

MOTIVI PERIPATETICI NELLA GNOSEOLOGIA BRUNIANA DEI DIALOGHI ITALIANI

di Leen Spruit

Negli ultimi decenni si è assistito ad una espansione delle ricerche sullo sviluppo della psicologia aristotelica e sul ruolo dei commenti greci ed arabi al *De anima* nelle discussioni teoretiche del Rinascimento¹. La traduzione e la pubblicazione di questi commenti costituivano uno stimolo ingente alla riflessione psicologica e noetica, portando a concettualizzazioni estremamente sofisticate². La maggior parte degli studi apparsi si occupa, tuttavia, principalmente dei dibattiti padovani tra fine '400 e inizio '500, mentre scarsa attenzione è stata dedicata

¹ Si vedano per esempio: B. NARDI, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze 1958; idem, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze 1965; A. POPPI, *Introduzione all'aristotelismo padovano*, Padova 1970; idem, *Saggi sul pensiero inedito di Pietro Pomponazzi*, Padova 1970; idem, *La dottrina della scienza in Giacomo Zabarella*, Padova 1972; A. ANTONACI, *Ricerche sull'aristotelismo del Rinascimento. Marcantonio Zimara*, Lecce-Galatina 1971; E. P. MAHONEY, *Nicoletto Vernia and Agostino Nifo on Alexander of Aphrodisias: an Unnoticed Dispute*, in «Rivista critica di storia della filosofia» 23 (1968), 268-296; idem, *Pier Nicola Castellani and Agostino Nifo on Averroes' Doctrine of the Agent Intellect*, in «Rivista critica di storia della filosofia» 25 (1970), 387-409; idem, *Antonio Trombetta and Agostino Nifo on Averroes on Intelligible Species. A Philosophical Dispute at the University of Padua*, in *Storia e cultura al Santo*, ed. A. POPPI, Vicenza 1976, 289-301; idem, *The Greek Commentators Themistius and Simplicius and Their Influence on Renaissance Aristotelianism*, in *Neoplatonism and Christian Thought*, ed. D. J. O'MEARA, Albany 1987, 169-177 e 264-282; H. S. MATSEN, *Alessandro Achillini (1463-1512) and His Doctrine of «Universals» and «Transcendentals»: A Study in Renaissance Ockhamism*, Lewisburg-London 1974; F. ROMANO, *Averroismo e neoplatonismo nel Commentario al 'De anima' di Marco Antonio de' Passeri detto il Genua*, in idem, *Studi e ricerche sul Neoplatonismo*, Napoli 1983, 89-96.

² Come notò F. E. CRANZ, *The Renaissance Reading of the De Anima*, in *Platon et Aristote à la Renaissance (XVI^e Colloque internationale de Tours)*, Paris 1976, 359-376, a p. 359: «Finally, whether or not Jacob Burckhardt was right in saying that the Renaissance removed the medieval veil from the world and from man, a more plausible use of the metaphor, for the *De anima* is that the Renaissance did indeed receive a work already veiled by Moslems and by scholastics but its own contribution was not to remove the veil but rather to weave it more thickly and more tightly».

fino ad oggi all'elaborazione della psicologia e gnoseologia peripatetiche in autori non dichiaratamente aristotelici. Con questo studio sul ruolo di alcune nozioni provenienti da commenti classici ed arabi al *De anima* nel pensiero teoretico di Bruno cercherò di offrire un contributo all'esplorazione di questo terreno.

L'interesse di Bruno per la psicologia araba fu già notato dall'*initiator* della ricerca moderna su Bruno, F. Tocco³, che nei suoi scritti non ha mancato di sottolineare l'influenza esercitata da Averroè sul filosofo nolano⁴. Quest'ultimo considera infatti Averroè quale commentatore autorevole di Aristotele: «Questo intende in parte Averroè il qual quantumque arabo et ignorante di lingua greca, nella dottrina peripatetica però intese più che qualsivoglia greco, che abbiamo letto: et arebbe più inteso, se non fusse stato cossì additto al suo nume Aristotele»⁵. Di Averroè Bruno conosceva la *Destructio destructionum*, e conosceva anche Algazali, attaccato da Averroè in quello scritto⁶. Nel suo concetto di materia si riconosce inoltre un'influenza del commento alla *Physica* del filosofo di Cordova⁷.

³ F. Tocco, *Le fonti più recenti della filosofia di Giordano Bruno*, in «Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei (Classe di scienze morali, storiche e morali)», Roma 1892, 503-538, a p. 526-529.

⁴ *Idem*, 527: «Più di tutti i filosofi arabi apprezza il Nostro e cita sovente Averroè».

⁵ G. BRUNO, *De la causa, principio et uno*, ed. G. AQUILECCHIA, Torino 1973, 133. Su questo passo si veda: M. CILIBERTO, *La ruota del tempo. Interpretazione di Giordano Bruno*, Roma 1986, 213-215. Si vedano anche: *De l'infinito, universo e mondi*, in *Dialoghi italiani*, ed. G. GENTILE e G. AQUILECCHIA, Firenze 1958 (2^a rist. 1985), 468 e 501; *De innumerabilibus immenso et infigurabili*, in *Opera latine conscripta*, ed. F. FIORENTINO e.a., Napoli-Firenze 1879-1891 (3 voll. in 8 parti), vol. I. ii, 244. Sulla conoscenza della tradizione averroista attraverso i suoi maestri nel convento a Napoli, si veda A. CORSANO, *Il pensiero di Giordano Bruno nel suo svolgimento storico*, Firenze 1940, 35-38.

⁶ *De gli eroici furori*, 1157 e *De immenso*, *Opera* I.i, 217. Su questa materia si vedano: TOCCO, *o.c.*, 527 e F. PAPI, *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, Firenze 1968, 298-308; a p. 126 Papi parla pure dell'influenza di Averroè sul pensiero di BRUNO concernente la religione, in particolare la profezia. Sul ruolo di AVERROÈ nel pensiero di BRUNO a proposito possono essere consultati inoltre: N. BADALONI, *La filosofia di Giordano Bruno*, Firenze 1955, 317; G. SPINI, *Ricerca dei libertini*, Roma 1950, Parte II, cap. 1. Sulla *Metaphysica* di ALGAZALI mi soffermerò in seguito a § 3.

⁷ *De la causa*, 161 e *Theses de magia*, 475. Del concetto bruniano della materia e AVERROÈ parlano CORSANO, *o.c.*, 144 e BADALONI, *o.c.*, 21 e 68.

Si potrebbe poi concludere, tenendo conto di un passo dello *Spaccio*⁸ che probabilmente Bruno fu anche a conoscenza del commento alla *Metaphysica*. Quanto alla sua interpretazione della noetica averroista, si tratterà in seguito.

È assai più difficile stabilire se Bruno conoscesse altri esponenti della filosofia araba⁹. Per ciò che riguarda i commentatori greci, i problemi non sono certo più semplici¹⁰.

⁸ *Spaccio de la bestia trionfante*, 644: «L'atto della cognizion divina è la sustanza de l'essere di tutte cose». Cfr. AVERROÈ, *In XII librum Metaphysicorum Aristotelis in Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, Venetiis 1562-74, vol. VIII, f° 337va e *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, ed. F. S. CRAWFORD, Cambridge-Ma. 1953, 501. Si veda però anche TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I.61; *Summa theologiae*, I, q. 4, a.4 ad 3; *In Metaphysicorum librum XII*, lectio 12, 2631.

⁹ Di AVICENNA, nelle opere italiane non ci sono che due citazioni, nel loro contesto entrambe prive, tra l'altro, di significato sistematico: *Candelaio*, ed. G. BARBERI SQUAROTTI, Torino 1964, 51; *De la causa*, 92. Cfr. TOCCO, *o.c.*, 527. Si vedrà in seguito che BRUNO nella sua riflessione intorno all'intelletto agente e quello possibile si associa piuttosto ai teoremi di un AVICENNA che non alle dottrine averroiste; cfr. in particolare *De gli eroici*, 1043 e seg. Nel § 1 parleremo della conoscenza di BRUNO dello schema delle facoltà conoscitive come fu sviluppato da AVICENNA, ripreso poi da molti autori medievali e rinascimentali. Di AVICENNA abbiamo consultato: *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, ed. S. VAN RIET, intr. G. VERBEKE, libri IV-V (Louvain-Paris 1968) e libri I-III (Louvain-Paris 1972). BRUNO conosceva il pensiero di AL-KINDI e ALFARABI probabilmente solo attraverso AVERROÈ. Di questi autori abbiamo consultato: AL-KINDI, *Liber de intellectu*, in *Die philosophischen Abhandlungen des Ja'Qub ben Ishaq Al-Kindi*, ed. A. NAGY, Münster 1897, 1-11; ALFARABI, *Liber de intellectu et intellecto*, in E. GILSON, *Sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age» 4 (1930), 5-158, a pp. 115-126.

