ancora una volta, cercano di assicurare al pensiero la massima coerenza possibile con la realtà sostanziale della natura. Infatti, dalla constatazione che in natura «il simile ama l'altro simile, si rallegra dell'altro simile, si accosta all'altro simile; il simile eccita muove e trae il simile; il simile nasce e viene conosciuto dal proprio simile»<sup>135</sup>, ne consegue che «una volta costituite le serie delle similitudini», «tutto ci è possibile», «tutto potremo condurre a compimento»: questo perché dalla similitudine e, conseguentemente, dalla proporzione che sappiamo trarre dal confronto tra cose simili derivano «la consistenza racchiusa nella configurazione esteriore delle cose, la bellezza insita nella loro disposizione, la grazia comunicata nel senso, il diletto nella ragione e la gloria nell'intelligenza»<sup>136</sup>.

Il cogliere la similitudine, l'analogia e la proporzione tra le cose è dunque il primo e fondamentale passo per concepire l'ordine «composto nell'armonioso spettacolo del mondo», che riflette a sua volta quello divino e per mezzo dei quali «regoliamo il caos immaginabile a formare un terzo mondo, simulacro dei due che lo precedono»<sup>137</sup>. L'azione della creatività sulla fantasia, sulla base della similitudine – che, si è visto, è uno dei principi che muove la spontanea forza associativa delle immagini mnemoniche –, e la proporzione, che deriva dal confronto tra cose simili, per-

131. Id., *Explicatio triginta sigillorum*, cit., p. 35.

132. Id., *Sigillus sigillorum*, cit., p. 187.

133. Ivi, p. 301.

134. Ivi, p. 299.

135. *Ibid.*

136. *Ibid.*

137. *Ibid.*

mettono di organizzare e dare ordine a tutto quanto è pensato e immaginato per rappresentare e comprendere il mondo; il passo ulteriore e finale è dunque comprenderne l'unità, per mezzo della simmetria:

solo concependo la simmetria giungiamo a conoscere qualsivoglia cosa composta, connessa, congiunta, mista, unita e ordinata. Per quanto infatti ci sia possibile contemplare distintamente all'interno e all'esterno parte dopo parte, membro dopo membro, specie dopo specie, non riusciamo tuttavia a cogliere la ragione del tutto perfetto se non connettendo in modo armonioso e consonante tutte le cose con tutte le cose [...], né di conseguenza riusciremo a cogliere quell'essenza che consiste in una attitudine delle parti, per cui ottimamente suona quel detto "chi intende, intende l'uno o nulla"<sup>138</sup>.

I quattro «direttori» del conoscere e del ragionare sono l'ultimo strumento all'interno di un quadro interpretativo che ha coinvolto il piano filosofico e quello psicologico e, adesso, anche quello metodologico, ma ognuno di essi rappresenta un diverso approccio intellettuale che Bruno rivolge verso il fine unico di comprendere l'unità del mondo e di sé. La simmetria permette, nello specifico, di cogliere "organicamente" le relazioni d'insieme tra le parti che si erano comprese affini e prossime e agisce intuitivamente – come quando «vediamo formarsi un circolo allorché dalla periferia facciamo convergere innumerevoli segmenti in un unico punto» – e visualmente, «come attraverso la connessione di più membra in un solo individuo riusciamo a percepire la figura di una statua, di un albero, [...] di un edificio e di qualsivoglia altra cosa che consti di parti congiunte»<sup>139</sup>. Seguendo dunque questo atteggiamento compositivo, che valuta e vaglia i singoli aspetti (o i concetti di un ragionamento) «nelle cose che si presentano a noi [*in obiectis rebus*] e nelle intenzioni che ci sono proposte [*et propositis intentionibus*]», e poi li associa, li confronta, li unisce e, finalmente, ne coglie le relazioni e le "distanze" nel contesto organico e unitario che essi formano, «potremo», appunto, «giungere a conseguire i quattro nobilissimi effetti», cioè «l'invenzione, la disposizione, il giudizio, la memoria»<sup>140</sup>.

Tale modo di procedere e di intendere il metodo è presente anche nel *De umbris idearum* e costituisce uno degli snodi teorici centrali in entrambe le sezioni in cui ricorre, quella cioè delle trenta *Intentiones umbrarum* e

138. Ivi, pp. 299-301.

139. Ivi, p. 301.

140. *Ibid.*

quella degli altrettanti *Conceptus idearum*. Nella prima di esse Bruno parte dalla considerazione preliminare che «in tutte le cose si dà ordine e connessione», «gli enti inferiori fanno seguito a quelli intermedi», «le realtà composte sono unite alle semplici», «le materiali si vincolano alle spirituali», «di modo che uno sia il corpo dell'ente universale, uno l'ordine, uno il governo, uno il principio, uno il fine, uno il primo, uno l'estremo»<sup>141</sup>. Questa unità sostanziale e costitutiva del tutto, di fatto configura la struttura del reale e fonda i parametri operativi per il movimento intellettuale ascendente che dai molti conduce all'unità, in maniera graduale e progressiva. Nonostante questa tensione dinamica interiore che, come si è visto per la *contractio animi*, è suscitata dal «suono della cetra suonata dall'Apollonio universale», cioè dal divino che è dentro ogni cosa e la unisce sostanzialmente al tutto, l'attenzione operativa di Bruno per attuare metodologicamente l'ordine e la connessione non è rivolta a ciò che è simile, quanto e piuttosto ai contrari: «i sensi ci mostrano che la terra si attenua in acqua, l'acqua in aria, l'aria in fuoco e che allo stesso modo il fuoco si addensa in aria, l'aria in acqua, l'acqua in terra. Così in linea generale vediamo che nelle realtà soggette al mutamento il moto ha sempre termine nella quiete, e la quiete nel moto»<sup>142</sup>. Si tratta di un punto di vista che, però, non è dissonante con quello del *Sigillus sigillorum*, ma anzi e in fondo, è perfettamente in linea: si è già detto, del resto, quale «profonda magia» sia il cogliere l'unità nella contrarietà e come tutti gli aspetti contrari dell'esperienza o elaborati nel pensiero astratto abbiano come fondamenti ultimi il principio che conferisce l'atto e la potenza che lo riceve, le forze attive e passive proprie di ogni cosa e insite in essa.

Sia, dunque, che si parta guardando alla similitudine, oppure prendendo in considerazione la contrarietà, il fine del conoscere e del pensare è comunque la «connessione», ovvero «tenendo innanzi agli occhi la scala della natura», «dobbiamo senz'altro sforzarci in ogni modo di procedere sempre mediante operazioni interiori dal moto e dalla molteplicità per raggiungere la quiete e l'unità»<sup>143</sup>. Una consapevolezza così profonda, ovviamente, porta il sapiente bruniano a un'acquisizione filosofica che è anche e inevitabilmente «magica», perché lo pone in prossimità delle forze che, appunto, animano intimamente la natura: infatti «se riusciremo a far ciò» – concepire l'unità e unirsi a essa – «secondo le nostre facoltà, secon-

141. Id., *De umbris idearum*, cit., p. 51.

142. Ivi, p. 53.

143. Ivi, p. 55.

do le nostre stesse facoltà sapremo anche conformarci in modo da compiere opere divine e straordinarie»<sup>144</sup>. E nel raggiungimento di questo esito, un atteggiamento operativo importante consiste, come già nel *Sigillus*, nel concentrare tutta l'attenzione conoscitiva sull'organicità dell'ordine naturale: «a questo fine ci sostiene e ci esorta la trama segnata di connessioni e il rapporto consequenziale tra le realtà connesse»; questa attenzione, finalmente, si riversa anche sul piano logico:

gli antichi certo conobbero e insegnarono in che modo si sviluppi il processo discorsivo della ragione umana, che da molti individui ascende alla specie, dalle molteplici specie all'unico genere; e come, inoltre, le infime intelligenze intendano le specie in modo distinto attraverso la totalità delle forme, mentre le inferiori concepiscono in modo distinto queste medesime specie con numerose e molteplici forme, le superiori con pochissime, la suprema con una sola, e ciò che sta al di sopra di tutto senza l'ausilio di alcuna forma<sup>145</sup>.

La capacità tecnica e logica di comprendere le classi di concetti in gerarchie tra loro ordinate deve, tuttavia, tenere conto di un aspetto fondamentale: l'operazione di creare "catene" di concetti, "scale" di nozioni reciprocamente incluse una nell'altra o strutture ad "albero", che dividono e suddividono gli argomenti e li ripartiscono in maniera ordinata, non deve essere condotta superficialmente, ossia non avendo consapevolezza che quel tipo di atteggiamento riposa su una precisa concezione della realtà e della sua sostanza. Agire o anche pensare fuori da tale cognizione teorica è, per Bruno, porsi nella prospettiva degli «agiti» e non degli «agenti», scivolare, di conseguenza, fuori da una considerazione corretta dell'esperienza e dei suoi fondamenti. «Quando muovendo da una pluralità confusa sarai capace di accedere ad una unità distinta» – ribadisce Bruno, sempre nel *De umbris idearum*, nella sezione dedicata ai «concetti delle idee» –, «allora veramente scoprirai e sperimenterai di aver concluso l'itinerario da noi descritto»<sup>146</sup>. Questo è l'atteggiamento giusto per ogni riflessione gnoseologica, metodologica e anche nel concreto operare e conoscere di tutte le discipline: mettere insieme le cose o i concetti, che «non significa certo gonfiare a dismisura gli universalis logici [*universalis logica conflare*]]»<sup>147</sup>, costruendo strutture concettuali in modo che «le specie infime, e tuttavia

144. *Ibid.*

145. *Ibid.*

146. *Ivi*, p. 101.

147. *Ibid.*

ben distinte, permett[*a*]no di conoscere in modo confuso le specie intermedie» e da queste «le specie supreme»; la forma dell'ordine logico bruniano è più viva, più "organica", perché non rinuncia a un fondo concettuale che, di fatto, è fortemente visuale ed esperienziale:

significa, invece, costituirsi una totalità unica e armoniosamente formata quasi muovendo da parti informi e molteplici. La mano congiunta al braccio, il piede alla caviglia e l'occhio alla fronte, una volta posti insieme, hanno la capacità di essere conosciuti in modo più chiaro di quando sono posti separatamente l'uno dall'altro; allo stesso modo, poiché nessuna delle parti e configurazioni dell'universo è posta separatamente e fuori dall'ordine – che nella prima mente è semplicissimo, perfettissimo e indipendente dal numero –, se costituiremo i nostri concetti congiungendo l'una con l'altra le diverse parti e unendole secondo ragione, cos'è che non potremo intendere, ricordare e fare?<sup>148</sup>

Le forme logiche del pensiero, anche nelle loro componenti più astratte, non possono non tenere conto della vita: la vita del tutto, infinito e unico, costituisce anche il fondamento della vita individuale e la forma del pensiero di ogni soggetto pensante, di conseguenza, anche di ogni singolo pensiero che l'intelletto di ognuno crea. È nel pensare in sintonia con questa vita che fluisce in tutte le cose che il pensiero diventa veramente fecondo anche sul piano intellettuale e la verità diviene, mano a mano che il quadro interpretativo ed esperienziale si fa sempre più ampio, complesso, organico e infine unitario, più vera. La *praecisio* di Cusano, che all'uomo sfugge per costituzione del suo essere stesso e che è colmata solo dal nostro confronto con Cristo – e dalla salvezza che conquistiamo per il suo tramite –, in Bruno si trasforma in una forza limite e progressiva che è parte della nostra stessa essenza. Non possiamo raggiungere l'unità della sostanza e l'infinito della natura, ma *dobbiamo* farlo, abbiamo il dovere essenziale di tentarlo e di cercarli in ogni nostro pensiero e azione, perché tale è la nostra più intima natura.

