

MAGIA: SOCIA NATURAE. QUESTIONI TEORICHE  
NELLE OPERE MAGICHE DI GIORDANO BRUNO

BRUNO si presenta come un autore che vuole mettere ordine nel discorso filosofico del suo tempo<sup>1</sup>. Ciò implica che egli si occupi, o meglio, si trovi costretto a occuparsi di una pluralità di argomenti. Bruno riflette su tutti i temi del dibattito cinquecentesco: dalla teoria della conoscenza e la metafisica alla cosmologia e l'etica, dalla mnemotecnica e la metodologia dell'elaborazione sistematica della conoscenza alla matematica e la magia. Questa poliedricità del pensiero di Bruno e il fatto che egli faccia un uso assai caparbio della tradizione filosofica danno luogo ad un'opera filosofica di rara complessità. Vanno prese in considerazione, perciò, alcune istanze metodologiche. Ridurre Bruno ad una etichetta univoca quale mago, neo-platonico o copernicano non rende giustizia alla complessità e alla stratificazione della sua opera, generalizzandola astrattamente. Ogni questione da Bruno trattata va compresa nel quadro nel quale la pone ed analizza, considerandola alla luce dello sviluppo del suo pensiero.

In questo studio sugli scritti magici di Bruno vorremmo dedicare attenzione ad alcuni aspetti teorici della riflessione filosofica sulla magia, ossia: il contesto metafisico e, soprattutto, epistemologico nel quale Bruno tratta la magia come problema<sup>2</sup>. Speriamo in questo modo di dare un contributo ad un'impostazione degli studi sulle opere magiche che non comporti una generalizzazione o riduzione della prassi filosofica di Bruno in quegli scritti<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Spaccio de la bestia trionfante*, in: *Dialoghi italiani*, ed. G. Aquilecchia, Firenze 1958, p. 551: « Qua Giordano parla per volgare, nomina liberamente, dona il proprio nome a chi la natura dona il proprio essere; non dice vergognoso quel che fa degno la natura; non cuopre quel ch'ella mostra aperto ». Si veda anche *De la causa, principio et uno*, ed. G. Aquilecchia, Torino 1973, p. 39: Bruno vede se stesso come il « vero medico ».

<sup>2</sup> Non pretendiamo di indicare con ciò il quadro completo delle opere magiche di Bruno. Ci sarebbero altri aspetti da analizzare, come per esempio quelli etici e religiosi.

<sup>3</sup> N. BADALONI, *La filosofia di Giordano Bruno*, Firenze 1955, cap. I, dedica molta attenzione al rapporto tra filosofia e magia nell'opera di Bruno; a parte alcune osservazioni acute e spunti felici, la sua interpretazione scade, però, nel generico laddove riduce Bruno

Vorremmo poi dimostrare che la riflessione bruniana sulla magia va compresa alla luce delle considerazioni epistemologiche e metafisiche delle sue opere precedenti<sup>4</sup>.

L'importanza del contesto metafisico ed epistemologico può difficilmente essere sottovalutata. Durante le prime 10 pagine del *De magia* Bruno presenta la problematica magica esplicitamente nella prospettiva di una riflessione filosofica; la prima metà del *Theses de magia*, poi, ha più del lessico di termini metafisici che non del trattato sulla filosofia occulta. La nostra concentrazione sugli elementi teorici delle considerazioni 'magiche' di Bruno comporta di conseguenza che non dedicheremo attenzione alle molte descrizioni di operazioni e pratiche magiche. La letteratura da cui Bruno deriva queste descrizioni la troviamo quasi al completo nei sunti del *De magia mathematica*. In generale si tratta di manuali occulti di tendenza pratica e operativa, i quali non incidono sulla costruzione del quadro filosofico nelle opere bruniane. Ciò, però, non vale per un autore come Agrippa o per un trattato ermetico quale *Asclepius*<sup>5</sup>. In questi casi si tratta di testi che forniscono a Bruno degli elementi teorici preziosi.

Vorrei sviluppare la ricerca come segue. Partendo da un primo accenno alla nascita del tema filosofico in questione nell'opera di Bruno sin dai primi scritti, tenterò poi di indicare il contesto metafisico della sua riflessione sulla magia, per poi affrontare il problema dello *spiritus*. Fissate le categorie centrali si passerà alle conseguenze teoriche della teoria dello *spiritus* e, in fine, agli aspetti teoretici generali delle opere magiche esaminando il rapporto tra magia e conoscenza e confrontando la magia con gli altri *rectores actuum*. Un'ultima osservazione preliminare: la nostra ricerca si rivolge principalmente al *De magia* e *Theses de magia* coinvolgendo tuttavia anche opere quali *De rerum principiis* e *De vinculis in genere* per la loro tendenza prettamente operativa<sup>6</sup>.

ad un materialista avant la lettre. A. CORSANO, *Il pensiero di Giordano Bruno nel suo svolgimento storico*, Firenze 1938, p. 278 ss., sottolinea esageratamente la cosiddetta missione religio-politica di Bruno, sottovalutando il suo interesse prettamente teorico per la magia. F.A. YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London 1964, impiega quasi tutta la sua attitudine analitica per dimostrare che Bruno nelle prime opere è da considerare come un mago, ma dedica poi, stranamente, pochissime pagine alle sue opere magiche vere e proprie.

<sup>4</sup> A. INGEGNO, *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, Firenze 1978, cap. VI, vuole giustamente interpretare la magia in un contesto gnoseologico, elaborando però in misura ristretta il rapporto tra le prime opere e la produzione tarda.

<sup>5</sup> HENRICUS CORNELIUS AGRIPPA ab Nettesheim, *De occulta philosophia*, herausgegeben und erläutert von Karl Anton Nowotny, Graz 1967 (= ristampa dell'edizione più antica che porta l'anno 1533). L'edizione usata di *Asclepius* è quella del *Corpus Hermeticum*, ed. A.D. Nock et A.J. Festugière, Paris 1945-1954, 4 voll., vol. II.

<sup>6</sup> Bruno scriveva questi quattro trattati nello stesso periodo; cf. D.W. SINGER, *Giordano Bruno, His Life and Thought*, New York 1950, pp. 211-212. *Theses de magia*, p. 491, poi rimanda al *De vinculis in genere* e *De rerum principiis*, p. 542, al *De magia*. L'edizione usata delle opere latine è: JORDANI BRUNI NOLANI, *Opera latine conscripta*, publicis sumptibus edita,

## 1. *Che cosa è la magia?*

La magia fa parte integrale dell'orizzonte spirituale di molti autori del Quattro- e Cinquecento. I trattati magici di questa epoca vanno dunque presi nella giusta considerazione al pari dei trattati cosmologici o gnoseologici; perciò una distinzione fra scienza naturale e superstizione antica o fra magia bianca e nera può essere adoperata solamente in modo anacronistico<sup>7</sup>. La magia era considerata come uno strumento per conoscere le forze della natura; essa offriva una spiegazione di fenomeni che spesso non potevano essere spiegati dalla scienza ufficiale aristotelica, come ad esempio nascite di individui mostruosi, illusioni ottiche, malattie pestilenziali, disastri naturali, comete etc.<sup>8</sup>. Si supposeva che un esame attento delle forze vive ed attive della natura avrebbe portato ad un controllo o un'eventuale manipolazione di queste stesse, cioè che una tale analisi avrebbe reso possibile una scienza operativa. Con ciò è indicato naturalmente solo il quadro generale delle diverse teorie sulla magia. Si impone perciò il problema della posizione specifica di Bruno riguardo ad essa.

Una prima definizione della magia la troviamo nel *Sigillus sigillorum*<sup>9</sup>, dove è introdotta quale uno dei *rectores actuum*<sup>10</sup>, cioè come uno dei mezzi che ci rendono disposti ad acquistare conoscenza adeguata. In questo senso la magia va considerata alla luce degli altri *rectores: ars, mathesis e amor*. Si tratta qui di concetti che svolgeranno una funzione centrale nel pensiero di Bruno. Queste categorie ci indicano, quindi, il contesto nel quale la magia va compresa in Bruno, non solo nelle prime opere, ma anche — come vedremo — nelle ultime. Sul rapporto tra i quattro concetti qui introdotti ci soffermeremo ancora in seguito.

recensebat F. Fiorentino (F. Tocco, H. Vitelli, V. Imbriani, C. M. Tallarigo), Neapoli-Florentiae, 1879-1891; le opere magiche si trovano nel terzo volume.

<sup>7</sup> Si vedano per questo: E. GARIN, *Medioevo e rinascimento*, Bari 1954, pp. 181-183; P. ZAMBELLI, «Umanesimo magico-astrologico e raggruppamenti segreti nei Platonici della pre-riforma», in: *Umanesimo e esoterismo*, ed. E. Castelli, Padova 1960, pp. 141-174; *Magia e scienza nella civiltà umanistica*, a cura di C. Vasoli, Bologna 1976, «Introduzione» di C. Vasoli; C. VASOLI, «Per la "ricognizione" delle fonti della storia della scienza in Italia. Scritti di logica e metodologia e letteratura magico-astrologica nei secoli XIV-XVI», in: C. VASOLI, *Profezia e ragione*, Napoli 1974.

<sup>8</sup> Cf. L. GEYMONAT, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Milano 1975<sup>3</sup>, vol. II, pp. 93-99.

<sup>9</sup> Non ci soffermiamo qui sugli elementi ermetici nel *De umbris idearum*; essi erano un motivo per F. A. YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, p. 190 ss., per ridurre Bruno alla condizione di un mago, cioè un autore non solo pre-, ma anche antimoderno. Questa visione unilaterale, che ha avuto una fortuna notevole, è stata giustamente corretta da R. S. WESTMAN, «Magical Reform and Astronomical Reform: The Yates Thesis Reconsidered», in: *Hermeticism and the Scientific Revolution*, Los Angeles 1977, pp. 1-91 e ulteriormente da M. CILIBERTO, *La ruota del tempo. Interpretazione di Giordano Bruno*, Roma 1986, Introduzione e pp. 73-74.

<sup>10</sup> Cf. *Sigillus sigillorum*, p. 195 ss.