¹⁰ La noetica di TEOFRASTO ci è trasmessa solamente frammentariamente nelle opere di TEMISTIO, SIMPLICIO e PRISCIANO e non risulta che BRUNO abbia preso nota in modo particolare delle sue opinioni. Non è nemmeno certo se BRUNO conoscesse il *De anima* di ALESSANDRO DI AFRODISIA, la *Paraphrasis in De anima* di TEMISTIO o i commenti al *De anima* di SIMPLICIO e FILOPONO. ALESSANDRO viene nominato solo a proposito di una leggenda in *Cena de le ceneri*, ed. G. AQUILECCHIA, Torino 1955, 177. Lo deve comunque aver conosciuto attraverso AVERROÈ. Di ALESSANDRO abbiamo consultato: *De anima*, interprete Hieronymo Donato, Venetiis 1514; *De intellectu*, in G. THÉRY, *Autour du Décret de 1210. II Alexandre d'Aphrodise*, Le Saulchoir 1926, 74-82. Sulla fortuna di ALESSANDRO si veda F. E. CRANZ, *Alexander Aphrodisiensis*, in *Catalogus translationum et commentariorum*, ed. P. O. KRISTELLER, Washington 1960-, vol. I, 77-135.

L'edizione consultata della parafrasi del *De anima* è: *Commentaire sur le traité de l'âme d'Aristote*, trad. G. DE MOERBEKE, ed. G. VERBEKE, Leiden 1973; su Temistio nel Rinascimento, cfr. MAHONEY, *The Greek Commentators*, cit. nella nota 1.

Di SIMPLICIO BRUNO conosceva il commento alla *Physica*; cfr. *Sigillus sigillorum*, 162;

È chiaro che per questi motivi la nostra attenzione si dirigerà principalmente sul rapporto tra Bruno e Averroè, tanto più per il fatto che egli è l'unico autore a cui Bruno si riferisce esplicitamente in quei passi che interessano in particolare la nostra analisi. Ma dal momento che in questi passi Bruno si allontana da Averroè, riguardo ad alcune tesi essenziali, sarà necessario coinvolgere nell'analisi gli altri autori sopra nominati, laddove siano utili dei confronti¹¹.

Prendendo in esame la classificazione degli intelletti nei dialoghi italiani effettuata da M. Ciliberto, si può avere una prima idea della problematica in questione¹². Ciliberto distingue tra cinque intelletti: 1. umano, 2. personificato (*Spaccio*, 567), 3. agente, 4. universale, e 5. divino. I rapporti e le distinzioni tra i vari intelletti in Bruno sono però estremamente problematici. L'intelletto 'umano' o 'nostro' non indica necessariamente, per esempio, un intelletto individuale e moltiplicato, specie là dove Bruno si riallaccia ad Averroè, il quale, essendo convinto dell'unicità dell'intelletto agente e di quello possibile, si serve comunque con grande disinvoltura di questi aggettivi¹³. Anche il termine 'intelletto speculativo', da Cili-

Acrotismus camoeracensis, 143 e *De immenso*, Opera I.i, 223. Del commento al *De anima* abbiamo usato la seguente edizione: *Commentaria in tres libros De anima Aristotelis*, interpr. Evangelista Lungo Asulano, Venetiis 1564 (rist. anast. Frankfurt am Main 1979). Per l'influenza di questo commento nel Rinascimento: B. NARDI, *Il commento di Simplicio al «De anima» nelle controversie alla fine del secolo XV e del secolo XVI*, in idem, *Saggi sull'aristotelismo*, cit., 365-455; MAHONEY, *The Greek Commentators*, cit. Ultimamente è stata contestata l'attribuzione di questo commento a SIMPLICIO da F. BOSSIER & C. STEEL, *Priscianus Lydus en de 'In de anima' van Pseudo (?) - Simplicius*, in «Tijdschrift voor Filosofie» 34 (1972), 761-821 (sommario in francese, 821-822); ritengo pertanto che questa non sia la sede opportuna per entrare nel merito della loro tesi. Per FILOPONO: *Commentaire sur le De anima d'Aristote*, ed. G. VERBEKE, Leiden 1966.

¹¹ Nella seconda metà del '500 i capisaldi della noetica araba erano ormai ampiamente noti nell'ambiente filosofico internazionale e di ciò è testimone la genericità con cui BRUNO ad essi si riferisce. Abbiamo quindi preferito, per motivi di chiarezza espositiva, di rintracciare i riferimenti bruniani negli scritti dei grandi commentatori, senza, però, escludere la possibilità che egli conoscesse almeno alcuni di essi solamente di seconda mano.

¹² *Lessico di Giordano Bruno*, Roma 1979, 2 voll., 616-621; cfr. la voce *intelligenza*, 623-626.

¹³ Cfr. il § 2 e le note 99-100.

berto classificato nella prima categoria, in Averroè ha un carattere supraindividuale.

Del rapporto tra intelletto umano e *intellectus agens* parleremo nei primi due paragrafi. L'intelletto universale, elaborato da Bruno in *De la causa* sulla scia della tradizione neoplatonica, e il suo rapporto con gli altri intelletti, umani o divini che siano, sarà argomento d'analisi nel terzo paragrafo.

1. *Istinto e intelletto in Cabala del cavallo pagaseo.*

Nella prima parte del Dialogo II del *Cabala* Bruno tratta alcuni problemi di natura epistemologica connessi tra di loro. Nel dialogo tra *Onorio* e *Sebaste* si discute dei seguenti argomenti: l'unità dei vari 'spiriti', il rapporto tra anima e corpo, la relazione tra uomo e animale, il fondamento gnoseologico del comportamento intelligente e programmato degli animali, i sensi esterni e interni, l'istinto e l'intelletto, e, infine, la dottrina dell'unico *intellectus agens*, che Bruno paragona con il *sensus agens*, tracciando nello stesso tempo le linee generali dello stato degli intelletti particolari. Poiché le osservazioni di Bruno concernenti l'intelletto agente e gli intelletti particolari possono essere compresi solamente nell'ambito degli altri problemi trattati, è indispensabile seguire il filo delle argomentazioni del filosofo dall'inizio di questa parte del Dialogo II.

Dopo essere stato introdotto con qualche battuta, Onorio si esprime sull'unità della *spiritual sustanza* e sulla trasmigrazione delle anime in un monologo piuttosto lungo:

«Io privo de l'ergastulo corporeo dovenni vagante spirto senza membra; e venni a considerare come io, secondo la spiritual sustanza, non ero differente in geno, né in specie da tutti gli altri spiriti che dalla dissoluzione de altri animali e composti corpi trasmigravano; è viddi come la Parca non solamente nel geno della materia corporale fa indifferente il corpo dell'uomo da quel de l'asino ed il corpo de gli animali dal corpo di cose stimate senz'anima; ma ancora nel geno della materia spirituale fa rimaner indifferente l'anima asinina da l'umana, e l'anima che costituisce gli detti animali, da quel-

la che si trova in tutte le cose: come tutti gli umori sono uno umore in sustanza, tutte le parti aeree son un aere in sustanza, tutti gli spiriti sono dall'Anfitrite d'un spirito, ed a quello ritornan tutti». ¹⁴

Non è la prima e l'ultima volta che Bruno sviluppa la tesi dell'unità del mondo spirituale¹⁵: è tuttavia solo qui che lo fa con tanto fervore collegandovi contemporaneamente la dottrina della metempsicosi; ritorna su questa dottrina in un'altra opera¹⁶ e anche di fronte all'Inquisizione veneziana ne difende la validità filosofica¹⁷. Rimane comunque qualche problema. La trasmigrazione delle anime trova il suo fondamento filosofico nella sostanzialità dell'anima individuale, ma è proprio questa sostanzialità dell'anima individuale che stranamente Bruno sembra voler negare nel passo qui sopra citato. Per questa ragione è piuttosto problematico parlare di monopsichismo a proposito del pensiero bruniano in queste pagine¹⁸.

¹⁴ *Cabala del cavallo pagaseo*, 883.

¹⁵ Si vedano per esempio *De la causa*, dialogo II e più tardi *Lampas triginta statuarum*, 59-60 e 183; *Summa terminorum metaphysicorum*, 102 e seg.

¹⁶ *Lampas*, 257: «anima vero neque evanescit, quia neutrius formae rationem habet, neque in aliud transit, quia substantia simplex est et nuda; transit enim forte ad alibi operandum vel ad alias numero actiones, non autem in aliud esse subjective, sicut si nauta ex una navi in aliam transeat, vel ex navis gubernatione ad domus aedificationem».

¹⁷ *Documenti della vita di Giordano Bruno*, ed. V. SPAMPANATO & G. GENTILE, Firenze 1933, 105: «Io ho tenuto e tengo che l'anime siano immortali e che siano sostanze subsistenti, cioè l'anime intellettive, e che, catolicamente parlando, non passino da un corpo all'altro, ma vadino o in paradiso o in purgatorio o in inferno; ma ho ben ragionato, e seguendo le ragioni filosofiche, che, essendo l'anima subsistente senza il corpo ed inesistente nel corpo, possa col medesimo modo che è in un corpo essere in un altro, e passar da un corpo in un altro: il che se non è vero, par almeno verisimile l'opinione di Pittagora».