L'irriducibile destino del sapiente furore, cioè questa spinta al tempo stesso fisica e intellettuale che innerva tutta la filosofia bruniana, è così reso simbolicamente e visivamente perspicuo nel mito di Atteone che Bruno illustra nel quarto dialogo della prima parte del *De gli eroici furori*. Il cacciatore «significa l'intelletto intento alla caccia della divina sapienza, all'apprensione della beltà divina»<sup>149</sup>; i suoi strumenti, i «cani», sono l'intelligenza e la volontà: questa come i «veltri» è più veloce, però debole,

<sup>148</sup>. *Ibid.*

<sup>149</sup>. Id., *De gli eroici furori*, in Id., *Dialoghi filosofici italiani*, cit., p. 819.

mentre la prima, come il «mastino», raggiunge più lentamente la preda, ma la trattiene con maggiore forza. Atteone si muove per la «selva» dell'esperienza a caccia di fiere «che sono le specie intelligibili de' concetti ideali, che sono occolte, perseguitate da pochi, visitate da rarissimi, e che non s'offrono a tutti quelli che le cercano»<sup>150</sup>; queste le vede, finalmente, riflesse «tra l'acqui», cioè nel specchio de le similitudini, nell'opre dove riluce l'efficacia della bontade e splendor divino»<sup>151</sup>. Ma quando finalmente si «rispecchia» in esse Atteone, «per l'operazion de l'intelletto con cui converte le cose apprese in sé», si trasforma in ciò che cercava e «con que' pensieri, quei cani che cercavano estra di sé il bene, la sapienza, la beltade», «veddesi convertito in quel che cercava; e s'accorse che de gli suoi cani, de gli suoi pensieri egli medesimo venea ad essere la bramata preda, perché già avendola contratta in sé, non era necessario di cercare fuor di sé la divinità»<sup>152</sup>. Il punto in cui più il soggetto agente e pensante può approssimarsi massimamente alla verità infinita di una natura altrettanto immensa è sé stesso: è questo, in un certo senso, il luogo o il momento in cui è possibile trovare la convergenza e l'unione dei contrari tra le molte cose create, nelle quali sono contratti l'uno e la sostanza che le fonda; tra la forma creatrice che distingue e la materia che unifica in modo omogeneo; tra ciò che, nell'esperienza, è percepito come esterno e materiale e quanto è vissuto internamente e spiritualmente; tra il pensiero di sé e il pensante.

Si può pensare l'unità – come istante estremo dell'esperienza del furioso – ma la si deve soprattutto “fare” e “vivere”, cioè operare alla sua luce e, attraverso gli atti stessi del pensare, organizzare i pensieri stessi nella rete unificante e unificata delle immagini e dei concetti. Si tratta nella pratica di un atteggiamento creativo che, come si è visto, mira alla costruzione di un ordine organico, le cui parti sono simmetriche, cioè reciprocamente giustificate nell'insieme e dall'insieme. La logica che è nella natura, nei fatti, esprime la forza compositiva della natura stessa, la quale è, a sua volta, la base del nostro stesso pensiero: «quando si tratta di regolare la ragione e formare per via di artificio l'intelletto», esordisce Bruno nelle prime pagine del *De lampade combinatoria lulliana*<sup>153</sup> accostando il procedere della ragione all'apprendimento progressivo dello scrivere, «sarà necessario af-

150. Ivi, p. 820.

151. *Ibid.*

152. Ivi, p. 821.

153. Id., *De lampade combinatoria lulliana*, cit., p. 233.

frontare l'ascesa muovendo da certi principi che veramente si ritengono analoghi alle lettere»; da questi si deve procedere «a una certa forma di composizione che è analoga alle sillabe», e infine produrre quei «termini composti da un maggior numero di elementi, i quali costituiscono per così dire le parole intere»<sup>154</sup>. Questi tre momenti corrispondono ad altrettante fasi dell'esercizio della conoscenza e dell'elaborazione del pensiero, «tre operazioni dell'intelletto» che consistono nell'«apprensione dei termini semplici [*simplicium apprehensio*]», nella «composizione e divisione o verifica [*compositio et divisio seu verificatio*]», infine nel «discorso o argomentazione [*discursus seu argumentatio*]»<sup>155</sup>.

L'apprensione semplice o dei termini semplici coincide con «l'atto ovvero l'azione con cui l'intelletto [*actus sive actio intellectus*] apprende una qualche nozione non complessa», – come il significato di una parola – oppure «con l'intenzione semplice [*intentio simplex*]», cioè il concepimento di un concetto «assunto in se stesso nella sua semplicità e non in connessione con altro o quale attributo di altro»<sup>156</sup>. Questo primo e più semplice atto mentale può essere sintetizzato nel concepire qualcosa, sia esso appunto il significato di una parola o un concetto astratto, «in senso assoluto e di per se stesso»<sup>157</sup>. Che un concetto acquisito o compreso sia semplice non significa che esso sia isolato da un contesto di relazioni semantiche o logiche, ma soltanto che ci si sta focalizzando sulla sua autonomia di senso, indipendentemente da come e con che cosa esso poi lo esprima. Quelle che vengono chiamate «intenzioni semplici» sono dunque «termini non complessi», ossia quelle parti «in cui si risolvono la proposizione o la verifica»<sup>158</sup>. Nella prospettiva bruniana, una cosa ha “forma” – ossia, da un punto di vista linguistico e concettuale, senso – sempre in una dimensione contestuale e nell'interdipendenza con altre cose; di conseguenza un termine o un'intenzione semplice «in senso assoluto» possiede un significato che non è «né vero né falso» e lo acquista appunto nella relazione compositiva. Ciò implica, pertanto, che per “termine” o “intenzione” semplice Bruno intenda non solo le parole o i concetti presi da soli, ma anche certe «definizioni, che di fatto consistono di un unico termine, benché nella loro costituzione vengano a concorrere più termini», cioè i cosiddetti termini composti che, però,

154. *Ibid.*

155. *Ibid.*

156. *Ivi*, p. 235.

157. *Ibid.*

158. *Ivi*, p. 239.

non sono collegati tra loro da «una copula» o da «un verbo»<sup>159</sup>. In realtà, proprio a confermare l'impostazione pragmatica della riflessione che Bruno sta portando avanti rispetto all'elaborazione concettuale, il senso dei concetti semplici non solo si attiva nella doppia articolazione vero/falso e nella correlazione con altri, ma di fatto un termine semplice può appartenere solo a due categorie, entrambe definite dal ruolo che il termine stesso gioca in una composizione di ordine superiore:

nel numero delle nozioni che possono essere apprese in senso assoluto rientrano, da un lato, i termini di cui si predica qualcosa, ovvero i soggetti; dall'altro, i termini che si dicono rispetto a qualcosa, ovvero i predicati; questi sono infatti i due elementi rispetto ai quali è possibile risolvere ogni procedimento di verifica<sup>160</sup>.

Quanto è detto essere un "soggetto" e quanto, invece, "predicato" non va confuso con le nozioni di "nome", di "verbo" o di "predicato nominale", sebbene nei fatti questa corrispondenza si presenti sempre; il principio per cui essi devono anzitutto essere distinti è riferibile alla loro applicazione in una proposizione, come Bruno ribadisce ben due volte, nella stessa pagina: non sussiste infatti un motivo «per cui non possiamo talvolta trasformare alternativamente i soggetti in predicati e i predicati in soggetti», dal momento che questi termini «sono infatti soggetti in quanto di essi si predica qualcosa, e sono invece predicati solo in quanto si predicano in riferimento a qualcos'altro»<sup>161</sup>; e, poche righe sotto, puntualizza ancora tale concetto dandone una lettura in chiave filosofica, per cui «vogliamo intendere col nome di soggetto soltanto le specie e le sostanze delle cose, mentre col nome di predicato tutto quanto sussiste in quelle e in relazione a quelle»<sup>162</sup>, cioè fa convergere la nozione di soggetto su quella di sostanza individuale e assegna il valore di predicato all'accidente<sup>163</sup>.

Questa preliminare definizione del termine semplice è dunque e comunque vincolata al contesto in cui esso esprime il proprio senso, perché la sua ar-

159. *Ibid.*

160. *Ivi*, pp. 239-41.

161. *Ivi*, p. 241.

162. *Ibid.*

163. Nel terzo dialogo del *De la causa*, Bruno critica Aristotele e gli aristotelici proprio per il fatto di non ammettere che il loro modo di intendere la nozione di forma sostanziale non ha un valore metafisico, ma solamente logico, cioè concettuale: «et al fine quando aranno fatto tutto, per quel che possono, hanno una forma sustanziale sí, ma non naturale, ma logica: e cossí al fine quale logica intenzione viene ad esser posta principio di cose naturali» (*Id.*, *De la causa, principio et uno*, cit., p. 240).

ricolazione in soggetto e predicato può essere determinata solo se li si coglie in una composizione e li si scompone; inoltre, nella loro congiunzione (o disgiunzione) semantica soggetto e predicato esprimono il proprio ruolo in funzione di un senso che può essere o vero o falso; per questo motivo «la composizione prima» è preferibilmente detta da Bruno «verifica (che così vogliamo sia definita in modo più appropriato)», ed è quell' «atto o azione dell' intelletto», «che connette insieme più nozioni precedentemente colte nella loro assolutezza»<sup>164</sup>. È nel momento in cui si pensano due nozioni connesse tra di loro che effettivamente si verifica se esse siano reciprocamente congiunte, cioè costituiscano una proposizione affermativa, o reciprocamente disgiunte, ossia la loro composizione sia negativa; è in quel momento, inoltre, che si dà la possibilità di valutare anche il loro senso “relativo”, cogliendole cioè come soggetto o come predicato e, finalmente, è possibile intenderle nel loro significato proprio e “assoluto”. Anche il senso della proposizione, tuttavia, va considerato in relazione al contesto in cui essa è inserita, poiché la verità e la falsità è verificabile non solo per il fatto che i termini sono congiunti (cioè affermati) o disgiunti (negati), ma perché la congiunzione o la disgiunzione vengono collegate ad altre proposizioni nelle quali esse acquistano il loro valore vero o falso. Pertanto il terzo e ultimo livello di implementazione del ragionamento, detto «discorso o argomentazione», viene realizzato «quando a partire da una delle affermazioni o negazioni precedentemente stabilite procediamo per via di deduzione ad affermare o negare qualcos'altro»<sup>165</sup>. Dal punto di vista della costruzione del discorso e del ragionamento, è evidente che dagli elementi semplici si procede verso le forme più complesse, per cui «nessuno svolge un ragionamento discorsivo senza prima aver stabilito composizioni o divisioni, e nessuno stabilisce composizioni o divisioni se non una volta apprese le nozioni in senso assoluto»<sup>166</sup>; tuttavia e a ben vedere, nessun termine assoluto acquista veramente senso (e funzione) se non nella proposizione e questa, in quanto composizione, si rivela in tutta la sua portata semantica solo in virtù dell'argomentazione e della dimostrazione, grazie alle quali ogni termine, ciascuna proposizione e tutto l'insieme di esse divengono noti come veri o falsi.

Sulle forme della dimostrazione Bruno ragiona in maniera specifica nelle ultime pagine del *De lampade combinatoria lulliana*, riprendendo in maniera piuttosto fedele le pagine iniziali della *Physica* di Aristotele nelle quali si pongono le direttive fondamentali della scienza della natura, per

164. Id., *De lampade combinatoria lulliana*, cit., p. 235.

165. Ivi, p. 237.

166. *Ibid.*

cui ci si muove, parafrasando il testo aristotelico, dalle cose più note e più chiare per l'uomo a quelle più chiare e più note per natura<sup>167</sup>. Ai modi tradizionali della dimostrazione, Bruno propone però di aggiungere quello peculiare del metodo di Lullo, basato cioè sui termini “correlativi”, un tipo di analisi terminologica che consiste nell’esaminare un concetto in base al suo valore attivo – espresso dal suffisso *-tivum* –, passivo/potenziale (*-bile*) o produttivo (*-are*): «da cosa infatti possiamo meglio argomentare che una cosa è buona», osserva Bruno riprendendo uno dei termini chiave dell’alfabeto teorico di Lullo, «se non dal fatto che è una realtà “-iva”, ovvero tale da possedere un principio intrinseco di beneficiare?» o «dal fatto che essa ha un “-are”, cioè una attività di produrre il bene», oppure che «la luna è ricettiva della luce dal fatto che viene illuminata, il che viene appunto indicato dal suffisso in “-ato”?»; «questo», conclude, «significa condurre una dimostrazione non attraverso l’effetto, né attraverso la causa, né attraverso l’uno e l’altra»<sup>168</sup>. La specifica modalità dimostrativa che nel testo del *De lampade combinatoria lulliana* è esaminata in relazione al metodo lulliano e ai termini delle “figure” della sua arte non è volta pertanto ad analizzare il tipo di inferenza tra una proposizione e l’altra, ma si concentra sulla comprensione delle potenzialità connettive dei singoli termini nelle proposizioni, per cogliere la coerenza delle “direzioni” argomentative che ogni composizione di due, tre o più proposizioni può assumere all’interno di uno schema logico generale che, nel caso specifico di Lullo, è strutturato aprioristicamente.