La magia corrisponde alla matematica nel senso che il loro terreno di lavoro si trova tra *physica* e *metaphysica*<sup>11</sup>. Bruno distingue fra una magia che si fonda sulla superstizione e una magia che si effettua *per regulatam fidem*: « Haec cum nôrit, daemonis magni (qui amor est) virtute, animam per spiritum corpori copulari, magisque separatam divinamque vim spiritui per animam, et universalia omnia omnibus per media plura vel pauciora adnecti et concatenari, ... »<sup>12</sup>. La magia è dunque un metodo di ricerca che rende possibile di rintracciare i nessi universali nel cosmo e di riprodurre al nostro livello le creazioni e le sintesi della natura. Essa schiude il rapporto che collega il corpo attraverso lo *spiritus* all'anima e tenta di controllarlo con l'*amor*<sup>13</sup>. Così, la magia non solo è *socia naturae*, ma anche *directrix* e *gubernatrix* della natura: « Hinc sympathiam et asympathiam et vim utriusque considerans, applicatione principiorum cum principiis, agentium cum patientibus, naturae cunctipotentis aemula, socia efficitur, atque quodammodo eiusdem ad proprium usum directrix et gubernatrix »<sup>14</sup>.

Nell'ambito di appena due pagine Bruno riesce nel *Sigillus sigillorum* a presentare in nuce il suo pensiero sulla magia; tutti i temi del suo pensiero nelle opere magiche sono dunque già presenti: la posizione tra *physica* e *metaphysica*, le categorie centrali di *spiritus*, *fides* e *amor*, i nessi simpatetici e l'idea della magia quale strumento di ricerca e di controllo delle forze naturali.

Nel *De la causa, principio et uno* durante un excursus sulla tradizione filosofica, Bruno individua un'analogia fra il filosofo, il medico e il mago. Un buon medico non deve tormentare o uccidere il paziente, ma guarirlo, e non importa se lo fa nelle vesti di fisico, chimico o mago<sup>15</sup>. « Or per venir al proposito: tra le specie della filosofia, quella è la miglior che più comoda et altamente effettua la perfezzion de l'intelletto umano, et è più corrispondente alla verità della natura, e quanto sia possibile [ne renda] coperatori di quella, o divinando (dico per ordine naturale, e raggione di vicissitudine; non per animale istinto come fanno le bestie, e que' che gli son simili: non per ispirazione di buoni, o mali demoni; come fanno i profeti; non per

<sup>11</sup> *Sigillus sigillorum*, p. 197: « Mathesis docens abstrahere a materia, a motu et tempore, reddit nos intellectivos et specierum intelligibilium contemplativos ». Per la funzione mediatrice della matematica cfr. anche PLATONE, *Respublica*, VII, 527 b ss.; PLOTINUS, *Enneades*, ed. Basilae 1580, I.3.3, p. 20: « Adhibenda ergo sunt mathematica, quibus incorporea cogitare et credere consuescat ». Poi: ARISTOTELE, *De anima*, 431 b 12 ss.: la matematica astrae dalla materia sensibile; cfr. anche TOMMASO, *In De anima*, 781-784. FICINO, *Theologia platonica* I.3, *Opera*, Basileae 1576, p. 83: l'anima ascende attraverso la matematica dalle forme sensibili; cfr. anche *Opera*, p. 1133 e p. 1411. Per Bruno si vedano ancora: *Figuratio Aristotelici physici auditus*, p. 140 e *De minimo*, p. 273.

<sup>12</sup> *Sigillus sigillorum*, p. 198.

<sup>13</sup> Su *spiritus* e *amor* ci soffermeremo in seguito.

<sup>14</sup> *Sigillus sigillorum*, p. 199.

<sup>15</sup> *De la causa*, p. 105.

melancolico entusiasmo, come i poeti et altri contemplativi) o ordinando leggi e riformando costumi, o medicando, o pur conoscendo, e vivendo una vita più beata, e più divina »<sup>16</sup>. La vera filosofia non solo deve preoccuparsi di corrispondere alla verità della natura, essa deve farci anche, se è possibile, *coperatori* della natura, e tutto ciò *per ordine naturale*, cioè: la filosofia conosce la natura secondo un preciso ordine ed è perciò in grado di controllarla. Le scienze infatti non possono prescindere dalla riflessione filosofica: « Però è detto che non può aver buono principio di medicina, chi non ha buon termine di filosofia »<sup>17</sup>.

Ecco perché anche la magia non può essere considerata al di fuori del contesto del pensiero filosofico di Bruno<sup>18</sup>. Essa è, come risulta da un capoverso nello *Spaccio della bestia trionfante*, prima di tutto una riflessione teorica e poi, come tale, un mezzo di controllo pratico e operativo. In quanto la divinità si comunica in infiniti modi alla natura, la filosofia deve affrontare il compito di ricostruire le vie infinite della comunicazione tra Dio, uomo e natura<sup>19</sup>. Questa ricostruzione si può chiamare conoscenza, ma anche, in senso lato, magia: « Però in questo bisogna quella sapienza e giudizio, quella arte, industria ed uso di lume intellettuale, che dal sole intelligibile a certi tempi più ed a certi tempi meno, quando massima- e quando minimamente viene rivelato al mondo. Il quale abito si chiama Magia »<sup>20</sup>. La conoscenza nella sua dimensione operativa diventa magia; non può prescindere dalla conoscenza, essa è conoscenza o ne è l'applicazione pratica.

Nelle sue opere tarde l'interesse di Bruno per i problemi operativi si fa sempre più vivo<sup>21</sup>. In questi scritti la magia diventa argomento esplicito della sua riflessione. Ma nemmeno qui Bruno limita la magia al campo delle operazioni pratiche. Continua a dominare l'attitudine scientifica: Bruno tenta di dare una spiegazione naturalista degli innumerevoli fenomeni magici che incontra continuamente nella lettura di opere magiche. Il suo, in effetti, è un interesse teorico per dei problemi operativi. Ciò appare con evidenza dalla definizione *filosofica* che Bruno propone del mago nel *De magia*: « A philosophis ut sumitur inter philosophos, tunc magus si-

<sup>16</sup> *De la causa*, p. 106.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> Si veda anche *De la causa*, p. 162: « Profonda magia è saper trar il contrario, dopo aver trovato il punto d'unione ».

<sup>19</sup> Va notato che Bruno continua a pensare, anche dopo la rivoluzione copernicana, nel quadro della logica della partecipazione per cui crede di potersi riferire alla religione egiziana. Cfr. *Spaccio*, p. 778. Metafisica dell'essere e un realismo moderato caratterizzano il pensiero metafisico di Bruno prima e dopo Copernico.

<sup>20</sup> *Spaccio*, pp. 781-782. Si vedano anche, al proposito, le osservazioni di B. DE GIOVANNI, « Lo spazio della vita fra G. Bruno e T. Campanella », in: *Il Centauro* 11-12 (1984), pp. 3-32, in particolare p. 8.

<sup>21</sup> Su ciò si veda M. CILIBERTO, *La ruota del tempo*, 12 ss.

gnificat hominem sapientem cum virtute agendi »<sup>22</sup>. Anche nel *Theses de magia* predomina la tendenza a considerare la magia prevalentemente come scienza: la magia è *scientia, sapientia, facultas cognoscendi vel operandi*. A ciò Bruno aggiunge di essere interessato in questo scritto alla magia quale « sapientia, quae complectitur triplex genus scientiarum realium cum triplici moralium et triplici rationalium »<sup>23</sup>.

A queste definizioni corrispondono le affermazioni di Bruno durante gli interrogatori della inquisizione romana: « La magia dunque tanto di Moise quanto la assolutamente magia non è altro che una cognitione de i secreti della natura con facultà d'imitare la natura nell'opere sue, e fare cose maravigliose agl'occhi del volgo: »<sup>24</sup>.

Concludendo, possiamo affermare che la magia in Bruno va compresa, in senso lato, come uno strumento di ricerca, come mezzo per arrivare alla conoscenza adeguata delle forze naturali, e, in seconda istanza, quale conoscenza applicata. L'operazione magica è impossibile senza conoscenza<sup>25</sup>. Bruno non esclude che la magia come teoria possa essere resa operativa, ma nonostante ciò nutre delle grosse riserve sulle possibilità di una sua eventuale applicazione pratica. Quale suo campo di applicazione fruttifera Bruno raccomanda la medicina<sup>26</sup>. Sotto questo aspetto si rifà a Ficino<sup>27</sup>, un altro teorico della magia, e in senso largo anche a Pico, che voleva considerare la magia come parte pratica delle scienze naturali<sup>28</sup>. Ciò spiega anche la stima di Bruno per Paracelso nel *De la causa*<sup>29</sup>: sappiamo infatti che Paracelso aspirava ad una riforma della medicina sulla base della magia<sup>30</sup>.

Avendo delineato per grandi linee la concezione bruniana della magia possiamo passare all'analisi del contesto metafisico in cui la magia si può sviluppare e praticare.

<sup>22</sup> *De magia*, p. 400.

<sup>23</sup> *Theses de magia*, p. 455.

<sup>24</sup> *Sommario del processo di Giordano Bruno*, a cura di A. Mercati, Città del Vaticano 1942, n. 123.

<sup>25</sup> *De vinculis in genere*, p. 653: « ... qui vincere debet necessarium est rerum quodammodo universalem rationem habere... ».

<sup>26</sup> *De la causa*, p. 105; *De magia*, p. 397 e p. 433; *Sommario*, n. 197.

<sup>27</sup> Ficino difende il suo impiego della magia mettendo quest'ultima al servizio della medicina; cfr. *De vita*, in *Opera*, pp. 572-573. Su questa questione si veda G. ZANIER, *La medicina astrologica e la sua teoria. Marsilio Ficino e i suoi critici contemporanei*, Roma 1977.

<sup>28</sup> *Conclusiones*, in: *Opera*, Basilae 1572, p. 104: « Magia est pars practica scientiae naturalis ».

<sup>29</sup> *De la causa*, p. 90 e p. 95. Da questi passi appare di nuovo chiaramente che alla filosofia spetta il primato rispetto alle scienze pratiche.

<sup>30</sup> L. GEYMONAT, *op. cit.*, p. 110 ss.

## 2. La teoria dei tre mondi

Agrippa distingue nel *De occulta philosophia* tre tipi di magia: magia *naturalis*, *coelestis* e *ceremonialis*. Questa divisione corrisponde ai tre mondi: *elementalis*, *coelestis* e *intellectualis*<sup>31</sup>. Il secondo tipo di magia viene specificato quale magia matematica<sup>32</sup>. Bruno riprende la divisione in tre tipi di magia e formula anche una teoria dei tre mondi. La teoria dei tre mondi in Bruno è tuttavia fundamentalmente diversa da quella di Agrippa e per questo motivo anche la divisione in tre tipi di magia mostra una differente struttura concettuale.