¹⁸ Così per esempio: CORSANO, *o.c.*, 208-209: «In cotesta ben nota pagina ci sarebbe da notare che il dogma pitagorico della perenne circolazione psichica è solo un pretesto per fare avanzare e porre in condizione di parità monopsichismo averroistico e monismo materialistico: ciò che mostra con chiarezza inequivocabile quanto poco il Bruno fosse imbarazzato del problema di conciliare la molteplicità delle anime con l'unità ormai imposta dalla dottrina della *Causa*.» A mio avviso CORSANO non riesce a cogliere il nesso e la differenza delle prospettive che determinano l'economia del pensiero bruniano in *De la causa* e *Cabala*. Definizioni come 'monismo' e 'monopsichismo' sono troppo riduttive e non valorizzano le varie sfumature e la pluridimensionalità del discorso filosofico di Bruno.

Dell'*Amphitrites* a cui risalgono tutte le anime e dove tendono a ritornare, Bruno parla in *Lampas triginta statuarum* usando praticamente le stesse parole, senza però esprimersi sullo stato dell'anima umana individuale¹⁹. Durante gli interrogatori a Roma distingue tra l'*anima* umana e lo *spirito* animale, difendendo lo stato individuale della prima, mentre per il secondo getta le basi di un 'monospiritismo'²⁰. Per noi ora è piuttosto difficile stabilire se queste osservazioni fossero suscitate o meno da una cautela nei confronti degli inquisitori. È chiaro comunque dal passo di *Cabala* che Bruno intende invece relativizzare al massimo le differenze tra uomo e animale a favore dell'unità della *spiritual sostanza*.

Non dobbiamo sottovalutare, tuttavia, il fatto che Onorio ci venga presentato come (ex-)asino, come non va nemmeno trascurato quanto le sue considerazioni vengano continuamente interrotte dalle critiche e dalle proposte alternative di Sebasto. In seguito, Bruno non ritorna più sulla trasmigrazione. È per questo motivo che non si deve dare troppo peso a questa dottrina, visto anche il contesto fortemente mitologizzante in cui viene presentata²¹. Come risultò da *Documenti*, Bruno non

¹⁹ *Lampas*, 182-183: «Est enim prope simplex spiritus universalis, qui est aër universum vacuum replens, et quod existimant Amphitritem omnium particularium animarum; unde et animam appellant, a qua reciduntur particulares animae et in quam extenuantur seu diffunduntur; unde illud 'quantum ignes animaeque valent'». Il concetto di una *fons animarum*, qui presentata come *spiritus universalis*, in sé non contraddice una differenziazione gerarchica delle anime.

²⁰ *Sommario del processo di Giordano Bruno*, ed. A. MERCATI, Città del Vaticano 1942, 116: «Ecco dunque come l'anima in ratione universi, et spiritus verae substantiae veri entis, et creaturae erat, est, et erit in ratione particularis individualis, et huius animae, quae est Ioannis non erat, sed est dum vivit Ioannes, et erit posto mortem Ioannis. E questo privilegio è dell'anima umana, perché la particolarità del suo essere, che riceve nel corpo lo ritiene doppò la separatione a differenza dell'anime de bruti, le quali ritornano all'Univeristà del spirito, in similitudine delle quali dice il Salmo: In nihilum deveniens tanquam aqua decurrens come se molti fragmenti di specchio si riunissero all'antica forma d'un specchio, l'Imagini, ch'erano in ciascuno fragmine sono annichilate, ma resta il vetro, e la sostanza, la quale era, e sarà». La stessa immagine dello specchio si trova in *Lampas*, 59-60, dove BRUNO tuttavia non distingue tra anima umana e animale. Il voler unire la sostanzialità con l'unità delle anime risale alla tradizione neoplatonica, in particolare a PLOTINO; cfr. *Enneades* IV.3 e 4; IV.9.1 e 4. La psicologia aristotelica del resto viene duramente criticata a p. 893 e 895 di *Cabala*.

²¹ *Cabala*, 883-884.

aveva dubbi sulla validità filosofica di questa teoria; ma, dal fatto che non ne parli più in altre opere, può essere dedotto che non fosse molto interessato alla sorte dell'anima individuale. Era, invece, estremamente interessato allo *stato* dell'anima e, più che altro, al suo rapporto con altre entità spirituali, sia gli intelletti separati che le anime degli animali, come risulta dallo sviluppo del dialogo. Nell'intento di rafforzare la tesi dell'unità fondamentale del mondo spirituale, Bruno analizza la coerenza strutturale fra uomo e animale, e quanto essa, a suo avviso, si evidenzia nelle loro azioni²².

Dopo aver confermato la metempsicosi, Onorio affronta in un altro lungo monologo il problema del rapporto tra anima umana e animale. L'anima dell'uomo — così osserva — non si differenzia per nulla specificamente o genericamente da quella delle mosche, delle ostriche e perfino da quella delle piante. Le differenze in *ingegno* e *operazione* tra questi esseri dipendono esclusivamente dalla complessità del loro corpo.

Là onde quel spirito o anima che era nell'aragna, e vi avea quell'industria e quelli artigli e membra in tal numero, quantità e forma; medesimo, gionto alla proliferazione umana, acquista altra intelligenza, altri instrumenti, attitudini ed atti»²³.

L'anima del serpente in un corpo umano si comporterebbe da uomo, così come questo nella pelle di un serpente si muoverebbe come un rettile. Non è neanche da escludere che molti animali dispongono di più *ingegno* e di un maggior *lume d'intelletto* dell'uomo, ma solamente per *penuria d'istrumenti* sono costretti ad uno stato inferiore a quello dell'uomo²⁴. In poche parole: che cosa rimarrebbe mai dell'uomo e della sua cultura, se non potesse disporre del suo corpo così raffinatamente attrezzato, e, in particolare, se gli venisse a mancare la mano, «organo de gli organi»²⁵?

²² Altrove ho trattato del carattere qualitativo di questa unità; si veda il mio *Il problema della conoscenza in Giordano Bruno*, Napoli 1988, cap. II, § 2 e III, § 2.

²³ *Cabala*, 885.

²⁴ *Cabala*, 885-886.

²⁵ *Cabala*, 187; cfr. *Spaccio*, 732: «E soggiunse che gli dei aveano donato a l'uo-

Il giudizio assai positivo che Bruno qui formula a proposito della corporalità non può essere considerato come caratteristico del suo pensiero in proposito. Ancora in questo stesso scritto il corpo viene tratteggiato quale carcere dello spirito libero²⁶. Considerare la qualità del corpo umano come determinante per le nostre capacità non è un pensiero nuovo nella filosofia. Temistio individua nella morbidezza del corpo umano il fondamento del nostro essere il *prudentissimus animalium*²⁷. Il rapporto tra la sostanza della carne e la qualità della conoscenza viene poi nuovamente confermato da Bruno nell'*Asino cillenico*²⁸.

È evidente, intanto, che Bruno prende le distanze dalla posizione centrale dell'anima nel cosmo. Il primo attacco contro uno stato privilegiato di essa fu intrapreso nell'affermazione dell'unità della *spiritual sustanza*, una tesi sostenuta da Onorio e corretta o semmai relativizzata da Sebasto²⁹. Un'argomentazione nettamente più importante e elaborata più in dettaglio Bruno la sviluppa nella sua esposizione della coerenza strutturale delle attività conoscitive di uomo e animale.

Per la «grossezza o lubricità della material complessione»

mo l'intelletto e le mani, e l'aveano fatto simile a loro, donandogli facultà sopra gli altri animali;». È a questa stessa pagina che BRUNO introduce «un intelletto agente splendente» e una «intelligenza universale». Sull'importanza della mano, si veda PAPI, *o.c.*, 237 e seg.

²⁶ *Cabala*, 900; cfr. anche 883. È da notare a questo proposito anche il mutamento continuo del concetto di materia tra *De umbris idearum*, *De la causa*, *De gli eroici* e *De rerum principiis*.

²⁷ Cfr. TEMISTIO, *Paraphrasis in De anima*, 156: «Propter quod et prudentissimum animalium est homo: mollior enim est nostra caro quam relinqua animalia; haec autem complexio ad prudentiam magis ideonea est». BRUNO non sembra però voler aderire alla psicologia di ALESSANDRO che concepì l'anima quale armonia del corpo; si veda su questo: P. L. DONINI, *L'anima e gli elementi nel «De anima» di Alessandro di Afrodisia*, in «Atti della Accademia delle Scienze di Torino (Classe di Scienze morali, storiche e filologiche)», 105 (1971), 61-107.

²⁸ *L'asino cillenico*, 918-919: «È pur vero che non ho quella indole, quelle carni mollecine, quella pelle delicata, terza e gentile, le quali integrano li fisionotomisti attissime alla recezion della dottrina; perché la durezza de quelle ripugna a l'agilità de l'intelletto».