Nella versione bruniana la tecnica dei correlativi lulliani è esposta anche nella seconda sezione del *Sigillus sigillorum*, assumendo una potenza dimostrativa più estesa e in relazione a una ancora più ampia riflessione intorno alla nozione di forma; tale metodo, inoltre, viene sviluppato inserendolo in una cornice sia teorica che logica completamente differente. «Esiste una prima forma» – dichiara Bruno in un passaggio che, per la sua centralità, è già stato in parte preso in esame – «per sé e da sé sus-

167. Cfr. Aristotele, *Physica*, cit., I, I, 184a, 10-184b, 14, p. 117; Bruno, *De lampade combinatoria lulliana*, cit., p. 379.

168. Ivi, p. 381. Cfr. J. G. Higuera Rubio, *Aspectos Lógico-gramaticales del léxico lulliano: los correlativos y la polisemia de la constitución sustancial*, in J. Martínez Gázquez, Ó. de la Cruz Palma, C. Ferrero Hernández (eds.), *Estudios de latín medieval hispánico*, Actas del V congreso de de latín medieval hispánico, Barcelona septiembre 7-10 2009, SISMELE-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2011, pp. 231-41; J. M. Sevilla Marcos, *Los correlativos en el lulismo actual*, in M. Isabel Ripoll, M. Tortella (eds.), *Ramon Llull i el lul·lisme: pensament i llenguatge*, Actes de les jornades en homenatge a J. N. Hillgarth i A. Bonner, Universitat de les Illes Balears-Universitat de Barcelona, Palma-Barcelona 2012, pp. 399-406.

sistente, semplice, di indivisibile essenza, principio di ogni formazione e sussistenza»<sup>169</sup>; essa nel mondo fisico si esprime imprimendo le forme a tutte le cose e alla totalità infinita di esse, per cui la natura, considerata nella sua corporeità formata, può essere considerata l'espressione, l'impronta, l'immagine e la traccia dell'attività formale e divina che le è intrinseca; la stessa forza agente, creatrice e onnipervasiva – come è già stato evidenziato – «figura» nella dimensione del pensiero umano e per azione del pensiero stesso, «le ombre delle idee, [...] illuminandone le tenebre secondo la capacità e dipingendo i colori delle cose e delle intenzioni»<sup>170</sup>. La molteplicità dell'esperienza percettiva unita e processata dalla potenza unificatrice del pensiero produce – è bene precisarlo ancora – non “l'idea”, cioè la forma delle cose e del tutto come essa è nella sua essenza, ma “l'ombra dell'idea”, cioè un'immagine dell'immagine della prima forma. La conoscenza va dunque intesa come un processo per cui quell'ombra – come Bruno scrive nel *De umbris idearum*, il testo in cui massimamente è tematizzata questa concezione e immagine della gnoseologia – non sia propria «della tenebra e – come dicono – “della morte”»<sup>171</sup>, cosa che avviene «quando l'animo si racchiude nei limiti della vita corporea e del senso»<sup>172</sup>, ma sia invece, secondo una suggestiva immagine, «ombra della luce», «ombra che si pone nella luce»<sup>173</sup>. L'analisi delle forme dell'esperienza, ma anche dei concetti, delle parole, delle proposizioni e, in ultimo, delle dimostrazioni che viene proposta nelle pagine dei testi lulliani e nella parte finale del *Sigillus sigillorum* non è dunque una lettura della varietà e molteplicità dei fenomeni sensibili o della ricchezza del linguaggio, che si ferma sulla loro “superficie”, ma è un «profondare» in tale moltitudine per ritrovare l'unità, perché ogni cosa esperita, espressa o concepita è in grado di rimandare a qualcosa d'altro, in una catena infinita di connessioni e correlazioni: «queste forme», riferendosi in particolare alle dieci categorie aristoteliche, «per quanto possano essere senz'altro espresse sotto il profilo della sostanza [...] sono tuttavia tali da poter essere denominate attraverso altre cose e denominarne altre»; «nel modo di procedere che proponiamo [esse] si assumono infatti in concreto, in astratto, in potenza attiva, in potenza passiva, in atto, in abito, in

169. Bruno, *Sigillus sigillorum*, cit., p. 273.

170. Ivi, p. 277.

171. Id., *De umbris idearum*, cit., p. 47.

172. Ivi, p. 49.

173. *Ibid.*

efficacia, in efficienza, in effetto, al punto che – dico – implicano tutti i modi che possono implicare»<sup>174</sup>.

I “correlativi bruniani” rappresentano i molteplici e innumerevoli punti di vista che ogni termine o concetto dell’universo logico e linguistico di Bruno ha rispetto alla totalità, una pluralità connettiva che è insita nelle cose stesse e che è riprodotta in tutti gli oggetti del pensiero a motivo della comune radice unitaria che è sullo sfondo sia della dimensione «umbratile» – il «mondo razionale» – sia della natura. «Questi termini», cioè i termini logici, gli elementi semplici o composti del pensiero, le nozioni che hanno funzione – intercambiabile – di soggetto o di verbo, alla fine vanno considerati come «indumenti e forme di sé o altro»<sup>175</sup>; di sé, perché ogni concetto o parola ha in sé stesso un potenziale semantico “esplicativo” e “connettivo” nel momento in cui lo «si assume sostantivamente come obliquo, astratto», oppure quando, «combinandosi con se stesso», «è formato come retto, concreto e aggettivo»<sup>176</sup>; di «altre cose», perché tutti gli oggetti del pensiero possono essere collegati con altri attraverso tutte le inferenze e corrispondenze possibili del processo argomentativo, dal momento che «l’astratto dona nuova forma al concreto, l’efficacia all’efficienza, l’atto alla disposizione, l’essere al potere e all’operare e viceversa»<sup>177</sup>. In conclusione, nel mondo logico-visuale di Bruno, «il tutto tutto forma e da tutto è formato, poiché tutto attraverso tutto è formato e figurato, così anche noi possiamo indirizzarci a ricercare, ritrovare, giudicare, raziocinare e ricordare tutto attraverso tutto»<sup>178</sup>.

174. Id., *Sigillus sigillorum*, cit., p. 283.

175. Ivi, p. 285.

176. *Ibid.*

177. *Ibid.*

178. *Ibid.*

# Conclusioni

Nell'affrontare gli autori protagonisti dei tre capitoli di questo testo, si è scelto volutamente di evitare ogni confronto diretto fra le loro teorie della conoscenza. Questo per più di un motivo: anzitutto e ovviamente, perché i contesti storici e culturali in cui essi le concepirono sono completamente diversi; poi, perché sono tra loro distanti anche per i problemi teorici con i quali essi si confrontano. Niccolò Cusano elabora i testi principalmente esaminati, il *De coniecturis* e il *De docta ignorantia*, nella prima metà del Quattrocento con un fortissimo riferimento al neoplatonismo che egli recepisce, nei suoi anni di formazione a Colonia, grazie agli insegnamenti di Eimerico da Campo<sup>1</sup>. La sua riflessione filosofica, inoltre, può essere letta anche all'interno del ruolo politico che egli svolge al servizio della Chiesa e del Pontefice, sia nel dirimere le questioni derivanti dal Concilio di Basilea, sia nel confronto con il cristianesimo orientale durante la sua missione diplomatica a Costantinopoli e il conseguente impegno per il proseguimento del Concilio nelle sedi di Ferrara e Firenze<sup>2</sup>. Il particolare profilo di Cusano, teologo e giurista, amministratore di beni e poteri ecclesiastici, lo pone in una posizione che, come è stato ampiamente discusso dalla critica, non è immediatamente o semplicisticamente collocabile nel movimento culturale di rinascita quattrocentesca del platonismo in Italia<sup>3</sup>. Il suo impegno teorico, inoltre, muove dal tentativo, in linea con la rilettura di Boezio, Plotino e Proclo già elaborata da altri importanti teologi tedeschi e francesi

1. Sulla formazione di Cusano, cfr. A. Fiamma, *Nicola Cusano da Colonia a Roma (1425-1450)*. *Università, politica e umanesimo nel giovane Cusano*, Aschendorff, Münster 2019.

2. Per una ricostruzione di questo periodo, cfr. E. Peroli, *Tra i tempi*, in N. Cusano, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, a cura di E. Peroli, Bompiani, Milano 2017, pp. XIX-XXIX.

3. Tale dibattito è ricostruito da K. Flasch, *Cusano e gli intellettuali italiani del Quattrocento*, in C. Vasoli, *Le filosofie del Rinascimento*, Mondadori, Milano 2002, pp. 175-92.

dei secoli precedenti, di riscrivere i principali termini della teologia cristiana alla luce del simbolismo matematico di ispirazione neopitagorica. Un esempio abbastanza esplicito di tale atteggiamento lo si può cogliere nei capitoli ottavo e nono del primo libro del *De docta ignorantia*, nel quale Cusano riformula i concetti di *generatio* e *processio* tra le persone della Trinità servendosi di elementi teorici tratti dal *De institutione arithmetica* di Boezio e dal commento che ne viene redatto da parte di Thierry di Chartres. «Dall'unità», esordisce in apertura del capitolo VIII, «si gener[*a*] l'eguaglianza dell'unità», mentre «invece, la connessione proced[*e*] dall'unità e dall'eguaglianza dell'unità»<sup>4</sup>. Ciò significa che il Figlio è generato dall'unità del Padre senza alcuna "perdita" o diminuzione della potenza ontologica dell'Uno, pur affermandone la distinzione: «la generazione dell'unità dall'unità è [...] una ripetizione unica dell'unità, ossia è l'unità presa una sola volta»; non si tratta, viene sottolineato, di una moltiplicazione in virtù della quale «l'unità procreerà da se stessa qualcosa di altro da sé», ma di una «ripetizione» che «genera soltanto l'eguaglianza dell'unità», dunque una «generazione» che «è certamente eterna»<sup>5</sup>. Similmente, la terza persona è «la processione da entrambi i termini», «è l'unità della ripetizione di quella unità, o, se preferisci quest'altra espressione, è l'unità dell'unità e dell'eguaglianza dell'unità»; ciò definisce lo Spirito Santo come una «connessione» reciproca «dall'unità verso l'eguaglianza dell'unità e dall'eguaglianza dell'unità verso l'unità»<sup>6</sup>. Non si tratta, dal punto di vista cusano, di un'operazione di carattere esplicativo e simbolico, ma di una vera e propria interpretazione teologica del dogma trinitario, laddove «i nostri dottori santissimi hanno chiamato l'unità 'padre', l'eguaglianza 'figlio' e la connessione 'spirito santo'», «per una certa similitudine con le cose mortali»<sup>7</sup>:

È a motivo di questa similitudine, per quanto molto lontana, che l'unità è stata chiamata 'padre', l'eguaglianza 'figlio' e la connessione 'amore' o 'spirito santo'; nomi, questi, che sono stati impiegati solo per la loro relazione con le creature, come mostreremo con maggiore chiarezza anche più avanti, a suo luogo. E questa

4. N. Cusano, *De docta ignorantia*, in Id., *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, cit., I, 8, p. 31.

5. *Ibid.* Sul rapporto con la Scuola di Chartres cfr. D. Albertson, *Mathematical Theologies: Nicholas of Cusa and the Legacy of Thierry of Chartres*, Oxford University Press, Oxford 2014.

6. Cusano, *De docta ignorantia*, cit., I, 8, pp. 31-3.

7. *Ivi*, p. 33.

indagine, condotta seguendo la ricerca pitagorica, è a mio parere l'indagine più chiara che si possa svolgere intorno a quella trinità nell'unità e a quella unità nella trinità che dobbiamo sempre adorare<sup>8</sup>.