Nel *De magia* Bruno distingue tra una magia *divina*, *physica* e *mathematica*<sup>33</sup>. A questa divisione corrispondono tre mondi: *archetypus*, *physicus* e *rationalis*<sup>34</sup>. Questi tre mondi si riferiscono l'uno all'altro: « itaque primus mundus producit tertium per secundum, et tertius per secundum reflectitur ad primum »<sup>35</sup>. Con questa teoria Bruno riprende una concezione centrale già sviluppata nelle prime opere; inoltre, per ciò che riguarda la costruzione di questa teoria egli ha una tradizione assai lunga cui rifarsi. In ciò che segue vorrei dedicare attenzione sia alle prime opere di Bruno che all'origine storica della teoria dei tre mondi; al fine di poter valutare adeguatamente l'importanza concettuale di questa teoria nelle opere magiche.

Il concetto dei tre mondi è frequente nel *Corpus Hermeticum* e si specifica nella distinzione tra Dio, il mondo e l'uomo<sup>36</sup>. L'uomo è la seconda immagine di Dio<sup>37</sup>, ossia: egli è creato all'immagine del mondo<sup>38</sup>. Poiché Dio comunica se stesso alla natura e vi appare, la conoscenza di Dio è possibile sulla base della contemplazione della natura<sup>39</sup>. Ficino divide la realtà in cinque strati: *corpora*, *qualitates*, *anima*, *angelus* e *Deus*<sup>40</sup>. Nei

<sup>31</sup> AGRIPPA, *De occulta philosophia* I.1.

<sup>32</sup> *De occulta philosophia* I.2.

<sup>33</sup> *De magia*, p. 400; si veda anche pp. 435-36: « est triplex facultas, quae requiritur in vincente seu mago: physica, mathematica et metaphysica ». Cfr. *Theses de magia*, pp. 455-56. Bruno adopera molto materiale che deriva da Agrippa; anche *De monade* è fondato sul *De occulta philosophia* II. Tuttavia Bruno non nutriva un'alta stima per Agrippa, cfr. *De lampade combinatoria*, p. 235.

<sup>34</sup> *De magia*, p. 403; *Theses de magia*, p. 458: « Secundo modo mundus distinguitur, ut modo dietum, iuxta tria entis genera, quae ad unum genus reduci non possunt; intelligibile (enim), naturale et rationale differunt plus quam genere, hoc est non genere differunt, sed differentia sunt genere (...). Sumitur etiam mundus improprie et proportionaliter seu similitudinarie, ut homo dicitur mundus, quia partibus eius partes universi repraesentat, sicut et modo suo singula animalium et plantarum »; *De magia mathematica*, p. 494. Si veda anche *Spaccio*, p. 782.

<sup>35</sup> *De magia*, p. 403.

<sup>36</sup> *Corpus Hermeticum* X.1-4, ed. cit., Tome I, pp. 113-120.

<sup>37</sup> *Asclepius*, c. 10, ed. cit., pp. 308-309.

<sup>38</sup> *Corpus Hermeticum* VIII.5, Tome I, p. 89.

<sup>39</sup> *Corpus Hermeticum* V.2-3, Tome I, pp. 60-61.

<sup>40</sup> *Theologia platonica de immortalitate animorum*, I.1, in *Opera*, p. 79.

commenti su Platone, però, Ficino adopera anche altre divisioni, come quella tra *mundus corporeus, animalis, intellectualis* e *primus intellectus*<sup>41</sup>. Altrove egli formula un *triplex mundus: divinus, coelestis* e *humanus*; in questo stesso commento Ficino sviluppa un altro schema ancora: *unitas e bonitas*, la mente divina come mondo archetipico, il mondo razionale, il *mundus seminarius* e il mondo corporale<sup>42</sup>. Pico divide la realtà in tre mondi: *intellectualis/angelicus, coelestis* e *sublunaris*<sup>43</sup> e ne aggiunge nel *Heptaplus* ancora un quarto: « Tritum in scholis verbum est, esse hominem minorem mundum, in quo mixtum ex elementis corpus et coelestis spiritus et plantarum anima vegetalis et brutorum sensus et ratio et angelica mens et Dei similitudo conspicitur »<sup>44</sup>.

Nella sua teoria dei tre mondi Bruno aderisce ad una distinzione che risale alla dottrina scolastica degli *universalia: ante rem, in re, post rem*<sup>45</sup>. Già nel *De umbris idearum* egli abbozzava una tripartizione della realtà distinguendo e supponendo una analogia tra metafisica, fisica e logica, ovvero tra *ante naturalia, naturalia* e *rationalia*<sup>46</sup>. Questa distinzione viene elaborata ulteriormente nella teoria dei tre mondi nel *Sigillus sigillorum*: « Itaque a mundo supremo, qui est fons idearum, in quo dicitur esse Deus vel qui dicitur esse in Deo, descensus est ad mundum ideatum, qui per illum et ab illo dicitur esse factus, et ab isto ad ipsum; qui utriusque praecedentis est contemplativus, quique ut est a primo per secundum, ita cognoscet primum per secundum. Unde circuitu quodam fit a primo ad tertium discursus, et a tertio recursus ad primum, vel (si mavis) reflexione quadam a primo ad tertium fit descensus, a tertio ascensus ad primum per medium »<sup>47</sup>.

L'uomo quale microcosmo, un tema centrale nel *Corpus Hermeticum*, e in Pico e Agrippa, viene riferito da Bruno all'anima umana che racchiude in sé una *similitudo magni mundi*<sup>48</sup>; in questo modo essa sta in contatto

<sup>41</sup> In *Phaedrum* c. XI, *Opera*, p. 1372. Bruno attribuisce una simile divisione ai Platonici nel *De monade*, p. 384: *divinus, archetypus, animalis, corporeus*.

<sup>42</sup> In *Timaeum* c. II e X, *Opera*, p. 1438 e p. 1442.

<sup>43</sup> *Heptaplus*, in: G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate - Heptaplus - De ente et uno e scritti vari*, a cura di E. Garin, Firenze 1942, p. 184; al vertice del primo mondo: Dio. Si veda *Ivi*, p. 190.

<sup>44</sup> *Heptaplus*, p. 192. P. O. KRISTELLER, « Giovanni Pico della Mirandola and His Sources », in: *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola*, voll. I-II, Firenze 1965, vol. I, pp. 35-84, osserva a p. 73-74 che la tripartizione di Pico non è nuova, ma lo schema della sequenza lo è. Secondo Kristeller la teoria di Pico può essere considerata come una combinazione di due schemi dualistici: quello platonico (idee-corpi) e quello aristotelico (realtà celeste e sublunare). Kristeller presume che ci sia una fonte cabalistica alla base, ma non indica quale.

<sup>45</sup> *Theses de magia*, p. 462: « Idea tripliciter sumitur: ante rem, in re et post rem ».

<sup>46</sup> *De umbris idearum*, p. 38.

<sup>47</sup> *Sigillus sigillorum*, pp. 164-165. Cfr. anche p. 216: il terzo mondo come *simulacrum* degli altri due. Poi: *Oratio valedictoria*, pp. 14-15; *Lampas triginta statuarum*, p. 206; *De imaginum compositione*, pp. 89-90, 94, 101 e 198.

<sup>48</sup> *De umbris idearum*, p. 42. Nel *De gli eroici furori*, p. 1027, Bruno applica quest'idea tuttavia all'uomo intero; cfr. *Theses de magia*, p. 458 e nota 34.

con tutta la realtà. Il terzo mondo qui introdotto nel *Sigillus sigillorum* riguarda i *rationalia*, non l'uomo nella sua totalità di anima e corpo; lo stesso vale anche per il passo citato dal *De magia*. Ficino, Pico e Agrippa dividono la realtà in diversi livelli. Bruno invece prescinde da una struttura a vari strati e fa una distinzione qualitativa tra Dio e il mondo da lui prodotto; relativizza così il concetto neoplatonico di gerarchia, eliminando la distinzione tra mondo celeste e sublunare<sup>49</sup>. L'anima umana occupa una posizione particolare in quanto all'interno del mondo svolge un'attività riflessiva. Come nel *Corpus Hermeticum*, l'anima può arrivare, contemplando la natura, alla conoscenza della realtà e della sua origine, condizione prima per qualsiasi intervento magico. Dal momento che tutto è prodotto secondo un modello ideale, la realtà fisica offre un aggancio per la conoscenza e quindi per l'azione<sup>50</sup>. La divisione di Bruno funziona allora prima di tutto in un contesto epistemologico e solo in seconda istanza in uno operativo.

La tripartizione della realtà — in nessun modo resa superflua dalla rivoluzione copernicana<sup>51</sup> — è tagliata per l'anima umana, che necessariamente ne fa parte. La teoria dei tre mondi fonda il processo conoscitivo e la prassi magico-operativa. Bruno dà una struttura alla realtà, alla quale la nostra attività deve adattarsi, qualunque ne sia la natura, se vogliamo contare su dei risultati sicuri e validi. Nello stesso tempo questa struttura è anche quella del processo conoscitivo: la nostra mente arriva alla conoscenza percorrendo il circolo tra la *fons idearum* e se stessa. Questo andamento nella realtà esprime il circolo chiuso che Bruno crea tra metafisica ed epistemologia. Egli presuppone una continuità fra essere e pensiero che offre garanzie per la nostra conoscenza e per ogni *ars humana*.

La teoria dei tre mondi è, dunque, il quadro generale del pensiero bruniano, sia per la metafisica e l'epistemologia che per le questioni operative. Questa teoria indica tuttavia soltanto lo scheletro della speculazione di Bruno sulla struttura della realtà, un reticolo che egli specifica volta per volta in tutti i suoi scritti. Nelle opere magiche ciò è evidente nell'uso che fa di alcune categorie quali *spiritus universi*, *anima mundi* e *scala naturae*.

### 3. *Spiritus universi*

L'ordine nel cosmo si fonda sul rapporto fra *mundus supremus* e *mundus ideatum* che garantisce la possibilità per la conoscenza adeguata e l'operazione effettiva. La coerenza del *mundus ideatus* risale alla presenza del

<sup>49</sup> Ritornaremo nel prossimo paragrafo sulla posizione del *coelum* in Bruno; cfr. nota 89.