²⁹ La problematicità di questa tesi risulta già dalle varie terminologie adoperate in proposito da BRUNO, laddove parla cioè prima di una «Anfitrite» e poi di un «intelletto agente» e una «intelligenza universale».

l'intelligenza universale non riesce ad imprimere in alcuni spiriti una «forza di sentimenti» capace di reggere il confronto con l'ingegno umano. Al contrario delle sue precedenti affermazioni alquanto provocatorie, Onorio intende qui, però, limitare questo confronto ai «più ingegnosi animali». Ma — controbatte Sebasto — se il pappagallo è in grado di parlare, evidentemente non gli mancano gli strumenti addatti: perché allora esso non riesce a capire o intendere le parole che esprime? A ciò Onorio risponde che la facoltà conoscitiva che sta alla base del comportamento metodico degli animali, sebbene in alcuni casi largamente superiore a quello umano, non permette loro una tale comprensione:

«Perché non ha apprensiva, retentiva adeguabile e congenea a quella de l'uomo, ma tal quale conviene alla sua specie; in raggion della quale non ha bisogno ch'altri gl'insegne di volare, cercare il vitto, distinguere il nutrimento dal veleno, generare, nidificare, mutar abitazioni, e riparar alle ingiurie del tempo, e provvedere alle necessitadi della vita non men bene, e talvolta miglior — e più facilmente che l'uomo»³⁰.

È poco importante in quest'ambito che Onorio non avanzi con ciò una confutazione convincente delle obiezioni di Sebasto. Bruno è interessato, a questo punto, alla sua argomentazione volta a sottolineare l'analogia tra l'agire funzionale dell'uomo e dell'animale. Giustamente, però, Sebasto non si dà per vinto e osserva che questo agire dell'animale non si verifica o svolge «per intelletto o per discorso», ma nasce solamente da un istinto naturale. Onorio, rispondendogli, non vuole attribuire un valore assoluto a denominazioni quali *sensu* o *intelletto*, né accettare linee nette di demarcazione fra facoltà conoscitive superiori e inferiori; ma già dalla sua risposta, allorché decide di localizzare l'istinto animale al livello dei sensi interni è evidente che egli intenda rifarsi ad una precisa tradizione gnoseologica:

³⁰ *Cabala*, 888.

«Fatevi dire da cotesti dotti: cotal istinto naturale è senso o intelletto? Se è senso, è interno o esterno? Or non essendo esterno, come è manifesto, dicano secondo qual senso interno hanno le providenze, tecne, arti, precauzioni ed ispezioni circa l'occasioni non solamente presenti, ma ancora future, megliormente che l'uomo»³¹.

L'ammirazione per l'agire sistematico di animali organizzati in società altamente raffinate come le api o le formiche, la si trova già in Aristotele³². Questi, tuttavia, era dell'opinione che agli animali si poteva al massimo attribuire la fantasia³³. È, infatti, con lo sviluppo della filosofia araba che viene progettata una facoltà conoscitiva per l'agire metodico degli animali: la facoltà che nell'arabo si chiama *wham* e che nel medioevo latino era conosciuta come *aestimatio* o *vis aestimativa*³⁴. Con ciò si pensava di colmare una presunta lacuna nel pensiero aristotelico³⁵. Il prossimo passo era di presupporre l'esistenza dell'identica facoltà nell'uomo³⁶. Introdotta da Alfarabi, l'*aestimativa* assume tuttavia soltanto in Avicenna una posizione centrale nello schema dei sensi interni³⁷. Considerata quale

³¹ *Cabala*, 888.

³² Cfr. *De anima*, 428a10 e seg.; su questo si veda: G. WATSON, *ΦΑΝΤΑΣΙΑ in Aristotele*, «*De anima*» 3.3, in «*Classical Quarterly*» 32 (1982), 100-113, in particolare pp. 101-103. Non a caso anche BRUNO nomina questi animali a p. 890: «poiché l'operazioni de altri animali più degne che le vostre (come quelle dell'api e de le formiche) non hanno nome d'intelletto ma d'instinti. O pur dirò che l'istinto di quelle bestiole è più degno che l'intelletto vostro».

³³ Cfr. *De anima*, 433b31-434a10. La trattazione dell'immaginazione in ARISTOTELE è però alquanto confusa; si veda sempre: WATSON, *o.c.*, 101. Sull'immaginazione dell'uomo e quella dell'animale in ARISTOTELE va consultato inoltre: J. L. LABARRIÈRE, *Imagination humaine et imagination animale chez Aristote*, in «*Phronesis*» 29 (1984), 17-49; sull'immaginazione in generale si veda il saggio di M. SCHOFIELD, *Aristotle on Imagination*, in *Aristotle on Mind and the Senses*, ed. G. E. R. LLOYD & G. E. L. OWEN, Cambridge 1978, 99-140.

³⁴ H. A. WOLFSON, *The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophical Texts*, in IDEM, *Studies in the History of Philosophy and Religion*, vol. I, Cambridge-Ma 1973, 250-314, a p. 263 e seg.

³⁵ Si osserva WOLFSON, *o.c.*, 270: «The need of introducing *wham*, or the estimative faculty, as a new faculty arose, it seems to me, out of a desire to supplement a deficiency which seemed to exist in Aristotle's account of the actual motion of pursuit and avoidance which is observed in both man and animals».

³⁶ *Idem*, 272.

³⁷ AVICENNA, *Liber de anima*, I.5, 89; IV.1, 8: «*Aestimatio autem operatur in*

una sottofacoltà della *cogitativa* da Averroè, essa è ripresa da Alberto Magno, con il quale ha inizio la confusione terminologica e sistematica tra *aestimativa* e *cogitativa*, che porta in seguito alla «*cogitativa seu aestimativa*» di Tommaso d'Aquino³⁸.

Che Bruno fosse a conoscenza di questa tradizione risulta dal modo in cui difende l'intelligenza degli animali, e in particolare dalla terminologia che adopera e dagli esempi che sceglie. La *apprensiva* e la *retentiva* del passo sopra citato si riferiscono rispettivamente all'*aestimatio*, che — così osserva Avicenna — è «*apprehendens intentiones non sensatas quae sunt in singulis sensibilibus* — e alla *vis memorialis et reminiscibilis*, che è «*retinens quod apprehendit vis aestimationis de intentionibus non sensatis*»³⁹. È grazie a questa potenza che la pecora si rende conto di dover fuggire appena vede il lupo⁴⁰. Anche se Bruno qui non usa il termine di *aestimatio/-va*, risulta con evidenza che l'*efficacia de sensu interiori*, l'istinto ragionevole, può essere riportato soltanto a questa facoltà e alle considerazioni di Avicenna in proposito⁴¹.

homine iudicia propria, ex quibus est illud cum anima pertinaciter negat esse res quae non imaginantur nec describuntur in ea et omnino non vult credere eas esse. Et haec virtus sine dubio consistit in nobis; quae est domina, iudicans in animali iudicium non definitum sicut iudicium intellectuale, immo iudicium imaginabile coniunctum cum singularitate et forma sensibile, et ex hac emanant quamplures actiones animalium.»; IV.3, 37-39. Sulla dottrina dell'*aestimativa* si vedano: GILSON, *Sources cit.*, 56; A. G. GOICHON, *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*, Paris 1951, 31; *A History of Muslim Philosophy*, ed. M. M. SHARIF, Wiesbaden 1963, vol. 1, 494: «The doctrine of whom is the most original element in Ibn Sina's psychological teaching and comes very close to what some modern psychologists have described as the «nervous response» of the subject to a given object.»; inoltre: VERBEKE, *Introduction a AVICENNA, Liber de anima*, IV-V, 27 e 48.

³⁸ WOLFSON, *o.c.*, 288, 297-301. Si vedano TOMMASO, *Summa theologiae*, I, q. 78, a. 4 e AVERROÈ, *In De anima*, 530.

³⁹ AVICENNA, *Liber de anima*, I.5, 89.

⁴⁰ *Liber de anima*, I.5, 89 e IV.3, 38. Cfr. *Sigillus*, 167-168 per la formulazione bruniana della reazione emotiva e istintiva dell'animale al suo ambiente per la quale si serve del classico esempio della pecora e il lupo. Che BRUNO conoscesse il pensiero di AVICENNA risulta anche dalla teoria della localizzazione delle facoltà conoscitive nelle varie parti del cervello, da AVICENNA sviluppata nel *Liber de anima*, I.5, 83-90 e da Bruno presentata in *Summa terminorum*, 124 quale teoria del *vulgus philosophans*.

⁴¹ *Cabala*, 889. BRUNO si rifà quasi letteralmente ad AVICENNA nel *Summa terminorum*, 31-32: «*tertia cogitativa, quae de specie sensibili apprehendit aliquid insensibile, ut viso serpente homo apprehendit inimicitiam, formidinem mortis, et ovis viso*

La determinazione della natura di questa potenza, universale o particolare, offre a Bruno l'occasione di esprimersi nello stesso tempo sulla posizione di un *intellectus agens* universale e su quella degli intelletti umani particolari. Con ciò, ancora una volta l'argomento della discussione prende un'altra angolazione e viene complicata ulteriormente la prospettiva originaria dell'unità del mondo spirituale. Se l'istinto è causa prossima delle azioni individuali, esso non può essere universale:

«Questa, se è principio naturale e prossimo applicabile all'operazione prossima ed individuale, non può essere universale ed estrinseco, ma particolare ed intrinseco, e per conseguenza potenza dell'anima e presidente nella poppa di quella»⁴².