È indubbiamente a causa di questa audacia teorica che uno dei fondamenti della teologia cristiana, il dogma trinitario, diviene nella prospettiva filosofica di Cusano una sorta di funzione interpretativa e un paradigma teorico che, come si è visto, viene applicato e reiterato nella descrizione di tutta la realtà, dell'universo naturale, dell'uomo, del suo destino e ruolo, del suo modo di conoscere il mondo e sé stesso. Certo, l'operazione potentemente filosofica di Cusano di fondare una visione del mondo e dell'uomo su un rinnovato concetto della Trinità non mira a riscrivere il rapporto tra Dio e l'uomo fuori dalla cornice teorica del cristianesimo; nonostante la teologia negativa e la prospettiva neoplatonica che tracciano un solco insuperabile tra la prospettiva terrena e Dio, il progetto cusano – nel *De docta ignorantia* e nel *De coniecturis* – tenta non solo di rafforzare il radicamento dell'essere umano e dell'universo in Dio attraverso la necessaria mediazione di Cristo, ma si propone di colmare l'abisso teologico e ontologico che egli pone a fondamento di tutto, proprio attraverso il dispositivo teorico della matematica, intendendola come uno strumento conoscitivo non tanto logico, ma meta-razionale e metafisico, che ridefinisce cioè i termini della relazione tra Dio, uomo e mondo attraverso una proporzione che sancisce i gradi stessi di tale relazione, sia dal punto di vista sostanziale sia da quello gnoseologico.

La teoria delle “congetture”, in questo senso e come si è cercato di mostrare, sancisce, dal punto di vista umano, la comunicabilità tra ciò che è incomunicabile in virtù di un piano dell'essere che è continuo pur nella “discesa” verso la massima frammentazione dell'unità divina e che conferisce pieno senso e valore alla conoscenza umana seppure da sé non basti a colmare il divario tra l'uomo e Dio e sia necessario l'intervento della figura di Cristo che, grazie alla sua doppia natura divina e umana, completa e perfeziona l'uomo verso l'infinito e avvicina il divino all'*humanitas* dignificandola. Una “comunicazione” che funziona su due livelli: da una parte intensifica il rapporto con l'esperienza sensibile grazie al maggiore riconoscimento che Cusano assegna alla matematica (sia in senso simbolico che tecnico); dall'altra, proprio grazie al valore teorico della matematica e al fatto che a essa corrispondono il modo e il ritmo secondo cui Dio si “esplica” e si “contrae” nella realtà, permette all'uomo di intraprendere, con la

8. Ivi, p. 35.

realtà tutta, il suo cammino di ritorno alla fonte divina. In entrambi i casi sono fondamentali la conoscenza e gli strumenti cognitivi e metodologici dei quali essa dispone, dalla qual cosa deriva l'importanza di affiancare una riflessione sul "congetturare" umano, come metodo e "arte", al riconoscimento della propria condizione di sapiente ignoranza.

Il contesto storico – la prima metà del Cinquecento – e filosofico in cui si muove Girolamo Fracastoro è, invece, completamente diverso da quello di Cusano. Certamente Fracastoro studia a Padova, dove si svolge anche la primissima formazione cusana, ma il suo orizzonte epistemologico resta l'aristotelismo e la sua attività principale la medicina, sebbene ne approfondisca gli aspetti più teorici attraverso importanti riflessioni filosofiche, alcune delle quali apparentemente estranee alla fisiologia, come gli studi che compie intorno al sistema dei moti astronomici<sup>9</sup>. Inoltre, mentre Cusano si nutre dell'insegnamento del suo maestro presso l'Università di Colonia – dove era andato per insegnare e si ritrova, invece, a sviluppare un fondamentale percorso di approfondimento della teologia –, Fracastoro ha un rapporto più complesso e meno lineare con uno dei suoi principali maestri, Pietro Pomponazzi. La rottura con la prospettiva tracciata nel *De immortalitate animae* di quest'ultimo si consuma infatti nei tre dialoghi sulla poesia, la conoscenza e l'anima elaborati circa un secolo dopo il *De coniecturis* di Cusano, ma il divario teorico ruota tutto intorno alla concezione e funzione dell'anima nell'attività conoscitiva e dunque viene costruito – come si è visto – a cavallo tra il testo del *Turrius* e quello del *Fracastorius*<sup>10</sup>. Senza intrecciare, infatti, la "fisiologia" del conoscere presentata nel primo e i numerosi riferimenti già lì presenti a un finalismo universale tendente a e discendente da Dio con quanto elaborato nel trattato *De anima*, non è possibile cogliere pienamente il senso della gnoseologia fracastoriana.

Fondamentale è, in questo senso, leggere la profonda connessione tra i temi derivati dal neoplatonismo ficiniano e pichiano a quel tempo largamente diffusi in Italia, e la tradizione dei commentatori e dei lettori padovani dell'*Organon*, della *Physica*, del *De coelo*, dei *Parva naturalia*, del *De anima*<sup>11</sup>. Teso tra questi due estremi teorici, il cuore della filosofia di Fraca-

9. Sulle teorie astronomiche di Fracastoro, cfr. E. Peruzzi, *La nave di Ermete. La cosmologia di Girolamo Fracastoro*, Olschki, Firenze 1995.

10. Cfr. E. Peruzzi, *Introduzione* a G. Fracastoro, *L'anima*, a cura di E. Peruzzi, Le Lettere, Firenze 1999, pp. 49-71.

11. Fondamentali in questo senso restano B. Nardi, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Sansoni, Firenze 1958; A. Poppi, *Causalità e infinità nella scuola padovana dal 1480 al 1513*, Antenore, Padova 1966. Per un quadro complessivo più recente, cfr.

storo può essere individuato nella sua concezione della presenza del divino nella realtà come “motore immobile” del tutto, una potenza attiva che anima tutte le cose per una sorta di attrazione finalistica, spirituale e anche fisica, verso Dio che è impressa dall’*anima mundi* alle cose stesse. Questa tensione perenne del tutto verso Dio, la cui forza intrinseca, tuttavia, deriva e discende da Dio stesso, è ciò che muove ogni cosa verso il proprio bene, gli animali alla propria autoconservazione e riproduzione, gli organi vitali in direzione del proprio benessere, le vene e i nervi coinvolti nei processi cognitivi alla rappresentazione dei dati esperienziali e l’intelligenza dell’uomo alla cognizione del vero e del bene morale, infine l’anima alla propria salvezza. Ma tutto questo universale pulsare e tendere vitalistico, e anche morale, verso il sommo bene non sarebbe assolutamente possibile se Dio stesso, in un moto di amore e di grazia, non fosse disceso tra le cose stesse del mondo e nell’intelligenza umana per far sì che la loro più intima natura consista nel desiderio e nella spinta di tornare verso di Lui, trasponendo su un piano escatologico universale e, soprattutto, innestando nella fisiologia e nella biologia di derivazione aristoteliche un nucleo di nozioni profondamente neoplatoniche oltre che cristiane<sup>12</sup>.

Sebbene Cusano costituisca una fonte fondamentale per lo sviluppo della «nolana filosofia»<sup>13</sup>, e nella definizione dei sensi interni resti fedele alla gnoseologia aristotelica alla quale fa riferimento anche Fracastoro, la teoria della conoscenza di Giordano Bruno si distingue a sua volta sia da quella elaborata dal cardinale di Kues sia da quella del medico veronese. Il punto di massima distanza da entrambi gli altri autori, in sostanza, consiste nella originalissima prospettiva filosofica elaborata da Bruno, ossia un’unica e infinita natura – innervata del principio di unità e vita – che è anche l’unico ente che “veramente” esiste e all’interno del quale si risolve anche il destino dell’uomo, in una tensione irrisolta (e irrisolvibile) tra la sua finitezza particolare e l’infinito ente universale. L’uomo è tuttavia attratto dall’infinito, è spinto verso di esso “internamente” dal principio vitale che anima ogni cosa; l’in-

J. Krayer, *La filosofia nelle università italiane del XVI secolo*, in Vasoli, *Le filosofie del Rinascimento*, cit., pp. 350-73; M. Forlivesi, *Aristotelismo e aristotelismi tra Rinascimento ed età moderna*, in “Rivista di Filosofia Neo-Scolastica”, 96, 1, gennaio-marzo 2004, pp. 175-94.

12. Su questi temi, oltre al già citato saggio di F. Seller, *Grazie, beatitudine e felicità nel De anima di Girolamo Fracastoro*, cfr. N. Badaloni, *Il significato filosofico della discussione sulla salvezza in Gerolamo Fracastoro*, in Id., *Inquietudini e fermenti di libertà nel Rinascimento italiano*, ETS, Pisa 2004, pp. 29-51.

13. Cfr. P. Secchi, «*Del mar più che del ciel amante*». *Bruno e Cusano*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2006; S. Carannante, *Unigenita natura. Dio e universo in Giordano Bruno*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2018: in particolare il capitolo IV, pp. 49-74.

finito è *nella* sua natura, ma di fatto non lo può realizzare perché resta un soggetto finito e particolare e, nel massimo sforzo intellettuale, può giungere a «unirsi all'anima del mondo» – come si legge nel *Sigillus sigillorum* –, che altro non significa che comprendersi pienamente come parte viva (e attiva) della natura infinita, risolvendosi in essa<sup>14</sup>. Per tentare di raggiungere tale obiettivo, Bruno teorizza il ricorso a una serie articolata di riferimenti tecnici che, in realtà, sono “organici” alla natura stessa dell'uomo, alla realtà sostanziale che lo permea. Se si parte, come si è fatto, dal pensiero, allora “matematica” e “arte” possono essere interpretate come “forme” oggettivate dei modi stessi del pensare e dell'agire creativo dell'uomo, a loro volta espressioni sul piano umano della forza vitale che unifica e anima ogni cosa. Ma, al di là dei particolari punti di vista dai quali è possibile approcciare la gnoseologia bruniana, che la si consideri partendo dall'arte della memoria, dalle pagine dei testi di Lullo o dai moltissimi riferimenti presenti nei dialoghi italiani, in definitiva pensare l'uno, fare e vivere l'unità, creare vincoli, formare immagini e, attraverso di esse, dare forma ai nostri pensieri, sono tutti modi ed espressioni nel “mondo logico” o “umbratile” – come definisce Bruno lo spazio del pensiero umano – dello stesso principio che è uno e si fa tutto attraverso i molti.

Per questo motivo, come si è visto, matematica e magia convergono, *contractio animi* e vincolo sono lo stesso tipo di azione, similitudine, proporzione, simmetria e ordine costituiscono modalità complementari di un unico atteggiamento metodologico, e, in generale, ogni forma del pensare o dell'agire può (e deve) essere ricondotta alla sua radice primaria, l'*anima mundi* che è unità e vita attiva, e, sul piano personale, conoscenza della natura e *praxis*. In questo senso, si può dedurre, a partire da una prospettiva gnoseologica che continuamente si confronta con e si fonda sulla «nolana filosofia», anche l'etica di Giordano Bruno, la quale consiste nel cogliere in sé il punto di vista del principio attivo universale, nel discriminare tra attivo e passivo, agente e agito, e che anche per questo aspetto è, e lo è nuovamente, un riconoscere – questa volta sul piano morale – il replicarsi e l'esprimersi del medesimo e unico principio di tutto nel tutto. Nel quinto e ultimo dialogo del *De la causa, principio et uno* questa inestricabile connessione tra il piano filosofico e la teoria della conoscenza si trova sintetizzata in una formula estremamente chiara: «voglio che notiate essere una e medesima scala, per la quale la natura discende alla produzion de le cose, e l'intelletto ascende alla cognizion di

14. Tale concetto ricorre anche in molti altri testi di Bruno e, in modo particolare, nel *De gli eroici furori*; cfr. M. Ciliberto, *Il sapiente furore. Vita di Giordano Bruno*, Adelphi, Milano 2020, pp. 378-87.

quelle; e che l'uno e l'altra da l'unità procede all'unità, passando per la moltitudine di mezzi»<sup>15</sup>. Il doppio movimento di *descensus* e *ascensus* che abbiamo visto caratterizzare "asimmetricamente" l'esplicarsi della natura e la sua comprensione da parte dell'uomo è un passare dall'uno (assoluto) all'uno (infinito), attraverso la «moltitudine di mezzi», cioè la totalità delle cose prodotte e la loro esperienza da parte dell'uomo. Bruno commenta questo brano poche pagine dopo, a conclusione di un'argomentazione sul valore ontologico, gnoseologico e anche metodologico dell'unità: volendo noi aspirare «alla perfetta cognizione», «andiamo complicando la moltitudine», proprio come specularmente «descendendosi alla produzione delle cose, si va esplicando la unità»; in sintesi: «il descenso è da uno ente ad infiniti individui e specie innumerabili, lo ascenso è da questi a quello»<sup>16</sup>.