<sup>50</sup> *De magia*, p. 403 e *Theses de magia*, p. 461.

<sup>51</sup> Si vedano: *De la causa*, p. 69; *Spaccio*, p. 647 e 649; *Cabala del cavallo pegaseo*, p. 872: la verità come *causa, cosa e cognizione*; poi: *Summa terminorum metaphysicorum*, p. 105.

*corpus idearum* ad ogni livello della realtà benché sempre in modi diversi. Nelle prime opere Bruno teorizza lo *spiritus universi* o l'*anima mundi* come *opifex mundi*, cioè come mediatore tra il vertice e la base della realtà. Questa entità assume nelle opere magiche una nuova configurazione: lo *spiritus* garantisce, grazie alla sua particolare complessità ontologica, non solo la comunicazione tra i diversi livelli della scala dell'essere, ma anche quella tra anima e corpo. In questo paragrafo dedicheremo prima attenzione alla posizione e alla funzione dello *spiritus* nei primi scritti per poi soffermarci sul modo in cui Bruno configura la gerarchia della realtà negli scritti magici. Infine considereremo gli aspetti teoretici della posizione dello *spiritus*.

1. Durante la trattazione sulle facoltà conoscitive e il loro rapporto, Bruno concepisce per la prima volta l'idea di un principio universale spirituale. I nostri sensi — così afferma — possono essere riportati non solo ad un unico senso al livello dell'anima individuale, ma anche ad un solo principio al livello cosmico: « Et certe ex nostris principiis nos haec omnia in unum concurrere principium iudicamus. Mens enim, quae universi molem exagitat, est quae a centro semen figurat, tam mirabilibus ordinibus in suam hypostasim educit, adeo egregiis technis intexit, exquisitissime plantas lapidumque adhuc spiritu vitae non carentium venas caracterizat et impingit, a quibus omnibus animales virtutes effluere satis est compertum iis, qui in naturalium consideratione non caecutiunt »<sup>52</sup>. Qui Bruno introduce un principio — si noti bene — che non si estende oltre lo *spiritus vitae*, cioè esso sta alla base solamente di tutte le *animales virtutes*. Questa *mens* universale, modellata secondo Virgilio, rimane limitata alla natura come regno di movimento e di alternanza di forme; essa penetra solo fino ai sensi nell'anima umana<sup>53</sup>. Tale principio, in questa veste, può essere paragonato con l'anima del mondo neoplatonica, che viene definita da Bruno nel *De la causa*: « la prima e principal forma naturale, principio formale, e natura efficiente, è l'anima de l'universo: la quale è principio di vita vegetazione e senso in tutte le cose, che vivono, vegetano, e sentono »<sup>54</sup>.

L'anima del mondo è un principio vitale che organizza la materia e produce e determina il particolare<sup>55</sup>. Bruno formula un animismo universale<sup>56</sup>. Tutte le cose contengono la vita, sono invase da un'energia cosmica. Così, ogni attività risale all'anima del mondo; ciascuna azione tra i diversi elementi della natura è mediata da un principio spirituale universale a cui

<sup>52</sup> *Sigillus sigillorum*, p. 174.

<sup>53</sup> Cfr. VIRGILIO, *Aeneide*, VI.726-27; FICINO, *In Enneades* II.1.2, *Opera*, 1597; AGRIPPA, *De occulta philosophia* II.55.

<sup>54</sup> *De la causa*, pp. 9-10.

<sup>55</sup> *De la causa*, p. 79.

<sup>56</sup> *De la causa*, pp. 76-79.

tutti partecipano. L'anima del mondo si esprime nell'intelletto universale che è la causa efficiente e produce *cose naturali*<sup>57</sup>. Bruno chiama questo intelletto *artefice interno*, perché forma e organizza la materia dall'interno<sup>58</sup>; l'intelletto non è contrapposto alla materia, anzi in essa trova il suo campo di esplicazione<sup>59</sup>. Anche nel *De la causa* Bruno continua a pensare nei termini della teoria dei tre mondi: « Son tre sorte de intelletto; il divino che è tutto, questo mundano che fa tutto, gli altri particolari che si fanno tutto, perché bisogna che tra gli estremi se ritrove questo mezzo, il quale è vera causa efficiente non tanto estrinseca come anche intrinseca de tutte le cose naturali »<sup>60</sup>. Il terreno di lavoro dell'intelletto coincide con quello dell'anima del mondo ed è la natura. Questa natura si trova fra Dio e l'anima umana. Ciò significa che l'unità della realtà nel *De la causa* non annulla 'il terzo mondo'; l'unità si riferisce alla realtà naturale, all'universo infinito. Bruno definisce sia l'intelletto universale che la materia rispettivamente quale la *natura istessa* e la *natura tutta in sustanza*<sup>61</sup>. Questi coincidono in quanto forma naturale e materia nell'universo e in ogni ente finito, esprimendo in tal modo l'unità dell'universo. L'anima del mondo è dunque il principio formale unicamente della realtà naturale e fisica.

2. L'anima del mondo fonda la magia e la sua specifica posizione ontologica ne delimita automaticamente i margini. In ciò che segue tratterò il primo punto; sui margini dell'azione magica sarà detto più oltre.

Nelle prime pagine del *De magia* Bruno identifica l'*anima mundi* con lo *spiritus universi*; anche qui le è attribuito un ruolo mediatore fra Dio ed il mondo<sup>62</sup>. L'anima del mondo è un'*efficiens intrinseca*, cioè una *forma cum virtute naturali*<sup>63</sup>. La realtà è quindi animata ad ogni livello; lo spirito,

<sup>57</sup> *De la causa*, p. 67.

<sup>58</sup> *De la causa*, p. 68. Ficino applicava questo termine a Dio, cfr. *Theologia platonica* I.5 e XVIII.3. Bruno adopera anche un altro termine platonico, quello di *fabro del mondo*, il demiurgo del *Timaeus*, 28 c, 29 a, 29 d-30 b. Cfr. *Lampas triginta statuarum*, p. 49, dove Bruno usa il termine *artifex* per indicare il *primus intellectus*, il quale a p. 52 viene definito quale *mundi faber*.

<sup>59</sup> A pagina 67 e 78 Bruno cita di nuovo l'adagio virgiliano « spiritus intus alit »; cfr. *De magia*, p. 434; *De magia mathematica*, p. 497; *Lampas triginta statuarum*, p. 60; *Documenti della vita di Giordano Bruno*, ed. V. Spampinato e G. Gentile, Firenze 1933, p. 95. Si veda anche Ficino, *De vita*, p. 535; *In Enneades* II.1.2, *Opera*, 1595 e 1597.

<sup>60</sup> *De la causa*, p. 69.

<sup>61</sup> *De la causa*, p. 9 e p. 137.

<sup>62</sup> *De magia*, p. 402. Nell'*Acrotismus camoeracensis*, pp. 75-76 Bruno definisce Dio come *spiritus*; egli attribuisce a p. 177 questa opinione ai Pitagorici. Cfr. anche *De minimo*, p. 210: Dio come *spiritus omnia replens*. Lo sfondo dottrinale di queste affermazioni potrebbe essere *Asclepius*, c. 6: « spiritus, quo plena sunt omnia, permixtus cunctis cuncta vivificat, sensu addito ad hominis intelligentiam, quae quinta pars sola homini concessa est ex aethere ». *Asclepius*, c. 17, distingue tuttavia, come lo stesso Bruno, tra Dio e *spiritus*.

<sup>63</sup> *De magia*, p. 404.

o se si vuole, il *sensus*, è incluso in ogni cosa<sup>64</sup>. Descrivendo l'onnipresenza dell'anima del mondo nella realtà naturale Bruno usa le stesse formule del *De la causa*: l'anima è « tota in toto et tota in qualibet parte »<sup>65</sup>. L'ubiquità del principio spirituale e vitale rende possibile l'attività magica: « Hoc est praecipuum principium et radix omnium principiorum, ad reddendam causam omnium mirabilium quae sunt in natura, nempe quod ex parte principii activi, et spiritus seu animae universalis, nihil est tam inchoatum, mancum et imperfectum, tandemque ad oculus opinionis neglectissimum, quod non possit esse principium magnarum operationum »<sup>66</sup>. Fino ad ora Bruno ha parlato di *anima seu spiritus*, ma dal seguito del *De magia* risulta che lo *spiritus* non può semplicemente essere identificato con l'anima del mondo, ossia con il motore pitagorico dell'universo che abbiamo incontrato nelle opere precedenti. Bruno 'materializza' lo *spiritus* nelle opere magiche e lo teorizza in quanto tale non solo come mediatore tra i diversi individui nel campo naturale, ma anche quale principio mediatore tra corpo e anima. Lo spirito diventa così uno strumento specifico dell'anima del mondo, un mezzo che media l'animazione della natura: « Anima per se et immediate non est obligata corpori, sed mediante spiritu, hoc est subtilissima quadam substantia corporea, quae quodammodo media inter substantiam animale est et elementarem; ratio vero istius nexus est, quia ipsa non est omnino substantia immaterialis »<sup>67</sup>. Investendo lo spirito di questa funzione mediatrice, Bruno si vede costretto a distinguerlo sia dalla corporeità che dall'anima: operazione per la quale può attingere a una vasta tradizione.

Già nel *Corpus Hermeticum* troviamo l'idea di un'entità che da un lato risale al mondo corporale, ma dall'altro è ritenuta in grado di portare nutrimento all'anima<sup>68</sup>. Nel Quattrocento Ficino formula, su questo tema, delle idee che avranno una vasta fortuna. Egli determina lo *spiritus* quale *currus o vehiculum animae*, che coordina i dati sensibili della *imaginatio* e trasmette i comandi dell'anima al corpo<sup>69</sup>. Data la particolare posizione dello spirito, Ficino si vede costretto a ricorrere a delle descrizioni ambigue per indicare la sua complessità ontologica; lo spirito è un *immortale corpus aethereum*<sup>70</sup>, o anche un vapore molto sottile e luminoso che nasce

<sup>64</sup> *De magia*, p. 406; *Theses de magia*, p. 434; *De magia mathematica*, p. 497. L'identificazione dell'anima del mondo come *sensus* la troviamo già nel *Sigillus sigillorum*, p. 174, dove essa viene attribuita a Epicuro.