Bruno riprende qui un concetto centrale della *Metaphysica* di Aristotele, secondo il quale un effetto particolare può essere prodotto solamente da una causa particolare⁴³. Un'esposizione più elaborata sull'intelletto segue ad una domanda di Sebasto.

«Sebasto. Non volete dunque che sia l'intelligenza universale che muove?

Onorio. Dico che la intelligenza efficiente universale è una de tutti; e quella muove e fa intendere; ma, oltre, in tutti è l'intelligenza particolare, in cui son mossi, illuminati ed intendono; e questa è moltiplicata secondo il numero de gli individui. Come la potenza visiva è moltiplicata secondo il numero de gli occhi, mossa ed illuminata generalmente da un fuoco, da un lume, da un sole: cossì la potenza intellettuale è moltiplicata secondo il numero de soggetti partecipi d'anima, alli quali tutti sopra splende un sole intellettuale»⁴⁴.

lupo formidinem mortis et inimicitiam apprehendit naturaliter, quae potentia in brutis dicitur aestimativa. Sequitur memoria, quae est potentia retentiva seu conservativa earum specierum, quas sensus interiores vel exteriores apprehendunt». È da notare in questo passo il fatto che secondo BRUNO alla *cogitativa* umana corrisponde una *aestimativa* animale; questa idea tuttavia non risale a AVICENNA o AVERROÈ, ma a ALBERTO MAGNO, cfr. WOLFSON, *o.c.*, 299-300.

⁴² *Cabala*, 888. L'immagine dell'anima o una sua facoltà situata ad un determinato punto della 'nave' si trova anche in: *Sigillus sigillorum*, 170 e 194; *De gli eroici*, 963 e 1145; *Lampas*, 242.

⁴³ *Metaphysica*, 1071a 20-22.

⁴⁴ *Cabala*, 889; si veda anche *Spaccio*, 552, per il paragone con il sole. Nel *Sigil-*

In questo passo convergono sia la linea greca che quella araba della speculazione sull'intelletto. L'intelligenza universale che muove sembra rifarsi inizialmente al motore immobile della *Metaphysica* XII, ma dalla risposta di Onorio risulta che il suo compito va inteso come più ampio: essa è unico principio sia del movimento che della conoscenza di tutto. In seguito a ciò, però, Bruno afferma esplicitamente che l'esistenza di un unico principio conoscitivo attivo non esclude quella di intelletti particolari illuminati, moltiplicati per il numero degli individui.

Nella *Cabala* Bruno accennava ad un intelletto agente proveniente *ab extrinseco*⁴⁵, dalla qual cosa si deduce che egli intende collocarsi all'interno di quel filone della tradizione peripatetica che teorizzava l'intelletto agente quale entità separata dall'anima umana, senza tuttavia privare quest'ultima anche di un intelletto possibile. Non si ha qui lo spazio sufficiente per poter approfondire i motivi che spingevano i vari interpreti, da Alessandro di Afrodisia in poi, ad assumere una tale posizione⁴⁶.

lus, 171 Bruno accenna ad un *intellectus agens domesticus*. Senza specificare la natura e la funzione BRUNO parla dell'intelletto agente in: *De compendiosa architectura*, 6-7; *De l'infinito*, 498; *Spaccio*, 650. In un'opera più tarda, poi, l'anima umana sarà paragonata a un girasole; cfr. *Lampas*, 96-97: «unde sicut heliotropium aeternam habet ad solem conversionem, ita anima humana perpetuo in circulum circa lumen intellectus agentis versatur, laborat et nunquam quiescens delectatur». Cfr. *idem*, 84.

⁴⁵ *Cabala*, 874; cfr. *De gli eroici*, 1100. Il concetto di intelletto che si introduce dall'esterno risale al concetto del νοῦς θύραθεν di ARISTOTELE, *De generationum animalium*, 736b28. Esso è chiamato νοῦς ἕξωθεν da TEOFRASTO in *Fragmentum* 1^a (= TEMISTIO, *In Aristotelis De animo paraphrasis*, ed. R. HEINZE, Berolini 1890, 107), in BARBOTIN, *o.c.*, 248-249. L'intelletto in TEOFRASTO è in fin dei conti trascendente per quanto riguarda la sua natura, ma di fatto esso è immanente; su questo si veda: BARBOTIN, *o.c.*, 189 e 208. P. MORAUX, in *Le «De anima» dans la tradition grecque. Quelques aspects de l'interprétation du traité, de Théophraste à Thémistius*, in *Aristotle on Mind and the Senses*, cit., 281-324 a pp. 294-295, nota che νοῦς θύραθεν e νοῦς τῷ πάντα ποιεῖν furono identificati da ARISTOTELE DI MILITENE, uno dei maestri di ALESSANDRO DI AFRODISIA. Questa identificazione spianava di fatto la strada alla teoria dell'intelletto unico e separato di ALESSANDRO; cfr. *infra*.

⁴⁶ Si veda tra altro: PH. MERLAN, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness: Problems of the Soul in the Neoplatonist and Neoplatonic Tradition*, The Hague 1969², 49 e seg. Va da sé che non si possa qui entrare nel merito dell'interpretazione di *De anima* III. 4-5. È da notare però che negli studi recenti sulla controversa questione la maggior parte degli studiosi si esprime per la trascendenza dell'intelletto. Cfr. per esempio CH. LEFÈVRE, *Sur l'évolution d'Aristote en psychologie*, Louvain 1972, 277 e seg. Una presentazione chiara e pressoché esaustiva delle varie interpretazioni moderne offre V. KAL, *On Intuition and Discursive Reasoning in Aristotle*,

Possiamo stabilire per ora che la posizione di Bruno si avvicina, in linee generali e con le dovute differenze, a quella di Alessandro⁴⁷, Alfarabi⁴⁸ e Avicenna⁴⁹. Una sola citazione però, non è sufficiente per poter formulare una conclusione equilibrata. Questa pertanto sarà avanzabile soltanto dopo aver analizzato alcuni passi cruciali del *De gli eroici furori* dove Bruno si riferisce esplicitamente a Averroè pur senza approvarne la tesi dell'intelletto possibile unico per tutti gli uomini. Anche l'affermazione che *l'intelligenza efficiente universale muove e fa intendere* richiede un'ulteriore riflessione in un quadro più ampio di riferimenti⁵⁰. Quel che rimane del discorso di Onorio riserva tuttavia ancora altre sorprese; immediatamente in seguito al passo sopra citato egli osserva:

Leiden 1988, nelle sue note; egli dà anche un sommario delle interpretazioni antiche e medievali a p. 93-111.

⁴⁷ Per l'intelletto agente quale intelligibile supremo e unica causa sufficiente di ogni intellesione inferiore, si veda *De anima*, XVIv. Sull'intelletto agente in Alessandro si vedano: P. MORAUX, *Alexandre d'Aphrodise. Exégète de la Noétique d'Aristote*, Liège-Paris 1942, 72, 87-108; idem, *Le «De anima» dans la tradition grecque*, 295 e seg.; A. H. ARMSTRONG, *The Background of the Doctrine that the Intelligibles are not Outside the Intellect*, in *Les sources de Plotin*, Genève 1960, 391-425, a p. 411; inoltre: G. MOVIA, *Alessandro di Afrodizia tra naturalismo e misticismo*, Padova 1970, 33 e seg. Mancano, però, all'attuale stato della ricerca, elementi capaci di provare una conoscenza diretta di TEMISTIO da parte di BRUNO. Anche del commento raffinato e estremamente tecnico di SIMPLICIO non troviamo tracce in questo passo.

⁴⁸ ALFARABI sviluppa una gerarchia di intelletti che partendo dall'intelletto materiale porta ad un unico intelletto agente, il quale a sua volta è considerato l'ultimo di una serie di intelletti celesti. Cfr. *De intellectu*, 121, r. 224-232: «Cum autem erexeris te a materia prima, gradatim pervenies ad naturam que est corporales forme in materiis hylearibus, a quibus iterum ascendendo pervenies ad illam essenciam et deinde ascendendo superius pervenies ad intellectum adeptum, et tunc pervenies ad id quod est simile stellis secundum comparacionem tue ereccionis a materiis hylearibus, a quo iterum cum erexeris te, pervenies ad primum ordinem eorum que sunt separata. Ex quorum ordinibus primus est ordo intelligencie agentis». Si veda anche: GILSON, *Sources*, 27 e seg. e 36; R. HAMUI, *La filosofia di Alfarabi*, in «Rivista di filosofia neoscolastica» 20 (1928), 54-88, a p. 73 e seg.