Certo, una volta stabilite le distanze e gli esiti diversi che ognuna delle tre teorie della conoscenza affrontate produce, è utile anche porre l'attenzione su quelli che sono gli aspetti teorici che definiscono il terreno di una loro comune riflessione. Lo si può fare proprio tentando di astrarre queste teorie dal contesto storico in cui sono state sviluppate, tirando fuori le forme e le funzioni essenziali, così da comprenderne i tratti di profonda affinità. In questa ottica, Cusano, Fracastoro e Bruno, nel momento in cui descrivono e stabiliscono come l'uomo conosce, di fatto ne danno un'immagine più compiuta, prospettano una nuova riflessione sull'*humanitas*, sul suo senso e destino rispetto al piano divino e mondano, indipendentemente da come, nella loro specificità filosofica, essi intendano la realtà e Dio. Ciò facendo, finiscono per riscrivere anche i confini teorici dei loro stessi presupposti filosofici, poiché il pensare a come l'uomo conosce non può essere portato avanti senza porsi il problema di che cosa egli conosce e, soprattutto, a cosa deve tendere la conoscenza, cioè quale sia lo statuto e il senso della verità. Ed è indubbio che questi tre autori pongono un obiettivo altissimo come limite all'esperienza conoscitiva, la quale ha lo scopo ultimo di comprendere la vera natura dell'uomo, la sua essenza, il cuore e il senso del suo stesso pensare. Senza dubbio gli "oggetti" che essi individuano quali esiti del conoscere umano sono diversi, anche se simili nella loro funzione: per Cusano il sé è un'immagine che riflette il Dio che trinitariamente fonda e sostiene ogni cosa; per Fracastoro lo scopo ultimo di ogni esperienza e elaborazione intellettuale di essa è

15. G. Bruno, *De la causa, principio et uno*, in Id., *Dialoghi filosofici italiani*, a cura di M. Ciliberto, Mondadori, Milano 2000, p. 285.

16. Ivi, pp. 287-9.

comprendere che verità e bene coincidono nell'orizzonte provvidenziale di Dio, i quali ci sono elargiti per l'intermediazione di Cristo o, per lo meno, non ci sono negati, nel momento in cui l'indiscutibile fisicità dei processi cognitivi ci consegna una prospettiva ancipite: o ritenere la natura una "macchina" meccanicistica e materialistica, oppure credere, per fede e filosofia, in un universo armonico retto e teleologicamente ordinato dall'azione dell'amore onnipervasivo di Dio. Per Bruno la prospettiva di fondo è ugualmente universale, perché tutta l'esperienza del molteplice ha luogo nella natura – dunque è principalmente sensibile e passa attraverso le immagini mnemoniche, anche quando memorativamente si recupera quanto si è appreso –, ma la natura è, appunto, una totalità infinita e divina, retta da una legge di unità che si esplica nei molti e nei contrari, che va inseguita e compresa passo dopo passo, grado per grado, ma per tendere e andare oltre di essi, in direzione dell'unità.

Il fatto che tutti e tre gli autori presi in esame pongano la conoscenza come un filo sotteso tra l'uomo e un limite di fatto presente – nella costituzione stessa del soggetto conoscente – ma irraggiungibile, pone, a nostro avviso, tre importanti questioni di carattere teorico che sono comuni a tutti loro. Anzitutto, come il conoscere è una tensione che spinge l'uomo a ricercare la radice del proprio sé e che è posta oltre sé stesso, così l'unico modo affinché la conoscenza sia efficace – rispetto a questo sfondo-limite – è attraverso un atteggiamento di indefinita e incessante approssimazione, che è determinata sia cognitivamente (a motivo della "struttura" stessa del pensare), sia logicamente, ossia sulla base di come e cosa si pensa. In Cusano e Bruno ciò che si conosce – e il pensare stesso – è caratterizzato da una frammentarietà costitutiva (in quanto congetturale per il primo e umbratile per il secondo) che tuttavia, proprio in virtù di tale condizione, è anche risorsa, poiché componente minima ma veritiera del conoscere. In essi il punto della massima affermazione del falso coincide con quello della minima contrazione del vero: il reiterarsi e rispecchiarsi molteplice dell'uno nella molteplicità, laddove è massima dispersione di questa stessa verità, è anche continuità di essa e diventa principio direttivo per la conoscenza stessa e dunque fondamento del metodo, ma anche della necessità di esso, dal momento che non è possibile ricostruire l'unità a partire dalla frammentaria dispersione di essa, se non attraverso un'arte, una *praxis* tecnica che ricomponga e ricollegli tutti i frammenti assieme. Sebbene la prospettiva filosofica sottostante sia, almeno per questo aspetto, molto differente da quella di Cusano e di Bruno, tale esito metodologico è presente anche in Fracastoro e, in fondo, muove dalla stessa esigenza: la frammentarietà e la potenza compositiva in questo caso non deriva dall'asimmetria tra l'espe-

rienza sensibile e la verità metafisica, ma è essenzialmente di carattere fisico, è insita cioè nella natura del primo e fondamentale oggetto cognitivo, la *species*, la cui struttura ambivalente (“è una e non unica”) è decisiva nel determinare tutto il processo conoscitivo e persino il modo stesso di pensare. La *species*, anche se per Fracastoro – conscio del suo valore gnoseologico profondamente radicato nella tradizione aristotelica – non lo è, resta poi un *medium* cognitivo estremamente ambiguo perché, in fondo, non è né materiale né immateriale, dal momento che “scorre” trasportata dagli spiriti nei canali dei nervi degli organi sensitivi e nel cervello, ma nelle membrane essa si comporta come una sorta di *signum* che l’intelletto “vede”, leggendovene il significato. Essa, in virtù della sua natura rappresentativa, mette in collegamento la realtà esterna con il piano mentale, introiettando un singolo dato però assieme alle sue relazioni con gli altri dati che gli sono prossimi nella realtà, i quali diventano prossimi anche logicamente, finendo per determinare la formazione empirica del concetto universale. In pratica, anche per Fracastoro il conoscere e il pensare si traducono in un movimento reiterato di singoli atti mentali di disgiunzione o di composizione, proprio come si ritrova anche nell’atteggiamento conoscitivo e metodologico di Cusano e Bruno e, al di là degli evidenti richiami, per tutti loro, alle pratiche retorico-dialettiche della *inventio* e della *dispositio*, in realtà questo modo di considerare l’attività conoscitiva risulta essere fondato sulla peculiare idea dell’uomo che è posta alla base della riflessione filosofica di ognuno di loro (e che, come si è detto, contribuisce a definirla).

Un secondo aspetto teorico comune a tutti e tre gli autori è il fondamentale rapporto con la corporeità che è alla base e all’inizio di ognuna delle tre teorie della conoscenza. Nel caso di Fracastoro, come si è appena visto, la centralità del corpo è indubbia, poiché quella del *Turrius sive De intellectione* si configura proprio come una gnoseologia fortemente caratterizzata dagli aspetti fisiologici. Non sono però meno fisiche le teorie di Cusano e di Bruno: per quest’ultimo essenzialmente perché la conoscenza si esercita nell’orizzonte naturale e, in fondo, anche il piano “metafisico” che è l’obiettivo più alto di essa, è tutto inserito e riversato nella natura, al punto da doverlo dire piuttosto “intrafisico”. Se questo è lo spazio in cui l’uomo, secondo Bruno, conosce – e nel conoscere deve imitare la natura e farsi tutt’uno con essa – il luogo per eccellenza di esercizio della conoscenza non può che essere la fantasia, in quanto spazio fisico (e fisiologico) del confronto tra realtà, esperienza di essa ed elaborazione concettuale dei pensieri. Insomma: come ha più volte ripetuto e si è più volte scritto, l’uomo per Bruno non può né conoscere, né pensare e riflettere (e ricordare), senza l’apporto delle im-

magini fantastiche. Più sottile, invece, il filo teorico che lega la gnoseologia cusana – alla quale è ancora più centrale l'ontologia neoplatonica – con l'esperienza sensibile e la materialità, le quali, tuttavia, costituiscono il punto più basso della discesa dell'unità nella molteplicità e quindi anche la base di partenza per il movimento contrario, che riconduce cioè all'uno. In questo movimento ascensivo – che nasce per iniziativa dell'intelligenza che discende fino ai sensi, per poi ritornare intellettualmente verso l'unità – un ruolo fondamentale è svolto dalla ragione, la cui duplice componente razionale e fantastica serve proprio a mediare ricorsivamente tra i sensi e l'intelletto, salendo e ridiscendendo ciclicamente tra i due piani. Senza dubbio, in questo movimento continuo di riferimento e superamento dell'esperienza in favore dell'astrazione intellettuale – quasi come un incessante processo di raffinamento “alchemico” del proprio corpo – l'uomo ha come strumento fondamentale la matematica, intesa come proporzione e continuità dell'unità attraverso i vari “gradi” in cui essa si esplica e, in ultima istanza, ha come riferimento e limite superiore l'unità assoluta e divina.

L'ultimo motivo che si intende rimarcare è quello del pensare inteso come attività creatrice. Si tratta, indubbiamente, di un tema di chiara ascendenza platonica e neoplatonica ma che non è estraneo al concetto di intelletto agente così come definito da Aristotele. In ogni caso, l'idea di “azione” dell'intelletto in tutti e tre gli autori non è solo rivolta all'intelletto possibile o passivo – che alcuni commentatori identificavano con l'immaginazione o, più in generale, con l'insieme dei sensi interni – ma “discende” attivamente fino al corpo, fino agli organi dei sensi, strutturando e articolando la conoscenza stessa nelle sue varie funzioni o facoltà che, di fatto, sono momenti di un unico processo che dall'intelligenza va al corpo e da questo ritorna all'intelletto. Nella gnoseologia di Cusano questo è un moto dell'anima che è coerente e conforme con quello che Dio attua nei confronti di tutta la realtà, per cui, proporzionalmente, la mente umana «crea» e «forma» i propri pensieri in base al principio di «partecipazione» del divino in noi, da cui consegue che «l'unità della mente dell'uomo è l'entità delle proprie congetture»<sup>17</sup>, ovvero che l'identità riposa, al tempo stesso, su un principio metafisico (l'unità di Dio che è in tutto) e, per così dire, psicologico, cioè l'insieme di tutte le cose che pensiamo e il pensiero stesso che abbiamo di noi stessi. Una prospettiva simile è presente, forse addirittura con una forza teorica ancora maggiore, in Bruno, nel momento in cui egli stabilisce che la forza conoscitiva del

17. N. Cusano, *De coniecturis*, in Id., *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, cit., I, I, p. 315.

pensiero che promana dall'intelletto verso l'esperienza sensibile altro non è che un modo particolare di una forza infinita e universale – quella dell'*anima mundi* – che agisce nel tutto e in tutte le cose, innervandole intimamente e operando attraverso di esse. Il conoscere e il pensare si configurano quindi come un “modo” stesso della natura di farsi tutta in tutto, di creare cioè incessantemente tutto quello che è in potenza nella materialità, laddove la materia del pensiero è il “chaos fantastico” e la forma (e le forme), è il pensiero stesso con i suoi pensieri. Alla luce di questo orizzonte unico e costitutivo per tutti gli atti mentali, le direttrici fondamentali del conoscere, secondo Bruno, divengono l'unità e l'attività stessa che non solo determinano le forme fondamentali e categoriali del pensare stesso, ma ne definiscono anche gli strumenti metodologici e “tecnici”. In Girolamo Fracastoro, infine, sebbene egli insista molto sulla ricettività fisiologica della acquisizione, trasmissione e rappresentazione delle *species*, si è mostrato che, in realtà, ogni movimento, che sia meccanico o puramente intellettuale, risponde a una legge di soddisfazione/repulsione che è dettata dalla struttura e dalla forma della realtà e che deriva direttamente dalla tensione d'amore e di bene verso Dio intrinseca in ogni cosa, in quanto suo fondamento, impresso da Dio stesso. Il pensiero, per Fracastoro, si costituisce quindi come un'attività – sebbene ricorsivamente alimentata dalle *species* originatesi dall'esperienza – che è non solo finalisticamente orientata verso il bene (e il vero), ma, di fatto, lo è anche costitutivamente, poiché spinta e sostenuta dalla natura stessa delle cose che, sul piano universale, trae direttamente la sua forza vitale dal principio di animazione divino (*anima mundi*).