<sup>65</sup> *De magia*, p. 406; cfr. p. 407 e *Theses de magia*, p. 461 e p. 465. *De la causa*, pp. 85-86.

<sup>66</sup> *De magia*, p. 407.

<sup>67</sup> *Theses de magia*, p. 464; cfr. *De magia*, p. 411 ss.

<sup>68</sup> *Asclepius*, c. 18. Per la storia e la fortuna del concetto di *spiritus* rimando alla ricca raccolta di saggi nel volume *Spiritus*. IV Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo, Roma 7-9 gennaio 1983, Atti a cura di M. Fattori e M. Bianchi, Roma 1984.

<sup>69</sup> *Theologia platonica* VII.6, *Opera*, p. 178; *Ivi* IX.5, p. 211 ss.; *De vita*, *Opera*, p. 531; *In Convivium* VI.6, *Opera*, pp. 1343-44.

<sup>70</sup> *Theologia platonica* X.2, *Opera*, p. 225; Ficino associa perciò lo spirito alla *quinta essentia*, cfr. *De vita*, p. 535.

dalla parte più rarefatta del sangue per via del calore del cuore<sup>71</sup>. Come sostrato dell'immagine lo spirito è localizzato al livello dell'immaginazione<sup>72</sup>. Lo spirito non media solo tra anima e corpo a livello individuale ma anche a quello universale<sup>73</sup>. La posizione e la funzione dello spirito garantiscono l'ordine e l'organicità della realtà naturale, ossia: la *congruitas* divina fra *rationes, ideae* e *formae sensibiles*<sup>74</sup>. Lo spirito rende possibile la magia: alimentando e purificando il proprio spirito diventerà possibile attirare e controllare altri spiriti<sup>75</sup>. Lo spirito può essere manipolato per mezzo di emblemi, talismani, incantazioni, preghiere etc.<sup>76</sup>. Le stesse idee saranno riprese da Agrippa<sup>77</sup>: l'esistenza dei nessi simpatetici implica per lui la possibilità di controllarli nelle azioni magiche.

Il pensiero di Bruno intorno allo spirito risale direttamente a Ficino<sup>78</sup>. Egli lo definisce come un *corpus subtile*, come sostrato delle operazioni fisiche e magiche, cioè: un *vehiculum omnium virtutum*<sup>79</sup>. Lo spirito cura i rapporti tra anima e corpo ma è anche la materia occulta di alcuni metalli e pietre<sup>80</sup>. Esso è il principio universale del movimento<sup>81</sup>. Bruno non è molto sicuro sulla determinazione della natura fisica dello spirito; lo associa non solo all'*aether*<sup>82</sup>, ma anche all'*aer*<sup>83</sup> e per la sua funzione aggregante

<sup>71</sup> *In Convivium* VI.6, *Opera*, pp. 1343-44.

<sup>72</sup> *Theologia platonica* X.6, *Opera*, pp. 232-233: la fantasia e i sensi agiscono secondo lo spirito corporale, l'intelletto invece lo trascende. Per un'analisi più approfondita di questo punto rimando a R. KLEIN, «L'imagination comme vêtement de l'âme chez Marsile Ficino et Giordano Bruno», in: *Revue de Métaphysique et de morale*, 51 (1956), pp. 18-38 e E. GARIN, «Phantasia e imaginatio fra Marsilio Ficino e Pietro Pomponazzi», in: *Giornale critico della filosofia italiana*, 64 (1985), pp. 349-361.

<sup>73</sup> *De vita*, *Opera*, p. 534.

<sup>74</sup> *De vita*, *Opera*, p. 531.

<sup>75</sup> Cfr. per questi argomenti D.P. WALKER, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, London 1958.

<sup>76</sup> *De vita*, *Opera*, p. 532.

<sup>77</sup> *De occulta philosophia* I.14: lo spirito è la *quinta essentia* e garantisce ad ogni livello del mondo corporale la comunicazione fra anima e corpo, e in questo modo anche il flusso delle qualità occulte. A proposito del veicolo dell'anima, si veda anche *De occulta philosophia* III.37.

<sup>78</sup> La definizione dello spirito del *Theses de magia*, p. 464, è quella del *De vita*, *Opera*, pp. 534-535. Cfr. anche *De rerum principiis*, p. 524.

<sup>79</sup> *De rerum principiis*, pp. 523-525.

<sup>80</sup> Si veda per esempio *De monade*, p. 374 e p. 396.

<sup>81</sup> *De rerum principiis*, pp. 521-523. Cfr. *De immenso*, *Opera*, I, p. 80 e p. 185.

<sup>82</sup> *De magia*, pp. 414-415, 416 e *De immenso*, *Opera* I.i, p. 130 e *Opera* I.ii, pp. 11, 178, 272, 396; *Lampas triginta statuarum*, p. 182. Per l'assimilazione all'*ignis*, cfr. *De magia*, p. 414 e *Theses de magia*, p. 467.

<sup>83</sup> *De magia*, pp. 414-417. Bruno utilizza la definizione lucreziana dell'*aer* per quella dello spirito; cfr. *De rerum natura* V.235 ss. Cfr. *Theses de magia*, p. 467; *De rerum principiis*, p. 510 e p. 512; *De immenso*, *Opera* I.ii, pp. 8, 78, 112, 165, 272.

<sup>84</sup> *De rerum principiis*, pp. 526-527.

anche all'*aqua*<sup>84</sup>. Nell'ambito di questo studio non ci possiamo però soffermare su questa problematica<sup>85</sup>.

Il fatto che la materia fisicamente omogenea sia organizzata da un unico principio offre all'uomo la possibilità di conoscere e controllare i nessi universali prodotti da questo principio. Il legame fisso che Bruno instaura tra anima e corpo apre infatti un campo vastissimo di contemplazione ed azione<sup>86</sup>. Che quest'ultima necessiti l'introduzione di un principio ambiguo, per metà spirituale e per metà materiale, non lo turba affatto. Allo spirito non può essere attribuita una posizione ontologica univoca, cosa che lo priverebbe della sua eccezionale funzionalità; per cui Bruno lo associa sia all'anima del mondo che alla *quinta essentia* e ai tre elementi 'alti'.

3. Nel *Sigillus sigillorum* e nel *De la causa* Bruno determina l'anima del mondo come anima della natura, cioè del regno del movimento e dell'alterazione, del nascere e del perire. Come vengono delimitati i margini dell'anima del mondo e dello spirito negli scritti magici e quale è il loro rapporto con l'anima umana?

Descrivendo la *scala naturae* come *descensus* Bruno non nomina l'anima del mondo. Solo nell'*ascensus*, che da *animal* porta attraverso *sensus, elementa* ed angeli fino a Dio, Bruno introduce l'anima del mondo, appunto tra gli angeli e Dio<sup>87</sup>. Ciò non è a caso: *l'anima del mondo fonda la magia*, cioè essa funge da sostrato per lo sviluppo dell'attività dell'anima e della sua ascesa. Per poter determinare il raggio d'azione dell'anima del mondo bisogna esaminare la gerarchia in cui è inclusa.

Si tratta di una scala che inizia da *animal* e che finisce a Dio e dalla quale Bruno ritiene escluse le facoltà conoscitive superiori<sup>88</sup>. Bruno introduce allora nell'anima umana una scala 'magica' che si ferma a metà strada, cioè alle facoltà centrali. Ciò impone di conseguenza dei limiti all'eventuale influenza di tutte le entità, come per esempio stelle, pianeti<sup>89</sup>,

<sup>85</sup> Rimando all'ampia analisi di A. INGEGNO, *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, cap. IV.

<sup>86</sup> *De magia*, p. 414: « Qui noverit ergo hac animae continuationem indissolubilem et eam corpori quadam necessitate astrictam, habebit non mediocrum principium, tum ad operandum, tum ad contemplandum verius circa rerum naturam ».

<sup>87</sup> *De magia*, pp. 401-402.

<sup>88</sup> Si veda anche *Theses de magia*, p. 457 e *De magia mathematica*, p. 493.

<sup>89</sup> Per motivi di continuità tra i diversi livelli dell'essere Bruno si vede più o meno costretto a inserire anche il *coelum* nella *scala naturae*, come, del resto, aveva già fatto nel *De umbris idearum*, p. 38. Egli non va però considerato quale seguace dell'astrologia classica: si veda ad esempio la demitologizzazione della teoria delle immagini astrologiche nello *Spaccio*; su questo argomento A. INGEGNO, « Ermetismo e oroscopo delle religioni nello "Spaccio" bruniano »; in: *Rinascimento* 17 (1967), pp. 157-174. Nel *Dell'infinito universo e mondi*, p. 429, Bruno respinge l'astrologia come fantasia. Nelle opere magiche dedica abbastanza attenzione

demoni<sup>90</sup> e soprattutto l'anima del mondo, che sono localizzate ad un livello superiore della scala.

La posizione dello spirito garantisce una « certa continuità » fra esso e l'anima umana: « Et ex harum rerum experientia, aliis praetermissis rationibus, manifestum est omnem animam et spiritum habere quandam continuitatem cum spiritu universi, ut non solum ibi intelligatur esse et includi, ubi sentit, ubi vivificat, sed etiam in immensum per suam essentiam et substantiam sit diffusus, ut multi Platoniorum et Pythagoricorum senserunt »<sup>91</sup>. Questa continuità non implica tuttavia che l'anima umana sia riducibile al principio universale spirituale. Bruno, anzi, suppone una pluralità di anime che, è pur vero, risalgono in ultima istanza ad *una anima*, ma che non vengono determinate completamente da questa anima unica. Il suo concetto di unità è quindi, come quello di Plotino e Ficino, un concetto organico e qualitativo, non quantitativo<sup>92</sup>. L'anima universale non domina l'intera anima umana, ma solo le facoltà inferiori. L'anima umana va considerata comunque come il 'terzo mondo'. La produzione dell'anima del mondo e dello spirito riguarda l'ordine naturale, che l'uomo non trascende ma con il quale neanche coincide completamente. Dall'altro canto è proprio la continuità tra le facoltà inferiori e il corpo con l'anima del mondo che offre all'uomo l'occasione di una conoscenza e di un controllo pratici della realtà sensibile<sup>93</sup>. I nessi organici che collegano il mondo corporale all'anima umana rendono possibile una conoscenza e una prassi magica di vasta portata<sup>94</sup>. Bruno struttura un cosmo che è tagliato per la conoscenza e l'azione. La posizione ed i margini dell'anima del mondo e dello spirito garantiscono sia la possibilità di una conoscenza pratica e applicabile che un controllo di queste attività da parte delle facoltà conoscitive superiori. Prima di addentrarci nella questione dell'organo conoscitivo di ogni azione

agli eventuali influssi astrali e planetari, ma si dimostra molto diffidente verso la letteratura astrologica dei suoi giorni; cfr. *De rerum principiis*, p. 544 e p. 549. Bruno non sostiene una magia astrologica come Ficino. Per un'analisi approfondita dell'ambiguità di Ficino nei confronti dell'astrologia, si vedano P.O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze 1953, Parte II, cap. IV e D.P. WALKER, *op. cit.*, Part I, ch. I-II. La posizione di Ficino non è molto dissimile da quella di Tommaso: gli astri influiscono sul corpo e sulle facoltà inferiori, ma non sull'intelletto e la volontà. Si veda a proposito TH. LITT, *Les corps célestes dans l'univers de Saint Thomas d'Aquin*, Paris-Louvain 1963.