⁴⁹ AVICENNA, *Liber de anima*, V.5, 127: «Virtus enim rationalis cum consideret singula quae sunt in imaginatione et illuminatur luce intelligentiae agentis in nos quam praediximus, fiunt nuda a materia et ab eius appendiciis et imprimuntur in anima rationali, non quasi intentio pendens ex multis (cum ipsa in se sit nuda considerata per se), faciat similem sibi, sed quia ex consideratione eorum aptatur anima ut emanet in eam ab intelligentia agente abstractio».

⁵⁰ Di questo parleremo in § 3.

«Cossì dunque sopra tutti gli animali è un senso agente, cioè quello che fa sentir tutti, e per cui tutti son sensitivi in atto; ed uno intelletto agente, cioè quello che fa intender tutti, e per cui tutti sono intellettivi in atto; ed appresso son tanti sensi e tanti particolari intelletti passivi o possibili, quanti son soggetti: e sono secondo tanti specifici e numerali gradi di complessioni, quante sono le specifiche e numerali figure e complessioni di corpo»⁵¹.

Due cose qui saltano all'occhio: l'approvazione esplicita di un *sensus agens* e l'effettiva identificazione di intelletto *passivo* e *possibile*. La conoscenza sensibile come caratterizzata già in sé da una natura attiva e non soltanto recettiva-passiva è un pensiero ricorrente e generalmente accettato da vari autori neoplatonici⁵², ma la concettualizzazione di un *sensus agens* risale esclusivamente a un filone specifico della tradizione aristotelica medievale, di cui Bruno evidentemente era a conoscenza⁵³.

⁵¹ *Cabala*, 889.

⁵² Per esempio: SIMPLICIO, *In De anima*, 50ra e 51vb: la passività dei sensi riguarda soltanto l'organo sensitivo. Delle fonti dirette di BRUNO va nominato FICINO che fa dipendere tutta la conoscenza, anche quella sensibile, dall'intelletto. Perciò la conoscenza sensibile è per se già un'attività; cfr. *In Enneades*, in *Opera omnia*, Basileae 1576, 1752. La sensibilità, infatti, produce le *species sensibiles* da se stessa, cfr. *In Prisciani (...) Theophrastum*, *Opera*, 1801-1803.

⁵³ La questione risale all'interpretazione di GIOVANNI DI JANDUN di un passo di AVERROÈ, *In De anima*, 221: «Et potest aliquis dicere quod sensibilia non movent sensus illo modo quo existunt extra animam; movent enim sensus secundum quod sunt intentiones, cum in materia non sint intentiones in actu, sed in potentia. Et non potest aliquis dicere quod ista diversitas accidit per diversitatem subiecti, ita quod fiant intentiones propter materiam spiritualem que est sensu, non propter motorem extrinsecum. Melius est enim existimare quod causa in diversitate materie est diversitas formarum, non quod diversitas materie sit causa in diversitate formarum. Et cum ita sit, necesse est ponere motorem extrinsecum in sensibus alium a sensibilibus, sicut fuit necesse in intellectu. Visum est igitur quod, si concesserimus quod diversitas formarum est causa diversitatis materie, quod necesse erit motorem extrinsecum esse. Sed Aristoteles tacuit hoc in sensu, quia latet, et apparet in intellectu. Et tu debes hoc considerare, quoniam indiget perscrutatione». Giovanni di Jandun ritiene che il parallelismo tra senso e intelletto richieda comunque l'esistenza di un *sensus agens*; cfr. *Super libros Aristotelis de Anima*, Venetiis 1587, II, q. 16, 129 e seg. Su questa materia si veda: A. PACCHI, *Note sul commento al «De anima» di Giovanni di Jandun*, I: *La teoria del senso agente*, in «Rivista critica di storia della filosofia» 13 (1958), 372-383. Cfr. inoltre: A. PATTIN, *Pour l'histoire du sens agent au Moyen Age*, in «Bulletin de philosophie médiévale» 16-17 (1974-1975), 100-113; E. P. MAHONEY, *Agostino Ni-fo's «De sensu agente»*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie» 53 (1971), 119-142.

Bruno probabilmente aderisce a questa teoria alquanto particolare poiché in questo dialogo intende difendere l'unità del mondo spirituale e crede perciò di poter trovare un valido sostegno nella tesi di uno stretto parallelismo tra senso e intelletto che sta, infatti, alla base della dottrina del *sensus agens*.

Altrettanto inconsueto sembra, a prima vista, il modo disinvolto con cui Bruno identifica *passivo* e *possibile*, proprio perché questi termini nella tradizione noetica a lui precedente furono sempre attentamente distinti⁵⁴. Per questa identificazione possiamo però proporre varie spiegazioni. L'accurata distinzione nella tradizione precedente a Bruno era considerata indispensabile per poter garantire, oltre all'universalità dell'intendere, l'immortalità dell'intelletto possibile, indifferentemente se fosse separato o meno. Perciò il *νοῦς παθητός* o *παθητικός* nel *De anima* fu identificato con la *phantasia* o *imaginatio*. In Bruno però per vari motivi queste ragioni vengono meno.

Sin dal *Sigillus sigillorum* diventa chiaro che egli respinge una distinzione reale tra le varie facoltà conoscitive⁵⁵, sebbene non sia intenzionato a rimuovere qualsiasi gerarchia tra esse⁵⁶. Va poi notato che Bruno, visto come difende la tesi della metempsicosi, non si preoccupa troppo dell'immortalità individuale dell'anima⁵⁷; il suo pensiero anche in questo è espressamente a-teologico. Il suo interesse principale, invece, rimane l'elaborazione di una dottrina dell'unità qualitativa del mondo spirituale, che indica con il simbolo dell'Amfitrite, altrove adoperato come immagine dell'unità della realtà nel suo complesso⁵⁸. Le

⁵⁴ Si veda ARISTOTELE, *De anima*, 430a24 sul *νοῦς παθητός*. TEMISTIO, in *Paraphrasis in De anima*, 229 e seg. identifica l'intelletto passivo con l'immaginazione; così anche SIMPLICIO, *In de anima*, 4va; FILOPONO, *In De anima*, 61 e AVERROÈ, *In De anima*, 89, 409 e 449. BRUNO, comunque, si riferisce all'intelletto possibile, come anche in *De gli eroici*, 1043, dove parla dell'intelletto «possibile o passibile»; perciò è a torto che il curatore nella nota 2 a p. 1043 parla di *παθητικός νοῦς*. Così non è nemmeno esatto usare il termine di *νοῦς ποιητικός* riferendosi a ARISTOTELE in *De l'infinito*, 498, nota; questo termine è stato coniato soltanto da ALESSANDRO.

⁵⁵ *Sigillus*, 172-180.

⁵⁶ Ciò renderebbe impossibile l'ascesa dell'anima.

⁵⁷ Bruno crede perfino di potersi appellare alla Bibbia per questa tesi; cfr. *Cabala*, 891.

⁵⁸ Cfr. in particolare *De gli eroici*, 943 e 1125.

anime risalgono ad un'unica fonte e tendono a ritornarvi. È infatti all'interno di questo quadro così schiettamente neoplatonico che va compreso l'uso di termini chiave della noetica peripatetica⁵⁹; Bruno cioè non intende rinunciare ad un'anima o intelletto individuale, benché questi siano inseriti all'interno di una *spiritual sustanza*, ossia per quanto siano *partecipi d'anima*. Il quadro neoplatonico a sua volta viene modificato notevolmente dal rapporto che Bruno instaura tra anima e corpo attribuendo un ruolo cruciale alle *complexioni del corpo* nella specificazione/individuazione delle entità spirituali: si apre così una breccia nella linea di demarcazione tracciata fra uomo e animale dai suoi precursori. In questa maniera, dunque, gli intelletti individuali moltiplicati prendono forma a seconda dei *receptacula*⁶⁰ ed essi giungono alla conoscenza adeguata voltandosi verso il sole dell'intelletto agente illuminatore.

Non va attribuito, tuttavia, troppo valore alle denominazioni e definizioni tradizionali, così come Bruno stesso osserva appellandosi perfino ad Averroè⁶¹. Infatti, dalle varie indicazioni del fondamento della *spiritual sustanza*, dal mitologico *Anfitrite* all'*intelligenza universale* o *intelletto agente* risulta chiaramente che Bruno non intende aderire esclusivamente ad una sola dottrina tradizionale. Parlare allora di un sincretismo averroista-neoplatonico⁶² non ha molto senso se non ci si impegna a sbrógliare i vari filoni che si congiungono nel pensiero bruniano, al fine di poter vagliare il valore sistematico dei vari elementi concettuali che compongono il suo discorso filosofico determinandone in modi diversi la prospettiva.

⁵⁹ Non dobbiamo dimenticare il giudizio spietato sulla psicologia aristotelica a p. 893 e 895.

⁶⁰ Si veda anche *Sigillus*, 175-176. Per una teoria della materia quale *subiectum* si veda *De la causa*, dialogo IV.

⁶¹ *Cabala*, 889-890. Perciò Onorio insiste fino alla fine di questa discussione con Sebasto che l'istinto, se così lo si voglia chiamare, è sovente da considerare di gran lunga superiore all'intelletto umano.