Giunti dunque alla conclusione di questo percorso, è possibile individuare in questi tre autori degli elementi teorici che sono loro centrali e che, se anche non servono a definire una dottrina della conoscenza unica e a tutti comune, hanno delimitato un campo di problemi che si ritiene possa aver contribuito a rispondere in modo originale alle sollecitazioni teoriche provenienti dalle nuove correnti filosofiche – *in primis* il platonismo –, così come dalle discipline tecniche e scientifiche che cominciano a trovare autonomia teorica proprio in quei secoli, come la medicina, la matematica, la dialettica e, nel caso di Bruno, anche la magia naturale. Sono, del resto, i problemi da cui questo lavoro ha preso le mosse: la teorizzazione di una sempre maggiore dipendenza del conoscere dall'esperienza sensibile; il conoscere visto come un processo di indefinita e infinitamente perfettibile approssimazione (da cui deriva la necessità di adottare una tecnica e un metodo); il pensiero e la conoscenza considerati come attività e azioni creative svolte sul materiale prodotto dai

sensi; infine, quello che definisce la loro comune cornice teorica, l'idea che una teoria della conoscenza debba essere la parte organicamente costitutiva di una riflessione filosofica sull'uomo e sul suo destino rispetto alla natura (esperienza) e a Dio (verità) e, anzi, contribuisca concretamente a ridefinire l'orizzonte filosofico in cui essa è situata.

Tutti questi aspetti ci sembrano non solo comuni a quanto sviluppato da Cusano, Fracastoro e Bruno, ma anche dirimenti per comprenderne le loro stesse prospettive filosofiche e, soprattutto, già significativamente pregni della problematicità teorica che andrà a caratterizzare lo sviluppo delle tendenze filosofiche successive e, più in generale, della modernità.

# Bibliografia

- AGRIPPA VON NETTESHEIM H. C., *De occulta philosophia libri tres*, hrsg. von V. Perrone Compagni, Brill, Leiden 1992.
- ALBERTSON D., *Mathematical Theologies: Nicholas of Cusa and the Legacy of Thierry of Chartres*, Oxford University Press, Oxford 2014.
- ALVAREZ-GÓMEZ M., ANDRÉ J. M. (eds.), *Coincidencia de opuestos y concordia: los caminos del pensamiento en Nicolás de Cusa*, Actas del Congreso Internacional celebrado en Coimbra y Salamanca los días 5 a 9 de noviembre de 2001, 2 voll., Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, Salamanca 2002.
- AMATO P., *Aristotele, De anima, II 5 – Due interpretazioni: Sorabji e Burnyeat*, in “Consecutio temporum. Rivista critica della postmodernità”, 10, 2016, pp. 47-57.
- ANDRÉ J. M., *Arte e natura: il ripensamento del tema della imitatio in Nicola Cusano*, in “Filosofía”, 64, 2019, pp. 111-25.
- ID., *O Homem Como Microcosmo. Da Concepção Dinâmica do Homem em Nicolau de Cusa à Inflexão Espiritualista da Antropologia de Ficino*, in “Philosophica”, 14, 1999, pp. 7-30.
- ARAGÓN C., *La influencia pitagórica en Nicolás de Cusa*, in J.-M. Machetta, C. D’Amico (eds.), *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: Genealogía y proyección*, Biblos, Buenos Aires 2005, pp. 395-402.
- ARFÉ P., *Ermete Trismegisto e Nicola Cusano*, in P. Lucentini, I. Parri, V. Perrone Compagni (a cura di), *Hermetism from Late Antiquity to Humanism. La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all’Umanesimo*, Brepols, Turnhout 2003, pp. 223-43.
- ARISTOTELE, *De anima*, trad. it. *L’anima*, traduzione, introduzione e commento a cura di G. Movia, Loffredo Editore, Napoli 1991.
- ID., *De memoria et reminiscencia*, in Id., *Opere*, vol. 4: *Della generazione e della corruzione, Dell’anima, Piccoli trattati di storia naturale*, a cura di A. Russo, R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 1998<sup>5</sup>.
- ID., *Organon*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 2003.
- ID., *Physica*, trad. it. *Fisica*, a cura di R. Radice, Bompiani, Milano 2011.
- [Aristotele], *Problema xxx, 1. Perché tutti gli uomini straordinari sono melanconici*, a cura di B. Centrone, ETS, Pisa 2018.

- BACCHELLI F., *Filosofia naturale e simpatia universale. Schede sul dibattito attorno alla razionalità dell'anima dei bruti tra Quattro e Cinquecento*, in F. Meroi (a cura di), *La magia nell'Europa moderna. Tra antica sapienza e filosofia naturale*, Atti del Convegno (Firenze, 2-4 ottobre 2003), con la collaborazione di E. Scapparone, 2 voll., Olschki, Firenze 2007, I, pp. 247-81.
- BADALONI N., *Il significato filosofico della discussione sulla salvezza in Gerolamo Fracastoro*, in Id., *Inquietudini e fermenti di libertà nel Rinascimento italiano*, ETS, Pisa 2004, pp. 29-51.
- BASSI S., *L'arte di Giordano Bruno. Memoria, furore, magia*, Olschki, Firenze 2004.
- EAD., *Centro; Cerchio*, in M. Ciliberto (direzione scientifica di), *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, I, *ad voces*, Edizioni della Normale, Pisa 2014.
- EAD., *Magia; Mago*, in M. Ciliberto (direzione scientifica di), *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, vol. II, *ad voces*, Edizioni della Normale, Pisa 2014.
- EAD., *Mano*, in M. Ciliberto (direzione scientifica di), *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, Edizioni della Normale, Pisa 2014, vol. II, *ad vocem*.
- BEIERWALTES W., "Centrum totius vite". *Zur Bedeutung von Proklos' Theologia Platonis im Denken des Cusanus*, in A. Ph. Segonds, C. G. Steel (éd.), *Proclus et la théologie platonicienne*, Leuven University Press, Leuven 2000, pp. 629-51.
- ID., *Einheit und Gleichheit. Eine Fragestellung im Platonismus von Chartres und ihre Rezeption durch Nicolaus Cusanus*, in Id., *Denken des Einen: Studien zur Neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1985, pp. 368-84.
- BERTI E., *L'intelletto attivo: una modesta proposta*, in Id., *Nuovi studi aristotelici*, vol. 5: *Dialettica, fisica, antropologia, metafisica*, Editrice Morcelliana, Padova 2020, pp. 191-203.
- BIANCHI L., *Wärburg, Cassirer et Bruno. Quelques remarques sur Individu et cosmos*, in "Cassirer Studies", 1, 2008, pp. 149-56.
- BLACK D. L., *Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations*, in "Topoi", 19, 2000, pp. 59-75.
- BLUM P. R., *Nicholas of Cusa and Pythagorean Theology*, in Id., *Philosophy of Religion in the Renaissance*, Ashgate, Surrey 2010, pp. 21-42.
- ID., «Saper trar il contrario dopo aver trovato il punto de l'unione»: *Bruno, Cusano e il platonismo*, in E. Canone (a cura di), *Lecture bruniane I-II del Lessico intellettuale europeo 1996-1997*, Ist. Editoriali e Poligrafici, Pisa-Roma 2002, pp. 33-47.
- BLUMENTHAL H. J., *Neoplatonic Elements in the De anima Commentaries*, in R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1990, pp. 305-24.
- ID., *Soul and Intellect: Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*, Variorum, Aldershot 1993.
- BOLZONI L., *La stanza della memoria. Modelli letterari e iconografici nell'età della stampa*, Einaudi, Torino 1995.

- BORMANN K., *Nikolaus von Kues: «Der Mensch als zweiter Gott»*, Paulinus, Trier 1999.
- BOTTER B., *È possibile una filosofia della mente in Aristotele?*, in “Philosophos - Revista de Filosofia”, 15, I, 2010, pp. 49-86.
- BRIENT E., *How Can the Infinite to be the Measure of the Finite? Three Mathematical Metaphors from the Docta ignorantia*, in P. J. Casarella (ed.), *Cusanus: The Legacy of Learned Ignorance*, Catholic University of America Press, Washington DC 2006, pp. 210-25.
- BRUNO G., *Dialoghi filosofici italiani*, a cura di M. Ciliberto, Mondadori, Milano 2000.
- ID., *Opere lulliane*, a cura di M. Matteoli, R. Sturlese, N. Tirinnanzi, Adelphi, Milano 2012.
- ID., *Opere magiche*, a cura di S. Bassi, E. Scapparone, N. Tirinnanzi, Adelphi, Milano 2000.
- ID., *Opere mnemotecniche*, t. I, a cura di M. Matteoli, N. Tirinnanzi, R. Sturlese, Adelphi, Milano 2004.
- ID., *Opere mnemotecniche*, t. II, a cura di M. Matteoli, N. Tirinnanzi, R. Sturlese, Adelphi, Milano 2009.
- CAMASSA G., *Phantasia da Platone ai Neoplatonici*, in M. Fattori, M. Bianchi (a cura di), *Phantasia-Imaginatio. V Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1988, pp. 23-55.
- CARANNANTE S., *Cassirer, Ernst*, in M. Ciliberto (direzione scientifica di), *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, Edizioni della Normale, Pisa 2014, vol. I, *ad vocem*.
- ID., *Unigenita natura. Dio e universo in Giordano Bruno*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2018.
- ID., *«Un uomo che pensa per immagini»*. *Aby Warburg lettore di Giordano Bruno tra storia della filosofia e Kulturwissenschaft*, in “Rivista di storia della filosofia”, 4, 2019, pp. 611-41.
- CARANNANTE S., MATTEOLI M., *Materia*, in M. Ciliberto (direzione scientifica di), *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, Edizioni della Normale, Pisa 2014, vol. II, *ad vocem*.
- CASSIRER E., *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, vol. I, B. Cassirer, Berlin 1906 (trad. it. *Storia della filosofia moderna*, vol. I: *Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza dall'Umanesimo alla scuola cartesiana*, Einaudi, Torino 1954).
- ID., *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, B. G. Teubner, Leipzig-Berlin 1927 (trad. it. *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, a cura di F. Plaga, C. Rosenkranz, introduzione di M. Ghelardi, traduzione e curatela di G. Targia, Bollati-Boringhieri, Torino 2012).
- CATÀ C., *Il cardinale e l'eretico: il problema dell'eredità “eterodossa” di Meister Eckhart nel pensiero di Nicola Cusano*, in “Viator”, 41, multilingual, 2010, pp. 269-91.