<sup>90</sup> I demoni sono delle sostanze presenti nello spazio ma senza occuparlo, sono privi di caratteristiche materiali come impenetrabilità e solidità. Per le diverse specie, cfr. *De magia*, pp. 427-432. Bruno respinge la magia demoniaca, ma non ne esclude tuttavia la possibilità; cfr. anche *De la causa*, p. 106.

<sup>91</sup> *De magia*, pp. 408-409; cfr. *Theses de magia*, p. 463.

<sup>92</sup> *De magia*, pp. 410, 413 e 435; cfr. anche *Lampas triginta statuarum*, pp. 59-50 e *Sommario*, n. 255, dove Bruno paragona la pluralità delle anime con uno specchio frammentato.

<sup>93</sup> *De magia*, p. 414. Cfr. A. INGEGNO, *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, p. 238 ss.

<sup>94</sup> *De vinculis in genere*, p. 691 ss.

magica, vanno esaminate alcune conseguenze di natura fisica e epistemologica della teoria dello spirito, ossia: la valutazione della materia e quella dei sensi.

4. Le ripercussioni della teoria dello spirito sul piano fisico e, più che altro, su quello epistemologico, sono notevoli. Per lo spirito e le qualità 'spirituali' Bruno introduce un tipo di movimento particolare: *motus sphaeralis*<sup>95</sup>. Il legame infrangibile tra anima e corpo, che presuppone la teoria dello spirito, porta poi ad una correzione necessaria del concetto neoplatonico di materia. Benché si qualifichi la materia come *tenebrae*<sup>96</sup>, la magia fisica che si orienta al mondo corporale è considerata da Bruno comunque una *scientia bonorum*, rifacendosi con ciò finanche al tanto biasimato Aristotele<sup>97</sup>. Così Bruno riprende nel *De vinculis in genere* il concetto di materia sviluppato nei dialoghi cosmologici. La materia non è *turpis*, ma contiene in sé già tutte le forme, la bellezza; essa è quindi *divinum quoddam*<sup>98</sup>.

La posizione dello spirito non solo modifica il concetto di materialità — esiste infatti una materia spirituale o uno spirito materiale —, ma demolisce anche necessariamente le barriere tra anima e corpo in senso psicologico ed epistemologico. Anche se l'anima non è *inclusa*<sup>99</sup> nel corpo, esiste comunque una scala che collega le facoltà inferiori dell'anima con il corpo. Ciò significa che il flusso di informazione proveniente dal corpo non può più essere qualificato come inaffidabile e Bruno deve prendere le distanze dalla tante volte proclamata sfiducia nei confronti dei sensi<sup>100</sup>. Del resto, questa svolta non è del tutto nuova; anche nelle opere mnemotecniche Bruno attribuiva un ruolo importante alle facoltà inferiori e centrali; basti pensare al *Sigillus sigillorum*. Questa valutazione, però, non prescindeva mai da avvertimenti circa il carattere ingannevole dei sensi. Negli scritti magici, invece, Bruno finisce col sottoscrivere la tesi che i sensi non possono ingannarsi o ingannare; ogni falsità è attribuibile al giudizio<sup>101</sup>. Questa rivalutazione dei sensi e del loro ruolo nel processo conoscitivo si ritrova anche nelle sue allusioni e approvazioni della teoria tomistica dell'astrazione. Bruno

<sup>95</sup> Cfr. *De magia*, pp. 418-419 e *Theses de magia*, pp. 468-470. Si tratta del movimento che qualifica il flusso delle particelle minime nel corpo e tra i corpi, che pervadono tutta la realtà naturale. Così possono essere spiegati fenomeni quali il magnetismo o l'agire a distanza senza contatto corporale; cfr. *De magia*, p. 422.

<sup>96</sup> *De magia*, p. 402 e *Theses de magia*, p. 457 e 462. Per la materia come *tenebrae* si veda anche *De umbris idearum*. Il concetto della materia è soggetto a grandi e profonde variazioni nel pensiero di Bruno, come risulta con evidenza da un confronto tra *De umbris idearum*, *De la causa*, *De l'infinito*, *Lampas trignita statuarum* e le opere magiche.

<sup>97</sup> *De magia*, pp. 400-401 e p. 403.

<sup>98</sup> *De vinculis in genere*, pp. 693-694 e p. 696; cfr. *De la causa*, dialogo IV.

<sup>99</sup> *De magia*, p. 410.

<sup>100</sup> Si veda *Sigillus sigillorum*, pp. 172 e 212; *Cena de le ceneri*, ed. G. Aquilecchia, Torino 1955, p. 205; *De l'infinito*, pp. 366-370; *De immenso*, *Opera I*, pp. 210 e 214-215; *Ivi*, *Opera I*, p. 40.

<sup>101</sup> *Theses de magia*, p. 481.

abbandona in questo modo la fondazione 'intramentale' della conoscenza adeguata, così come si riscontrava nel *De umbris idearum*, *Sigillus sigillorum* e *De gli eroici furori*<sup>102</sup>. Bruno riesce così a parlare di *species* che sono astratte<sup>103</sup> e aderisce alla tesi aristotelica che « nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu »<sup>104</sup>.

Avendo stabilito per grandi linee i margini dell'attività dell'anima del mondo e dello spirito e anche le conseguenze che tutto ciò comporta per il rapporto tra anima e corpo e per l'origine della conoscenza, possiamo porci ora la seguente domanda: quale livello e facoltà conoscitiva implica e presuppone la magia, cioè su quale gradino della *scala naturae* dobbiamo immaginarci la conoscenza pratica e l'azione magica?

#### 4. *Magia e conoscenza: la « cogitativa » e i « rectores actuum »*

Nel *De la causa* Bruno esprime la similitudine e il rapporto tra Dio, la natura e l'uomo con il concetto di *scala dell'essere* o *scala della natura*: « Prima dunque voglio che notiate essere una e medesima scala, per la quale la natura discende alla produzione de le cose, e l'intelletto ascende alla cognizion di quelle; e che l'uno e l'altra da l'unità procede all'unità, passando per la moltitudine dei mezzi »<sup>105</sup>. Il processo conoscitivo e la natura — per Bruno — hanno un'uguale struttura. Questa analogia esclude sia una separazione radicale che un'identificazione di entrambe. Il pensiero mantiene una certa autonomia all'interno della dinamica dei tre mondi, ma non si rapporta liberamente con l'essere<sup>106</sup>. Gli atti conoscitivi non vengono attribuiti all'uomo *ex officio* né alla natura in quanto tale. La scala dell'essere esprime l'ordine specifico tra i diversi livelli della realtà: « Ancora se tutto quel che è (cominciando da l'ente summo e supremo) have un certo ordine, e fa una dependenza, una scala, nella quale si monta da le cose composte alle semplici, da queste alle semplicissime, et assolutissime

<sup>102</sup> In queste opere Bruno stabilisce che l'anima, per poter arrivare alla conoscenza adeguata, si dovrebbe dirigere 'in alto', cioè verso oggetti qualificati dalla loro posizione ontologica.

<sup>103</sup> *Theses de magia*, pp. 472-473, p. 485. Per l'astrazione nel senso platonico, si veda *Sigillus sigillorum*, p. 212 ss.

<sup>104</sup> *Theses de magia*, p. 481.

<sup>105</sup> *De la causa*, p. 151. L'immagine della scala era già usata nel *De umbris idearum*, pp. 23-26 e nell'*Explicatio XXX sigillorum*, p. 127. L'immagine risale a Dionisio e Scoto Eriugena, anche Lullo Putilizza; cfr. F. A. YATES, *The Art of Memory*, London 1966, pp. 178-181. Nel *De l'infinito*, pp. 355 e 450 Bruno la ridicolizza, probabilmente perché il contesto cosmologico della sua problematica e del suo pensiero in questo scritto non la tollerano.

<sup>106</sup> Perciò la posizione di Bruno è diversa da quella di Parmenide (si veda *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. Diels & Kranz, Berlin 1954. Erster Band, 28B3) o da quella di Platino, cfr. *Enneades* V.9.5.

per mezzi proporzionali, e copulativi; e partecipativi de la natura de l'uno e l'altro estremo, e secondo la ragione propria neutri; non è ordine dove non è certa partecipazione, non è partecipazione dove non si trova certa colligazione, non è colligazione, senza qualche partecipazione: è dunque necessario che de tutte le cose che sono sussistenti, sia uno principio di subsistenza »<sup>107</sup>. *Ordine*, relazione di dipendenza, *partecipazione*, relazione ontologico-causale, e *colligazione* (o: *copulazione*), relazione logico-predicativa, coincidono. L'infimo grado partecipa al supremo e ne è integrato. Distinguere nel nostro pensiero delle parti e delle fasi è lecito solamente se riconosciamo che esse *realiter* sono collegate reciprocamente.