⁶² CORSANO, *o.c.*, 208-209; cfr. nota 25 e anche nota 105.

2. *Intellectus agens* e *beatitudo* nel *De gli eroici furori*

Con *De gli eroici furori* Bruno intende formulare il suo pensiero intorno ai limiti della conoscenza umana. In quest'ambito si riferisce diverse volte alla noetica peripatetica e in particolare alla dottrina della beatitudine intellettuale come fu sviluppata dai filosofi arabi partendo da alcuni brani aristotelici e dalle idee di Alessandro di Afrodisia sulla nostra conoscenza degli intelligibili separati. Analizziamo ora prima di tutto l'interpretazione bruniana della noetica peripatetica, ricongiungendoci alle sue osservazioni nella *Cabala*⁶³.

«La differenza ch'è tra l'intelletto inferiore, che chiamano intelletto di potenza o possibile o passibile, il qual è incerto, multivario e multiforme; e l'intelletto superiore, forse quale è quel che da peripatetici è detto infima de l'intelligenze, e che immediatamente influisce sopra tutti gl'individui dell'umana specie, e dicesi intelletto agente ed attuante. Questo intelletto unico specifico umano che ha influenza in tutti li individui, è come la luna la quale non prende altra specie che quella unica, la qual sempre si rinnova per la conversion che fa al sole, che è la prima universale intelligenza: ma l'intelletto umano individuale e numeroso viene, come gli occhi, a voltarsi ad innumerabili e diversissimi oggetti; onde, secondo infiniti gradi, che son secondo tutte le forme naturali, viene informato»⁶⁴.

Qui, come nella *Cabala*, Bruno non ritiene necessario distinguere tra intelletto possibile e intelletto passivo; l'unica distinzione che gli interessa è, così sembra, quella tra un intelletto inferiore moltiplicato e uno superiore e unico. Questo intelletto superiore è forse — come sottolinea — quello che i peripatetici erano soliti definire *infima intelligentiarum*⁶⁵. Che il

⁶³ Alcuni passi sono stati discussi nel mio *Il problema della conoscenza in Giordano Bruno*, cap. IV; intendo qui approfondire quelle analisi.

⁶⁴ *De gli eroici*, 1043-1044.

⁶⁵ Per i dubbi di BRUNO sulla teoria delle sfere celesti, si veda *De gli eroici*, 943, dove parla della «volgar immaginazione delle nove sfere»; si veda anche l'attacco in *Cena de le ceneri*. Il collegamento dell'*intellectus agens* alla sfera sublunare risale alla dottrina di ALFARABI sulle dieci intelligenze, in cui si verifica praticamente una

rapporto tra intelletto agente e possibile non sia così semplice e chiaro, come sembrerebbe a prima vista, risulta dalle varie denominazioni che Bruno usa per queste entità. Inizialmente parla di un intelletto possibile e inferiore, distinto da un intelletto superiore che con qualche riserva viene indicato quale ultima delle intelligenze. Di seguito introduce un «intelletto unico specifico umano», il quale viene paragonato con la luna, cioè lo assimila all'intelletto agente degli arabi. Questo intelletto gode dell'illuminazione del sole, che rappresenta la prima intelligenza, vale a dire un'entità spirituale ad esso superiore che va distinta dal sopra nominato intelletto agente.

Altrove in questo scritto, invece, Bruno tranquillamente parla, come già in *Cabala*⁶⁶, del 'sole' dell'intelletto agente⁶⁷.

Una situazione simile e altrettanto complicata viene presentata dopo alcune pagine:

«Mi par che voglia dire che la sua intelligenza particolare alla intelligenza universale è sempre tale; cioè da quella viene eternamente illuminata in tutto l'emisfero: benché alle potenze inferiori e secondo gl'influssi de gli atti suoi or viene oscura, or più e meno lucida. O forse vuol significare che l'intelletto suo speculativo (il quale è sempre in atto invariabilmente) è sempre volto ed affetto verso l'intelligenza umana significata per la luna. Perché come questa è detta infima de tutti gli astri ed è più vicina a noi, cossì l'intelli-

fusione assai particolare tra psicologia e cosmologia. Cfr. ALFARABI, *De intellectu*, 125, r. 355 e seg.; su questa teoria possono essere consultati GILSON, *Sources*, 33 e seg.; J. FINNEGAN, *Al-Farabi et le ΠΕΡΙ ΝΟΥ d'Alexandre d'Aphrodise*, in *Mélanges Louis Massignon*, vol. I, Paris 1957, 133-152, a p. 139 e 141; *History of Muslim Philosophy*, vol. I, 457-459 e 462. Questa dottrina viene ripresa da AVICENNA, come noto; si veda inoltre ALGAZALI, *Metaphysica*, ed. J. T. MUCKLE, Toronto 1933, 184. AVERROÈ parla nel suo *In De anima*, 442, r. 63-64 dell'*intellectus materialis* quale *ultimus intellectus abstractorum*. Nell'*Epitome in librum Metaphysicae Aristotelis*, in *Opera Aristotelis*, vol. VII, 388vb, determina la sfera sublunare come quella dell'*intellectus agens*; a f. 393ra della stessa opera definisce poi l'intelletto agente: «Intellectus autem agens ordinatur ex ultimo horum in ordine: & ponamus ipsum esse motorem orbis Lunae». Si veda anche la stessa opera per la produzione gerarchica delle varie intelligenze.

⁶⁶ *Cabala*, 889.

⁶⁷ *De gli eroici*, 1160; si veda a questo proposito anche *Lampas*, 49: esiste un *intellectus agens* per tutte le *intelligentiae*.

genza illuminatrice de tutti noi (in questo stato) è l'ultima in ordine de l'altre intelligenze, come nota Averroè ed altri più sottili peripatetici»⁶⁸.

La confusione che queste osservazioni creano è dovuta da un lato al vocabolario bruniano, in evoluzione continua e ricchissimo di sfumature di ogni genere, dall'altro però in questo preciso caso è possibile individuare la fonte di questo intreccio terminologico e sistematico: Averroè. Questi riprendeva, è vero, la dottrina delle dieci intelligenze di Alfarabi, ma definiva nello stesso tempo l'*intellectus materialis* come l'ultimo degli intelletti astratti⁶⁹. Bruno, invece, approva la tesi di un intelletto agente unico e separato, ma respinge l'intelletto possibile unico. L'intelletto possibile nel suo pensiero, è individuale e moltiplicato, e sebbene dipendente da un'illuminazione superiore, esso è perfettamente in grado, procedendo discorsivamente, di conoscere anche le forme naturali⁷⁰. Non aderisce alla dottrina di un rifornimento unilaterale di conoscenza dall'intelletto agente, come teorizzato da Avicenna, né vuole accettare la costruzione della conoscenza 'dal basso', cioè in base ai *phantasmata*, come formulata invece da Averroè⁷¹. Bruno dunque parte dal presupposto di una serie di intelligenze superiori, di cui intanto qui non gli interessa stabilire il numero o il preciso rapporto con i corpi celesti. L'intelligenza che si trova immediatamente al di sopra dell'anima umana è considerata l'intelletto agente, così come nei commentatori arabi ad ecce-

⁶⁸ *De gli eroici*, 1048.

⁶⁹ Cfr. nota 90.

⁷⁰ BRUNO non nega l'illuminazione; cfr. per esempio p. 1064 e 1100 e *Lampas*, 96-97. Le sue parole a p. 1044 fanno pensare in qualche modo a FILOPONO, *In De anima*, 19: «...noster autem quando etiam actu fit et unum unumquodque intelligit et transit ab altero ad alterum, sub uno plura intelligere non potens. Propter quod ille non fit, sed est actu, magis autem sine potentia actus est, stantem habens cognitionem et semper eodem modo. Noster autem fit actu et non simul totus sed per singula intelligibilia et intelligens et exserens».

⁷¹ Per AVICENNA si veda *Liber de anima*, V.5. BRUNO comunque accetta la teoria delle *species* o *intentiones intellectae* che mediano la nostra conoscenza; una teoria ripresa probabilmente da TOMMASO, ma che si trova comunque già in AVERROÈ, cfr. *In De anima*, 405-406.

zione di Averroè. Questo intelletto, tuttavia, viene illuminato a sua volta da una gerarchia di altri intelletti superiori che giunge infine all'intelligenza prima, che Bruno qui, in modo alquanto confuso, visto l'uso diverso di questo simbolismo in altre parti, paragona con il sole.