- ID., *Tutto ciò che è non può non essere (contratto): la questione ontologica nella filosofia di Cusano*, in F. Frairopi (a cura di), *Ontologie. Storia e prospettive della domanda sull'ente*, Mimesis, Milano 2014, pp. 69-93.
- ID., «*Unum infinitum*». *Cusano e una tradizione neoplatonica abscondita*, in Id. (a cura di), *A caccia dell'infinito: l'umano e la ricerca del divino nell'opera di Nicola Cusano*, Aracne, Roma 2010, pp. 211-50.
- CATANA L., *Meanings of "contractio" in Giordano Bruno's Sigillus sigillorum*, in H. Gatti (ed.), *Giordano Bruno. Philosopher of the Renaissance*, Routledge, London-New York 2002, pp. 327-41.
- CATANI M., SANDRONE S., *Brain Renaissance: From Vesalius to Modern Neuroscience*, Oxford University Press, Oxford 2015.
- CENTAMORE F., «*Omnia mutantur, nihil interit*»: *il pitagorismo delle Metamorfosi nell'idea di natura di Bruno*, in "Bruniana & Campanelliana", 3/2, 1997, pp. 231-44.
- CHASTEL A., *Marsilio Ficino e l'arte*, Aragno, Torino 2002.
- CIAVOLELLA M., *Eros e Memoria nella cultura del Rinascimento*, in L. Bolzoni, P. Corsi (a cura di), *La cultura della memoria*, il Mulino, Bologna 1992, pp. 319-33.
- CILIBERTO M., *Esistenza e verità: Giordano Bruno e il 'vincolo' di Cupido*, introduzione a G. Bruno, *Eroici furori*, introduzione di M. Ciliberto, testo e note a cura di S. Bassi, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. VII-XLI.
- ID. (direzione scientifica di), *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, Edizioni della Normale, Pisa 2014.
- ID., *Il nuovo Umanesimo*, Laterza, Roma-Bari 2017.
- ID., *Pensare per contrari. Disincanto e utopia nel Rinascimento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005.
- ID., «...*per speculum et in aenigmate...*», in G. Bruno, *Opere mnemotecniche*, t. II, a cura di M. Matteoli, R. Sturlese, N. Tirinnanzi, Adelphi, Milano 2009, pp. IX-XLVI.
- ID., *Rinascimento*, Edizione della Normale, Pisa 2016.
- ID., *La ruota del tempo. Interpretazione di Giordano Bruno*, Editori Riuniti, Roma 1986.
- ID., *Il sapiente furore. Vita di Giordano Bruno*, Adelphi, Milano 2020.
- COUNET J. M., *How to Look at the Cusanus' Geometrical Figures*, in "Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft", 29, 2005, pp. 279-93.
- ID., *Intellect, imagination et connaissance de soi chez Nicolas de Cues*, in M. C. Pacheco, J. F. Meirinhos (éds.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale*, Brepols, Turnhout 2006, pp. 175-205.
- CULIANU I. P., *Eros e magia nel Rinascimento: la congiunzione astrologica del 1484*, Mondadori, Milano 1987.
- CUSANO N., *De coniecturis*, in Id., *Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidata edita*, vol. III, hrsg. von J. Koch, K. Bormann, Felix Meiner, Hamburg 1972.

- ID., *De docta ignorantia*, in Id., *Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidata edita*, vol. I, hrsg. von E. Hoffmann, R. Klibansky, Felix Meiner, Leipzig 1932.
- ID., *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, a cura di E. Peroli, Bompiani, Milano 2017.
- DE BOER S., *The (Human) Soul*, in H. Lagerlund, B. Hill (eds.), *Routledge Companion to Sixteenth-Century Philosophy*, Routledge, New York 2017, pp. 411-35.
- DE FELICE F., *Cusano e la scienza*, in "Il Pensiero", LIX, 2020/1, pp. 197-210.
- ID., *Introduzione* a N. Cusano, *Scritti matematici*, Edition Open Access, Berlino 2020, pp. 7-36.
- ID., *La matematica nel pensiero di Cusano. Presupposti filosofici e suggestioni*, in "Itinerari", 2015, pp. 49-73.
- EUCLIDE, *Gli elementi*, a cura di A. Frajese, L. Maccioni, UTET, Torino 1970.
- FATTORI M., *Phantasia vel Imaginatio?*, in M. Fattori, M. Bianchi (a cura di), *Phantasia-Imaginatio. V Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1988, pp. IX-XXX.
- FELLINA S., *Modelli di episteme neoplatonica nella Firenze del '400. Le gnoseologie di Giovanni Pico della Mirandola e di Marsilio Ficino*, Olschki, Firenze 2014.
- FERRARI M., *Ernst Cassirer. Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, Olschki, Firenze 1996.
- ID., *Il giovane Cassirer e la scuola di Marburgo*, FrancoAngeli, Milano 1988.
- FIAMMA A., *Flujo y cuaternario en Bertoldo de Moosburgo y Nicolás de Cusa*, in "Anuario filosófico", 52, 2, 2019, pp. 1-25.
- ID., *Il flusso e le quattro unità: Nicola Cusano, Eimerico da Campo e Dietrich di Freiberg*, in "Scintilla. Revista de Filosofia e Mística Medieval", 18, 2, 2021, pp. 55-96.
- ID., *Internal Senses in Nicholas of Cusa's Psychology*, in "Revista Española de Filosofía Medieval", XXVII, 2, 2020, pp. 59-77.
- ID., *Nicola Cusano da Colonia a Roma (1425-1450). Università, politica e umanesimo nel giovane Cusano*, Aschendorff, Münster 2019.
- FICINO M., *Scritti sull'astrologia*, a cura di O. Pompeo Faracovi, Rizzoli, Milano 1999.
- ID., *Sulla vita*, trad. it. a cura di A. Tarabochia Canavero, Rusconi, Milano 1995.
- ID., *Theologia platonica*, trad. it. *Teologia platonica*, a cura di E. Vitale, Bompiani, Milano 2017.
- FLASCH K., *Ars imitatur naturam. Platonische Naturbegriff und mittelalterliche Philosophie der Kunst*, in Id. (Hrsg.), *Parusia. Festschrift für Johannes Hirschberger*, Minerva, Frankfurt am Main 1965, pp. 265-306.
- ID., *Cusano e gli intellettuali italiani del Quattrocento*, in C. Vasoli, *Le filosofie del Rinascimento*, Mondadori, Milano 2002, pp. 175-92.
- ID., *Ernst Cassirer, interprete de Nicolas de Cues*, in "Revue germanique internationale", 15, 2012, pp. 9-19.
- FORLIVESI M., *Aristotelismo e aristotelismi tra Rinascimento ed età moderna*, in "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", 96, 1, gennaio-marzo 2004, pp. 175-94.
- FRACASTORO G., *L'anima*, a cura di E. Peruzzi, Le Lettere, Firenze 1999.

- ID., *Della Torre ovvero l'intellezione*, a cura di A. Li Vigni, Mimesis, Milano 2009.
- ID., *Navagero. Della Poetica*, testo critico, traduzione, introduzione e note a cura di E. Peruzzi, Alinea Editrice, Firenze 2005.
- ID., *Opera omnia, in unum proxime post illius mortem collecta*, apud Iuntas, Venetiis 1555.
- GARIN E., *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, in L. Olivieri (a cura di), *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, Atti del 25° anno accademico del Centro per la Storia della Tradizione Aristotelica nel Veneto, vol. I, Antenore, Padova 1983, pp. 3-33.
- ID., *La cultura del Rinascimento*, Garzanti, Milano 1998.
- ID., *La dignitas hominis e la letteratura patristica*, in Id., *Interpretazioni del Rinascimento*, a cura di M. Ciliberto, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2009, v. I, pp. 50-77.
- ID., *Ermetismo del Rinascimento*, Editori Riuniti, Roma 1988.
- ID., *Phantasia e Imaginatio fra Marsilio Ficino e Pietro Pomponazzi*, in M. Fattori, M. Bianchi (a cura di), *Phantasia-Imaginatio. V Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1988, pp. 3-20.
- ID., *Relazione introduttiva*, in M. Fattori, M. Bianchi (a cura di), *Spiritus. IV Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1984, pp. 3-14.
- ID. (a cura di), *L'uomo del Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari 1988.
- GENTILE S., *In margine all'epistola «De divino furore» di Marsilio Ficino*, in "Rinascimento", XXXIII, 1983, pp. 33-77.
- GIOVANNOZZI D., "Fides" e "credulitas" come termini chiave della scienza magica in Agrippa e Bruno, in E. Canone (a cura di), *Lecture bruniane I-II del Lessico Intellettuale Europeo, 1996-1997*, Ist. Editoriali e Poligrafici, Pisa-Roma 2002, pp. 127-50.
- EAD., *Pitagora*, in "Bruniana & Campanelliana", 18, 2, 2012, pp. 587-96.
- GISONDI G., «Profonda magia». *Vincolo, natura e politica in Giordano Bruno*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2020.
- GIUSTI R., *La dottrina aristotelica dell'intelletto. Una rilettura*, in "Studi Urbinati", 72, 2002, pp. 139-62.
- GREEN G. W., *Nicholas of Cusa*, in P. L. Gavrilyuk, S. Coakley (eds.), *The Spiritual Senses: Perceiving God in Western Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, pp. 210-23.
- GREGORY T., *Forme di conoscenza e ideali di sapere nella cultura medievale*, in "Archives internationales d'histoire des sciences", 38, 1988, pp. 189-242.
- HANKINS J., *La riscoperta di Platone nel Rinascimento italiano*, traduzione di S. U. Baldassarri, D. Downey, Edizioni della Normale, Pisa 2009.
- HIGUERA RUBIO J. G., *Aspectos Lógico-gramaticales del léxico luliano: los correlativos y la polisemia de la constitución sustancial*, in J. Martínez Gázquez, Ó. de la Cruz Palma, C. Ferrero Hernández (a cura di), *Estudios de latín medieval*

- hispanico*, Actas del V congreso de latín medieval hispanico, Barcelona settembre 7-10 de 2009, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2011, pp. 231-41.
- INGEGNO A., *Regia pazzia. Bruno lettore di Calvino*, Quattro Venti, Urbino 1987.
- KLIBANSKY R., PANOFSKY E., SAXL F., *Saturno e la melanconia. Studi di storia della filosofia naturale, religione e arte*, Einaudi, Torino 1983.
- KRAYE J., *La filosofia nelle università italiane del XVI secolo*, in C. Vasoli, *Le filosofie del Rinascimento*, Mondadori, Milano 2002, pp. 350-73.
- KREMER K., *Gott – in allem alles, in nichts nichts. Bedeutung und Herkunft dieser Lehre nach Nikolaus von Kues*, in Id., *Praegustatio naturalis sapientiae: Gott suchen mit Nikolaus von Kues*, Aschendorff, Münster 2004, pp. 273-318.
- LAZZARIN F., *Poesia e filosofia in Marsilio Ficino*, in von B. Huss, P. Marzillo, T. Ricklin (Hrsg.), *Para/Textuelle Verhandlungen zwischen Dichtung und Philosophie in der Frühen Neuzeit*, De Gruyter, Berlin-New-York 2011, pp. 229-47.
- LEDO J., *Some Remarks on Renaissance Mytophilia. The Medical Poetics of Wonder: Girolamo Fracastoro and His Thought World*, in “Análisis. Revista de investigación filosófica”, 4, 2017, pp. 163-214.
- LEIJENHORST C., *The Nature of the Understanding: Intellect, Conception, and Concepts*, in H. Lagerlund, B. Hill (eds.), *Routledge Companion to Sixteenth-Century Philosophy*, Routledge, New York 2017, pp. 475-92.
- LÉRTORA MENDOZA C., *La docta ignorancia y la epistemología popperiana*, in J. M. Machetta, C. D’Amico (eds.), *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, Biblos, Buenos Aires 2005, pp. 353-64.
- LICCIOLI L., *Organi della conoscenza e operazioni della mente nel dialogo Turrius sive De intellectione*, in A. Pastore, E. Peruzzi (a cura di), *Girolamo Fracastoro. Fra medicina, filosofia e scienze*, Olschki, Firenze 2006, pp. 193-216.
- LINGUITI A., *Immagini e concetto in Aristotele e Plotino*, in “Incontri triestini di filologia classica”, 4, 2004-05, pp. 69-80.
- MANDRELLA I., *Viva imago. Die praktische Philosophie des Nicolaus Cusanus*, Aschendorff, Münster 2011.
- MATTEOLI M., *Giordano Bruno e l’Accademia pitagorica dell’Asino cillenico: i dedicatari occulti della Cabala del cavallo pegaseo*, in “Rinascimento”, II, s., LX, 2020, pp. 311-30.
- ID., *Materia, minimo, misura: la genesi dell’atomismo ‘geometrico’ in Giordano Bruno*, in “Rinascimento”, L, 2010, pp. 425-49.
- ID., *Nel tempio di Mnemosine. L’arte della memoria di Giordano Bruno*, Edizioni della Normale, Pisa 2019.
- ID., *Lo sviluppo dell’atomismo geometrico di Giordano Bruno. Dai Dialoghi italiani ai Poemi francofortesi (1584-1591)*, in C. Altini, B. Cavarra, G. Cerro (a cura di), *Nel labirinto della materia. Il dibattito filosofico e teologico dalla tarda antichità all’età moderna*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2021, pp. 95-115.
- MAURIZI M., *La quadratura del nulla. Nicola Cusano e la generazione del significato*, Jaca Book, Milano 2021.