Ogni grado o ogni livello della scala contiene dunque tutti gli antagonismi ontologici ed epistemologici, ma secondo diverse forme di unità ed esplicazione, poiché i gradi superiori fondano ontologicamente ed epistemologicamente gli inferiori e ne contengono i contrari ad un livello superiore. Ciò rende la *scala naturae* il modello centrale della gnoseologia bruniana. L'oggetto conoscitivo, la qualità della conoscenza e la posizione che occupa l'anima in questa scala sono collegati e dominati dalla logica di *ascensus e descensus*. La distinzione tra i diversi livelli di unità nella natura corrisponde così ad una gerarchia del conoscere e dei soggetti conoscitivi<sup>108</sup>. Anche nelle opere magiche la *scala naturae* occupa una posizione centrale nel pensiero di Bruno<sup>109</sup>. La conformità reciproca delle regolarità in ogni dominio dell'essere è una condizione necessaria della magia. L'uomo tenta di seguire il processo produttivo della natura in senso inverso e di arrivare in questo modo al controllo della realtà naturale, conoscendola e prevedendone il corso ed i ritmi. Ma da quale punto di questa scala opera il mago e quali sono i margini della sua attività?

Nel paragrafo precedente già notavamo che Bruno utilizzava la scala 'magica' inserendola nell'anima umana solo fino ad un certo punto, cioè fino alle facoltà centrali, delimitando in questo modo il dominio della magia alla realtà sensibile e corporale. È sempre questo stesso livello delle facoltà centrali sul quale si svolge l'azione magica: « Omnibus hisce modis cum contingat vinciri et obligari sensum, medico seu mago maxime insistendum est circa opus phantasiae; hoc enim est porta et praecipuus aditus ad actiones et passiones affectusque universos, qui sunt in animali; et ex hac alligazione sequitur alligatio profundioris potentiae, quae est cogitativa »<sup>110</sup>. La fantasia è la porta centrale attraverso la quale possono essere controllate tutte le azioni e le passioni. Benché i sensi non possano ingannarsi, essi però possono essere ingannati. La fantasia può essere manipolata da demoni

<sup>107</sup> *De la causa*, p. 125.

<sup>108</sup> *De umbris idearum*, p. 25 e *De la causa*, p. 154.

<sup>109</sup> Cfr. *De magia*, p. 401 ss. e p. 435 ss.; *Theses de magia*, p. 457: *De magia mathematica*, p. 493.

<sup>110</sup> *De magia*, p. 452.

e spiriti e portare così a delle allucinazioni<sup>111</sup>. Questo dato dell'influenzabilità della fantasia tuttavia può anche essere utilizzato a fin di bene: una manipolazione adeguata della fantasia, ad esempio, può dare dei buoni frutti nella medicina. Un medico infatti che gode di credibilità ha più successo di uno senza forza di convinzione<sup>112</sup>. Così, Bruno può formulare la tesi che « Plures quoque vincit phantasia et opinio, quam ratio; quin immo intensius illa quam ista »<sup>113</sup>. La fantasia svolge come facoltà mediatrice una funzione centrale in ogni azione magica; essa tuttavia non è l'organo esecutivo, ma ha bisogno di una capacità superiore che controllandola le fa compiere il suo compito in modo adeguato, proteggendola da eventuali influssi maligni dall'esterno, sia di natura umana che demoniaca. Nel *Theses de magia* Bruno individua questa capacità come la *cogitativa* o *cogitatio*<sup>114</sup>. Un certo livello di conoscenza è la prima condizione per poter *vincere*<sup>115</sup>; e la fantasia, vista la sua influenzabilità, non offre garanzie per una conoscenza che possa servire da base dell'agire magico. Solo con la *cogitativa* inizia l'*actus reflexus* della conoscenza; da essa viene giudicato il materiale sensibile e solo da questo atto pertanto possono essere controllati gli stessi sensi e il corpo<sup>116</sup>.

La *cogitativa* è una facoltà conoscitiva che risale alla tradizione aristotelica di stampo averroista<sup>117</sup>; essa corregge e controlla la fantasia e ne rafforza l'eventuale attività<sup>118</sup>. Questa facoltà segna l'inizio dell'ascesa dell'anima alla conoscenza adeguata<sup>119</sup> e serve allo stesso tempo a rendere operativa la conoscenza razionale: « Generalis cogitativae effectus et actus, in quo omnes mores et omne cognitionis genus est fundatum, est fides, quae requiritur active in operante, et passive in operato seu subiecto operationis; sed praesertim passive ista requiritur in omni subiecto, sine qua neque naturalis neque rationalis neque divinus operator aliquid producit aut per

<sup>111</sup> *De magia*, p. 449; *Theses de magia*, pp. 481-482.

<sup>112</sup> *De magia*, p. 453.

<sup>113</sup> *De vinculis in genere*, pp. 651 e 665.

<sup>114</sup> *De magia*, p. 452 e *Theses de magia*, p. 485 ss.

<sup>115</sup> *De vinculis in genere*, pp. 652, 656 e 659.

<sup>116</sup> *Theses de magia*, p. 482. Solo nella riflessione diventiamo maestri delle nostre potenze senza dover subire passivamente il flusso continuo dell'informazione sensibile o di qualsiasi stimolo esterno.

<sup>117</sup> Bruno conosceva questa tradizione, cfr. *Theses de magia*, p. 475. Secondo Averroè l'anima umana arriva solo alla *vis cogitativa*, che svolge una funzione rappresentativa e coordinatrice nel processo conoscitivo. Essa generalizza, ma senza arrivare al livello dell'astrazione. Si vedano su questo: J. H. RANDALL JR., « Introduction » a Pomponazzi, *On the Immortality of the Soul*, in: *The Renaissance Philosophy of Man*, ed. J. H. RANDALL JR. & E. CASSIRER, Chicago 1948; A. H. DOUGLAS, *The Philosophy of Pietro Pomponazzi*, Hildesheim 1962<sup>2</sup>, ch. V. Bruno descrive la *cogitativa* nel *Cantus circaeus*, p. 219.

<sup>118</sup> *De magia*, p. 452 e *Theses de magia*, pp. 485-486.

<sup>119</sup> *Theses de magia*, p. 487; « A cogitativa, nempe sensu consequente phantasiam, est principium omnium affectuum, cognitionis et voluntatis, speculative vel moraliter, virtuosorum vel reproborum ». Sulla *cogitativa* si vedano anche le preziose osservazioni di A. INGEGNO, *op. cit.*, p. 243.

ordinarium producere potest »<sup>120</sup>. La *cogitativa* non solo è il nesso tra la parte superiore e quella inferiore dell'anima e, come tale organo della prassi magica, ma è anche il mezzo che protegge la parte superiore dell'anima contro eventuali azioni magiche; ogni intervento magico inizia e finisce con la *cogitativa*<sup>121</sup>. Le potenze superiori sono infatti fuori dal raggio d'azione dell'agire magico<sup>122</sup>.

Poiché le facoltà superiori trascendono la conoscenza pratica e applicabile al corpo, la magia per definizione si identifica con la suprema delle facoltà inferiori o, se si vuole, con l'infima delle superiori. In questo modo essa scuote l'anima al livello della *imaginatio*, della *fides*, *opinio* e *phantasia* che tutte tenta di dominare. Elaborando anche i risultati di una conoscenza di un livello superiore, la magia quale *cogitativa* non è in grado, in se stessa, di produrla; deve perciò attraverso le facoltà inferiori manipolare la conoscenza pratica verso il corpo, o tentare anche attraverso lo *spiritus universi*, di influenzare le facoltà inferiori e il corpo di altri individui. Tra il livello della magia e le facoltà superiori Bruno costruisce un rapporto d'azione reciproca con diverse sfaccettature. Da un lato la magia è *ancilla* della facoltà superiori senza poterle influenzare o oggettivamente determinare, dall'altro è in grado, grazie al suo stato di *cogitativa*, di svolgere una funzione centrale nel processo formativo della conoscenza adeguata, preparandone il terreno. Questo dato ci riporta quindi ancora una volta ad un confronto con gli altri *rectores actuum* del *Sigillus sigillorum*, cioè *mathesis*, *ars* e *amor* che ci conduce a chiarire ulteriormente il rapporto tra la prassi operativa e quella conoscitiva dell'anima.

La magia è legata con doppio filo alla matematica; quale *rector* prepara il terreno alla conoscenza adeguata, così come la matematica media tra gli oggetti della percezione sensibile e gli *intelligibilia*, le idee<sup>123</sup>. La magia matematica, in questo modo, media tra la magia naturale e quella divina e corrisponde quindi al terzo mondo, quello della razionalità umana<sup>124</sup>. Al pari della conoscenza umana, la magia matematica può sbagliare, portare alla conoscenza adeguata o a quella inadeguata, risultato questo ultimo di una valutazione erronea dei dati dell'esperienza<sup>125</sup>. Con la magia e la matematica l'uomo raggiunge l'ultimo gradino prima della conoscenza vera e propria; allorché egli arriva a questa conoscenza sarà sempre la *cogitativa* a renderla pratica e operativa. Così la magia matematica è un mezzo prezioso, anche se rischioso e difficile nello stesso tempo, per arrivare alla conoscenza adeguata, e in quanto *cogitativa* è lo strumento per eccellenza

<sup>120</sup> *Theses de magia*, pp. 489-490.

<sup>121</sup> *De magia*, p. 454 e *Theses de magia*, p. 490.

<sup>122</sup> *De magia*, p. 454.

<sup>123</sup> *Sigillus sigillorum*, pp. 196-197.

<sup>124</sup> *De magia*, pp. 398 e 401.

<sup>125</sup> *Theses de magia*, pp. 455-456 e 481 s.

per applicarla. La magia è dunque un « sapientiae supplementum »<sup>126</sup>. Contemplando la natura si scoprono le varie linee di causalità che vanno poi manipolate nella prassi magica.

La magia si orienta, come l'*ars*, alla natura in quanto regno di movimento e crescita: un regno dominato dall'anima del mondo. Dal momento che l'anima del mondo è *ubique*, si può sottoscrivere la tesi di Anassagora: *omnia in omnibus*<sup>127</sup>. Bruno sviluppa l'*omnia in omnibus* nella sua dottrina della *similitudo universalis*. La presenza di tutto *in tutto* offre alla natura l'occasione di fare tutto *da tutto*. L'*ars* umana deve imitare quest'attività, affinché organizzi, componga e conosca tutto da tutto. Così l'*ars* è *imitatio naturae*. Che questa imitazione non riguardi una raffigurazione esterna, risulta dal rapporto dialettico che Bruno formula tra *ars* e *natura*: l'*ars* può imitare la natura, ma anche correggerla o affrontarla<sup>128</sup>.