- MAZZACURATI G., *Per una "poetica" ambigua: rilettura descrittiva del Naugerius di G. Fracastoro*, in Id., *Conflitti di culture nel Cinquecento*, Liguori, Napoli 1977, pp. 43-81.
- MCTIGHE TH., *Therry of Chartres and Nicholas of Cusa's Epistemology*, in "Proceedings of the Patristic, Medieval and Renaissance Conference", 5, 1980, pp. 169-86.
- MEROI F., *Tra magia e religione. Sull'idea di "fides" in Giordano Bruno*, in Id. (a cura di), *La magia nell'Europa moderna. Tra antica sapienza e filosofia naturale*, Atti del Convegno (Firenze, 2-4 ottobre 2003), con la collaborazione di E. Scapparone, 2 voll., Olschki, Firenze 2007, II, pp. 445-66.
- MIGLIETTI S., *Bruno e la Riforma protestante. Un confronto dello Spaccio con testi di Lutero, Calvino e Melantone*, in O. Catanorchi, D. Pirillo (a cura di), *Favole, metafore, storie. Seminario su Giordano Bruno*, introduzione di M. Ciliberto, Edizioni della Normale, Pisa 2007, pp. 157-225.
- MONTANO A., *Giordano Bruno e Pitagora*, in *Giordano Bruno nolano e cittadino europeo*, Atti della giornata di studi nel IV centenario del rogo, Grottaglie 2002, Scorpione Editrice, Taranto 2003, pp. 64-99.
- MURARO VAIANI L., *Congettura e precisione matematica in Nicolò Cusano*, in "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", 62, 1/2, 1970, pp. 163-72.
- NAGEL F., *Nicolaus Cusanus – mathematicus theologus. Unendlichkeitsdenken und Infinitesimalmathematik*, Paulinus, Trier 2007.
- NARDI B., *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Sansoni, Firenze 1958.
- NICOLLE J.-M., *Introduction a N. de Cues, Le écrits mathématiques*, présentation, traduction et notes par J.-M. Nicolle, Honoré Champion Éditeur, Paris 2007, pp. 7-58.
- ID., *Le laboratoire mathématique de Nicolas de Cues*, Beauchesne, Paris 2020.
- ONGARO G., *Girolamo Fracastoro e lo Studio di Padova*, in A. Pastore, E. Peruzzi (a cura di), *Girolamo Fracastoro. Fra medicina, filosofia e scienze*, Olschki, Firenze 2006, pp. 31-54.
- PIAIA G. (a cura di), *La presenza dell'aristotelismo padovano nella filosofia della prima modernità*, Antenore, Roma-Padova 2002.
- PASNAU R., *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.
- PASTORE A., PERUZZI E. (a cura di), *Girolamo Fracastoro. Fra medicina, filosofia e scienze*, Olschki, Firenze 2006.
- PEARCE S., *Intellect and Organism in Fracastoro's Turrius*, in C. E. J. Griffiths, R. Hastings (eds.) *The Cultural Heritage of the Italian Renaissance: Essays in Honour of T. G. Griffith*, Edwin Mellen Press, Lewiston (N.Y.), 1993, pp. 235-70.
- ID., *Nature and Supernature in the Dialogues of Girolamo Fracastoro*, in "The Sixteenth Century Journal", 27, 1, 1996, pp. 111-32.
- PENNUTO C., *Reinventare l'oggetto: Girolamo Fracastoro e il «bossolo de' naviganti»*, in "Quaderni storici", 44, 130, 2009, pp. 67-92.

- ID., *Simpatia, fantasia e contagio: il pensiero medico e il pensiero filosofico di Girolamo Fracastoro*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2008.
- PÉREZ DE LABORDA M., *Il progresso nella conoscenza di Dio secondo san Tommaso*, in "Acta Philosophica", II, 18, 2009, pp. 309-34.
- PERRONE COMPAGNI V., *Magia*, in E. Canone, G. Ernst (direzione di), *Enciclopedia bruniana e campanelliana*, 2 voll., vol. I: *Giornate di studi 2001-2004*, Ist. Editoriali e Poligrafici, Pisa-Roma 2006, pp. 90-105.
- EAD., *La magia ermetica tra Medioevo e Rinascimento*, in F. Meroi (a cura di), *La magia nell'Europa moderna. Tra antica sapienza e filosofia naturale*, Atti del Convegno (Firenze, 2-4 ottobre 2003), con la collaborazione di E. Scapparone, 2 voll., Olschki, Firenze 2007, vol. I, pp. 3-23.
- PERUZZI E., *Antioccultismo e filosofia naturale nel De sympathia et antipathia rerum di Girolamo Fracastoro*, in Atti e memorie dell'Accademia Toscana di scienze e lettere la Colombaria, 45, 1980, pp. 41-131.
- ID., *Fracastoro Girolamo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 49, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1997, pp. 543-8.
- ID., *La nave di Ermete: la cosmologia di Girolamo Fracastoro*, Olschki, Firenze 1995.
- ID., *La poetica del Naugerius tra platonismo e aristotelismo*, in A. Pastore, E. Peruzzi (a cura di), *Girolamo Fracastoro. Fra medicina, filosofia e scienze*, Olschki, Firenze 2006, pp. 217-27.
- PINDL-BÜCHEL TH., *The Relationship between the Epistemologies of Ramon Lull and Nicholas of Cusa*, in "The American Catholic Quarterly", 64, 1990, pp. 73-87.
- PINI G., *Species, Concept, and Thing: Theories of Signification in the Second Half of the Thirteenth Century*, in "Medieval Philosophy and Theology", 8, 1, 1999, pp. 21-52.
- PIRO F., *Il retore interno. Immaginazione e passioni all'alba dell'età moderna*, La Città del Sole, Napoli 1999.
- PLOTINO, *Enneadi*, a cura di G. Faggini, Bompiani, Milano 2000.
- POGLIANO C., *Storie di cervelli. Dall'antichità al Novecento*, Editrice Bibliografica, Milano 2017.
- POPPI A., *Causalità e infinità nella scuola padovana dal 1480 al 1513*, Antenore, Padova 1966.
- ID., *L'etica del Rinascimento tra Platone e Aristotele*, La Città del Sole, Napoli 1997.
- ID., *Introduzione all'aristotelismo padovano*, Antenore, Padova 1970.
- RAGNO T., *In coniecturis ambulantes. Verità e conoscenza nel pensiero di Niccolò Cusano*, Aracne, Roma 2013.
- RAIO G., *Cassirer, Warburg e il "problema Giordano Bruno"*, in "Studi filosofici", XXXI/XXXII, 2008-09, pp. 169-80.
- RICCI S., *"Riformazione", eresia e scisma nello Spaccio della bestia trionfante. Un Ercole nuovo contro il «peggio che Lerneo mostro»*, in E. Canone (a cura di), *Lecture bruniane I-II del Lessico Intellettuale Europeo, 1996-1997*, Ist. Editoriali e Poligrafici, Pisa-Roma 2002, pp. 225-62.

- ROSSI R., *Aristotele: l'arte di vivere. Fondamenti e pratica dell'etica aristotelica come via alla felicità*, FrancoAngeli, Milano 2018.
- RUNGGALDIER E., *L'anima aristotelica e il funzionalismo contemporaneo*, in "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", 97, 2, aprile-giugno 2005, pp. 243-62.
- RUSCONI C. M., *El uso simbólico de las figuras matemáticas en la metafísica de Nicolás de Cusa*, Biblos, Buenos Aires 2012.
- RUSO I., *Riforma*, in M. Ciliberto (direzione scientifica di), *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, Edizioni della Normale, Pisa 2014, vol. II, *ad vocem*.
- EAD., *Vinculum*, in M. Ciliberto (direzione scientifica di), *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, Edizioni della Normale, Pisa 2014, vol. II, *ad vocem*.
- SALIS R., *L'unità psico-fisica in Aristotele e i suoi sviluppi nell'ambito del funzionalismo*, in G. L. Brena (a cura di), *Neuroscienze e libertà*, CLEUP, Padova 2009, pp. 197-206.
- SCAPPARONE E., *Fede*, in M. Ciliberto (direzione scientifica di), *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, Edizioni della Normale, Pisa 2014, vol. I, *ad vocem*.
- EAD., *Raptus e contractio tra Ficino e Bruno*, in E. Canone (a cura di), *Lecture bruniane I-II del Lessico intellettuale europeo 1996-1997*, Ist. Editoriali e Poligrafici, Pisa-Roma 2002, pp. 263-85.
- EAD., *Vincolo (vinculum)*, in E. Canone, G. Ernst (direzione di), *Enciclopedia bruniana e campanelliana*, 2 voll., vol. II: *Giornate di studi 2005-2008*, Fabrizio Serra editore, Pisa-Roma 2010, pp. 182-94.
- SECCHI P., «*Del mar più che del ciel amante*». *Bruno e Cusano*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2006.
- SELLER F., *La fisiologia della conoscenza in Girolamo Fracastoro*, La Scuola di Pitagora, Napoli 2012.
- ID., *Grazia, beatitudine e felicità nel De anima di Girolamo Fracastoro*, in V. Caputo (a cura di), *L'io felice. Tra filosofia e letteratura*, FrancoAngeli, Milano 2017, pp. 65-75.
- SEVILLA MARCOS J. M., *Los correlativos en el lulismo actual*, in M. Isabel Ripoll, M. Tortella (eds.), *Ramon Llull i el lulisme: pensament i llenguatge*, Actes de les jornades en homenatge a J. N. Hillgarth i A. Bonner, Universitat de les Illes Balears-Universitat de Barcelona, Palma-Barcelona 2012, pp. 399-406.
- SFEZ J., *L'art des conjectures de Nicolas de Cues*, Editions Beauchesne, Paris 2012.
- SPRUIT L., *Species intelligibilis: From Perception to Knowledge*, 2 voll., Brill, Leiden-New York-Köln 1994-95.
- ID., *Species, Sensible and Intelligible*, in H. Lagerlund (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, 2 voll., Springer, Dordrecht 2020<sup>2</sup>, vol. II, *ad vocem*.
- STURLESE R., *Arte della memoria e arte della natura in Giordano Bruno*, in Ead., *Dio, universo, uomo. Studi e ricerche su Giordano Bruno*, Edizioni della Normale, Pisa 2020, pp. 337-58.
- TARABOCHIA CANAVERO A., *La virtù della giustizia: da "habitus" ad "habitus". A proposito della giustizia «metaphorice dicta» in Alberto Magno e Tommaso D'Aquino*, in "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", 84, 4, 1992, pp. 608-31.

- TIRINNANZI N., *L'antro del filosofo. Studi su Giordano Bruno*, a cura di E. Scapparoni, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2013.
- EAD., *Temi apocalittici nel Sigillus sigillorum di Giordano Bruno*, in "Rinascimento", 2008, pp. 335-49.
- TOMMASO D'AQUINO, *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, IV-V, *Pars prima Summae theologiae*, Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, Roma 1888-89.
- ID., *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 22: *Quaestiones disputatae de veritate*, vol. 3, fascicula 5, Ad Sanctae Sabinae/Editori di San Tommaso, Roma 1970-1976.
- VANNIER M-A., *Cusano e Meister Eckhart*, in "Il Pensiero. Rivista di filosofia", LIX, 1, 2020, pp. 167-76.
- VENERI T., *Giovanni Battista Ramusio, molto più di uno spettatore. Le quinte delle «Navigazioni et viaggi»*, in "Italice", 89, 2, 2012, pp. 162-201.
- VENGEON F., *Mathématiques, création et humanisme chez Nicolas de Cues*, in "Revue d'histoire des sciences", 59, 2, 2006, pp. 219-44.
- WACQUANT L., *Breve genealogia e anatomia del concetto di habitus*, "ANUAC", 4, 2, 2015, pp. 67-77.
- WALKER D. P., *The Astral Body in Renaissance Medicine*, in "Journal of the Warburg and Courtald Institutes", 21, 1958, pp. 119-33.
- ID., *Medical Spirits and God and the Soul*, in M. Fattori e M. Bianchi (a cura di), *Spiritus. IV Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1984, pp. 223-44.
- WATSON G., *Phantasia in Classical Thought*, Galway University Press, Galway 1988.
- WATTS P. M., *Nicolaus Cusanus: A Fifteenth Century Vision of Man*, Brill, Leiden 1982.
- WILDER A., *On the Knowing Species in St. Thomas: Their Necessity and Epistemological Innocence*, in "Angelicum", 68, 1, 1991, pp. 2-32.