La tradizione platonica era solita considerare la natura stessa già come derivata da un'*ars* superiore<sup>129</sup>. L'imitazione non era considerata in quest'ambito come una duplicazione della natura ma come una tendenza che dall'*ideatum* conduce all'*idea*; la qual cosa induceva Plotino ad affermare che l'arte vera è l'imitazione di un'*idea*<sup>130</sup>. Anche la tradizione peripatetica medievale definisce la natura come il contenuto ideale di un'*ars divina*<sup>131</sup>. Le cose naturali sono imitabili, essendo esse l'espressione di un'attività spirituale. Quest'*idea* ritorna in Bruno laddove approva la tesi che l'*opus naturae* è un *opus intelligentiae*<sup>132</sup>.

Nella *imitatio naturae* si tratta quindi di una analogia strutturale: la attività della natura e quella dell'artefice hanno una struttura parallela<sup>133</sup>. L'*ars* si fa dirigere dalla *ratio naturae* perché nella natura è inclusa la *fons omnium artium*<sup>134</sup>. In questo modo diventiamo *coperatori* della natura<sup>135</sup>:

<sup>126</sup> *De magia*, p. 403; *Theses de magia*, p. 455.

<sup>127</sup> *Sigillus sigillorum*, p. 196 e anche 133. Poi: *De gli eroici*, p. 934 e 1122; *Lampas triginta statuarum*, p. 42; *Epistola dedicatoria alla trilogia latina*, p. 198; *De la causa*, p. 77.

<sup>128</sup> *De specie scrutinio*, p. 335: « Penitus insipienti constat omnem artem omnemque disciplinam, ob id quod vel naturam imitatur vel hanc exorbitantem corrigit aut adversam impedit, ... »; *Cantus circaeus*, p. 219: « ... videlicet ars ipsa & imitetur, & sequatur, emuletur, & adiuvet naturam ».

<sup>129</sup> Ficino sostiene che l'*ars* si riferisce alla natura come quest'ultima a Dio: *Theologia platonica*, II.7, *Opera*, p. 101; cfr. anche Ivi, IV.1, *Opera*, p. 146; *In Enneades V.8.5*, *Opera*, 1768. Poi: *In Sophistam*, c. 46, *Opera*, p. 1292.

<sup>130</sup> *Enneades V.8.1* e *V.9.11*.

<sup>131</sup> Tommaso, *In VIII libros Physicorum Aristotelis*, II.8, lectio 14.

<sup>132</sup> *Sigillus sigillorum*, p. 199.

<sup>133</sup> *De umbris idearum*, p. 31. Cfr. PLOTINO, *Enneades IV.3.11* e CUSANO, *De coniecturis II.12*. Si veda anche l'analisi di KURT FLASCH, « Ars imitatur naturam. Platonischer Naturbegriff und mittelalterliche Philosophie der Kunst », in: *Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus*. Festgabe für Johannes Hirschberger, herausgegeben K. Flasch, Frankfurt am Main 1965, 265-307.

<sup>134</sup> *Ars memoriae*, p. 58.

<sup>135</sup> *De la causa*, p. 106.

*ars, magia* e le facoltà centrali coincidono nel concetto di *socia naturae*<sup>136</sup>, fondato sull'attività dell'anima del mondo che come *spiritus universi* è *ars artium*<sup>137</sup>. L'imitazione della natura da parte dell'*ars* e della *magia* include quindi una dimensione operativa<sup>138</sup>.

La mediazione tra l'alto e il basso che Bruno attribuisce all'*amor* nel *Sigillus sigillorum* assume nelle opere magiche una dimensione particolare<sup>139</sup>. *Amor* è un *vinculum* fra anima e corpo<sup>140</sup>. L'amore è il vincolo per eccellenza della volontà, per mezzo del quale siamo in grado di controllare tutti gli affetti dell'anima<sup>141</sup>. L'amore diventa quindi la categoria centrale del *De vinculis in genere*, in cui Bruno sviluppa una teoria generale degli affetti umani e della possibilità del loro controllo<sup>142</sup>. All'amore viene attribuito così, come in Ficino e Agrippa, un ruolo in un processo cosmico, che, sostenuto dall'attività dell'anima del mondo, si realizza attraverso le facoltà inferiori e l'*appetitus*: « Pervenire igitur facit vincula per cognitionem in genere, nectit vincula per affectum in genere: cognitionem dico in genere, quia nescitur interdum quo sensu rapiatur; affectum dico in genere, quia nec iste facile interdum definitur »<sup>143</sup>. L'amore può essere manipolato al livello affettivo dalla conoscenza e portare al controllo della propria emozionalità e di quella degli altri<sup>144</sup>. Perciò *amor* è *vinculum vinculorum*<sup>145</sup>. La prassi magica che Bruno espone in *De vinculis in genere* può essere considerata allora come una particolarizzazione della teoria generale del *De magia* e *Theses de magia*. L'*amor*, non includendo automaticamente un livello di conoscenza, — come invece, ad esempio, è per *ars* e *mathesis* —, deve essere guidato più delle altre attività magiche dalla conoscenza. Ecco perché diventa un'arma temibile: per la sua dinamica tradizionalmente attribuitagli. Senza un controllo razionale rischia di imbizzarrirsi.

<sup>136</sup> *Sigillus sigillorum*, p. 199.

<sup>137</sup> *Lampas triginta statuarum*, p. 61.

<sup>138</sup> Sul rapporto fra mnemotecnica e magia si veda A. NOFERI, « Giordano Bruno: ombre, segni, simulacri e la funzione della grafica », in: A. NOFERI, *Il gioco delle tracce. Studi su Dante, Petrarca, Bruno, Il neo-classicismo, Leopardi, L'informale*, Firenze 1979, pp. 69-209, in particolare p. 112 s.

<sup>139</sup> *Sigillus sigillorum*, p. 195.

<sup>140</sup> *De magia*, p. 430; *De vinculis in genere*, p. 692. Cfr. FICINO, *Opera*, p. 1068; *In Convivium* III.3, *Opera*, pp. 1329-1330.

<sup>141</sup> *Theses de magia*, p. 491. L'amore che Bruno teorizza nel *Sigillus sigillorum* e nel *De vinculis in genere* è altra cosa da quello in *De gli eroici furori*. In quest'ultimo scritto Bruno si interessa esclusivamente dell'amore più alto, quello eroico; nelle opere magiche invece gli interessano soprattutto le forme inferiori. A questo proposito, il livello e la natura della sua speculazione sono completamente diversi in *De gli eroici furori* e nel *De vinculis in genere*. Sul rapporto tra i due motti si veda anche F. PAPI, *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, Firenze 1968, p. 278 s.

<sup>142</sup> *De vinculis in genere*, p. 637.

<sup>143</sup> *De vinculis in genere*, pp. 668-669.

<sup>144</sup> *De vinculis in genere*, pp. 681 e 682; cfr. pp. 659-660.

<sup>145</sup> *De vinculis in genere*, p. 684.

Concludendo, possiamo affermare che i quattro *rectores actuum* del *Sigillus sigillorum* diventano le categorie centrali nelle opere magiche. Il contesto in cui vengono sviluppate non è più quello dell'epistemologia o dell'organizzazione della conoscenza, ma una riflessione sui problemi operativi che occupano Bruno specialmente in quegli anni. Ciò rende necessario un approfondimento analitico e uno sviluppo teorico ulteriore, anche se però *in nuce* le pagine del *Sigillus sigillorum* contengono già tutta la concezione teorica degli scritti magici.

\* \* \*

L'intenzione filosofica di Bruno nelle opere magiche è duplice. In primo luogo va notato che vuole dare una spiegazione fisica e naturalistica di fenomeni che non risultavano essere oggetto di ricerca della scienza ufficiale. Egli cerca quindi delle cause oggettive per gli innumerevoli fenomeni straordinari che riscontrava ripetutamente nelle sue letture. Nella sua analisi utilizza categorie e principi chiarificatori che abbiamo già incontrato nelle opere precedenti, come il *mundus triplex*, la corrispondenza dei gradi dell'essere, la similitudine universale, l'animismo, la gerarchia delle facoltà conoscitive e la funzionalità pratica delle facoltà centrali. Anzi, per ciò che riguarda gli elementi teorici nelle opere magiche, non è stato aggiunto molto di nuovo. Sin dai primi scritti di Bruno, infatti, fino agli ultimi, abbiamo potuto constatare una fondamentale continuità concettuale<sup>146</sup>.

Va inoltre notato, in secondo luogo, che la comprensione della struttura ideale della realtà non solo fonda ogni conoscenza, ma fornisce anche una solida base teorica per ogni agire<sup>147</sup>. Bruno fa diventare la magia un controllo intellettuale della natura e dell'uomo. L'anima umana non è un qualsiasi ente tra gli altri enti, ma un mondo con una relativa autonomia; essa è aperta a tutti i gradi dell'essere, raccoglie in se « tutte le specie dello ente » ed è quindi in grado di ascendere e discendere lungo la scala della natura: per questo motivo i margini del suo campo conoscitivo ed operativo sono praticamente illimitati. È doveroso però sottolineare questo 'praticamente', perché Bruno delimita accuratamente il raggio d'azione della magia. Egli prima di tutto le impone dei limiti pragmatici: Bruno è, infatti, solo interessato a ponderate applicazioni dell'agire magico a scienze positive come la medicina e la chimica, e respinge qualsiasi broglio o *praestigiatoria*, dove contano solamente i risultati apparenti. Bruno impone poi anche dei limiti teorici alla potenzialità della magia. La magia ha lo scopo di comprendere la realtà naturale, il regno del movimento, per poi poterlo dominare e manipolare. In quanto la magia è anche strumento di riflessione sulla natura, essa è *sapientiae supplementum* o: *rector actuum*. In questa prassi cono-

<sup>146</sup> Cfr. F. Tocco, *Le opere inedite di Giordano Bruno*, Napoli 1891, p. 138.

<sup>147</sup> *De magia*, p. 408; *Theses de magia*, p. 462.

scitiva la magia si muove sul piano della *cogitativa* e della *phantasia*: essa dispone quindi l'individuo alla conoscenza adeguata, seguendo un processo ascensionale che non è solo continuo ma anche discontinuo, in quanto le facoltà superiori rappresentano un livello conoscitivo che per definizione si distingue qualitativamente da quello della *cogitativa*. Come conoscenza la magia si localizza sul piano delle facoltà centrali che collegano l'intelletto alla sensibilità e al mondo corporale. Tali facoltà da un lato preparano il terreno per la conoscenza intellettuale, dall'altro sono teoricamente disposte per l'intervento operativo nel mondo sensibile.