Prendendo in esame la preistoria dei concetti adoperati da Bruno si può spiegare un altro problema sopra indicato, cioè il fatto che egli parla non solo di un «intelletto unico specifico umano» che va distinto da un «intelletto umano individuale e numeroso»⁷², ma anche, inoltre, di una «intelligenza umana significata per la luna»⁷³. Bruno in questi passi si riallaccia ad una tradizione nella quale, in alcuni casi, sia l'intelletto agente che quello possibile furono considerati unici e separati, mentre in altri lo fu soltanto il primo: ma ciò non impediva agli esponenti di questa tradizione di parlare di un *intellectus noster*⁷⁴ o *intellectus humanus*⁷⁵. E sono proprio le ambiguità delle fonti a cui fa riferimento che in Bruno si riproducono con la stessa ambivalenza. Per questo motivo non è sempre possibile stabilire con precisione quale entità vorrebbe indicare quando parla di un «intelletto nostro» o «umano». In molti casi con questi termini si riferisce all'intelletto individuale senza sentire minimamente il bisogno di operare qualche distinzione tra *agens* e *possibilis*⁷⁶, termini questi che del resto sono manifestamente estranei alla matrice neoplatonica della sua gnoseologia. Ogni qualvolta però adoperi questa distinzione nella sua noetica, nasce una certa confusione proprio perché crede di poter nello

⁷² *De gli eroici*, 1043-1044.

⁷³ *De gli eroici*, 1048; per l'intelletto umano paragonato alla *luna* si veda anche *Lampas*, 51.

⁷⁴ Cfr. ALESSANDRO, *De intellectu*, 81: «Cum igitur ipsa egerit per virtutem que est in nobis, tunc dicetur quod ipse est intellectus nobis, et tunc nos intelligimus, quemadmodum si tu estimares aliquem magistrum qui aliquando agit sine instrumento artificii, et aliquando agit cum instrumento; tunc fi accio per artificium in yle». Si vedano GILSON, *Sources*, 19 e B. NARDI, *L'alessandrismo nel Rinascimento italiano*, Roma 1950, 25.

⁷⁵ AVERROÈ, *Epitome in librum Metaphysicæ*, 390rb-391va.

⁷⁶ Cfr. *Spaccio*, 733 e 804; *Cabala*, 857 e 875; *De gli eroici*, 996, 998, 1062 e 1063.

stesso tempo indicare l'intelletto agente quale umano⁷⁷.

Le varie finzze terminologiche della noetica peripatetica creano dunque come una patina opaca sul pensiero bruniano intorno all'intelletto umano. Come anche le sue precedenti allusioni al dibattito psicologico contemporaneo⁷⁸, questi problemi vanno studiati e compresi alla luce della complessità del suo discorso.

Bruno non vorrebbe staccare l'intelletto dall'anima⁷⁹, ma nella determinazione del rapporto dell'anima intellettuale con il corpo da un lato, e con il regno delle intelligenze e delle altre entità spirituali superiori dall'altro, è praticamente costretto a far proprie delle posizioni fortemente contrastanti. Progettando le sue varie prospettive teoretiche, egli attinge con abbondanza alla tradizione filosofica. In *De la causa*, per esempio, si rifà alla dottrina platonica dell'anima del mondo sfruttandola quale elemento concettuale nella costruzione dell'unità della realtà naturale. In *Cabala* e *De gli eroici* maneggia concetti provenienti dalla noetica aristotelica, ma con degli scopi ben diversi: nel primo scritto questa tradizione viene integrata nello sviluppo di una teoria dell'unità qualitativa della *spiritual sostanza*, che si differenzia a secondo delle 'complexioni del corpo'; in *De gli eroici* invece Bruno deve necessariamente prendere le distanze dal concetto di materia elaborato in precedenza e si riallaccia ai commentatori arabi all'interno del quadro dichiaratamente neoplatonico dell'ascesa dell'anima. Sono quindi le diverse prospettive teoretiche che portano Bruno a rifarsi ad una o più tradizioni, ma sempre con intenti del tutto differenti tra loro⁸⁰.

⁷⁷ Anche l'*intelletto in atto* di cui parla BRUNO a p. 1049 indica di fatto l'intelletto agente separato, benché sembri il contrario.

⁷⁸ Penso qui alle qualificazioni *non insita/adsistens* per l'anima intellettuale in *De umbris*, 42 e il motivo del *Nauta in nave* in *De la causa*, 71.

⁷⁹ Si veda per esempio anche *Summa terminorum*, 123: «Intellectus et intellectivae potentiae sunt fundatae in anima, ita ut non certae corporis parti destinentur, sed sicut anima est in toto tota ita et huiusmodi potentiae sunt cum animae essentia concurrentes, ut neque sencundum operationem dividantur ab ea».

⁸⁰ Ciò non è stato colto adeguatamente da PAPI, *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, 164 (a proposito di *De gli eroici*, 1043-1044): «Bruno (...)

L'utilizzazione dei commenti arabi in *De gli eroici* non si limita alle considerazioni di Bruno finora analizzate concernenti l'intelletto umano e quello separato.

«*Cicada*. Mi par che gli peripatetici (come esplicò Averroè) vogliano intendere questo, quando dicono la somma felicità de l'uomo consistere nella perfezione per le scienze speculative.

Transillo. È vero, e dicono molto bene; perché noi in questo stato nel qual ne ritroviamo, non possiamo desiderar né ottener maggior perfezione che quella in cui siamo quando il nostro intelletto mediante qualche nobile specie intelligibile s'unisce o alle sostanze separate, come dicono costoro, o a la divina mente, come è modo de dir de platonici». ⁸¹

Anche questa osservazione va letta, come nei casi precedenti, a partire dalla prospettiva generale del *De gli eroici furori*. Bruno intende dimostrare che l'anima umana può essere in grado di giungere ai limiti delle sue capacità solamente attraverso una collaborazione stretta fra intelletto e volontà. All'interno della dinamica dell'ascesa dell'anima Bruno trova una sistemazione per il concetto di beatitudine intellettuale degli arabi che risale ad alcune idee e concetti di Aristotele e ai suoi commentatori greci ⁸².

assimila il concetto di intelletto agente alla sua concezione dell'Anima universale in quanto ontologicamente separata come causa dei composti in cui entra a far parte, mentre l'intelletto possibile non solo è immanentizzato nella vita corporea degli uomini, ma esso è stesso agente, dato che la presenza in lui dell'Anima lo fa diventare attualità conoscitiva». Cfr. anche la sua conclusione dopo aver brevemente accennato a *Lampas*, 48-49, a p. 165: «Il tessuto teorico averroista è completamente trasportato nel neoplatonismo animistico di Bruno». Anche Tocco, *Le fonti recenti*, 528 parlava già dell'assimilazione tra l'intelletto di Averroè e l'anima del mondo. Se vogliamo parlare di assimilazione o sincretismo andrebbe preso in considerazione l'Intelletto plotiniano e non la terza ipostasi. Va poi sottolineato che l'anima del mondo svolge delle attività del tutto diverse dagli intelletti superiori tra cui l'intelletto agente. Ritourneremo su questa problematica nel § 3.

⁸¹ *De gli eroici*, 998; cfr.; *Libri Aristotelis Physicorum explanati*, 261 e *Lampas*, 150.

⁸² ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, 1177a-1178b; ALESSANDRO, *De anima*, XVIr: la conoscenza delle forme separate rende gli uomini divini. Se veda ALFARABI, *De intellectu*, 123: avvicinarsi all'intelletto agente è il *finis ultimus* dell'uomo; su ciò si veda P. CARAMELLO, *De Anima islamica harmoniam spiritualem quaerenti*, in TOMMASO, *In librum De causis expositio*, Torino 1972², XXVII-XXXVI, a p. XXXIV. Cfr.

Dell'*intellectus adeptus* o *speculativus*⁸³, considerato quale risultato di questa beatitudine, in Bruno non troviamo che qualche traccia terminologica. Di solito però si tratta di cenni isolati

AVICENNA, *Liber de anima*, V.6, 150: «Cum autem anima liberabitur a corpore et ab accidentibus corporis, tunc poterit coniungi intelligentiae agentis, et tunc inveniet in ea pulchritudinem intelligibilem et delectationem perennem, sicut dicemus suo loco». Inoltre, ALGAZALI, *Metaphysica*, 185: «Cum anima fortunata fuerit propter appetitum recipiendi infusionem ab intelligentia agente, et confidenter letatur propter coherenciam sui cum illa insolubilem, supersedet a negotio regendi corpus et ab his que conveniunt sensibus, non tamen cessat corpus retrahere eam et impedire, et prohibere a perfeccione coherendi cum ea». AVERROÈ, *In XII Metaphysicorum*, 328vb, pone la perfezione dell'uomo nella *scientia*; nell'*In De anima*, 487 e 490, determina lo scopo dell'uomo quale conoscenza delle forme separate. Egli, tuttavia, dedica ben due scritti a quello che chiama una *magna quaestio* (*In De anima*, 487): *Tractatus de animae beatitudine*, in *Opera Aristotelis*, vol. IX, 148v-155v e *Epistola de connexionione intellectus abstracti cum homine*, in *idem*, 156r-159v. AVERROÈ definisce in queste opere la beatitudine quale *coniunctio cum intellectu abstracto*, cfr. *Tractatus*, 148va; o anche come conoscenza delle sostanze separate (*idem*, 150v), che viene effettuata dall'intelletto agente (152v-153v). Così sintetizza: «Et intellectus quidem agens habet de sua virtute, & opere providentiam, quae est in anima rationali, & apprehendere quidem illum est ultimus gradus perfectionis animae nostrae, quia illud est finis, & nostra beatitudo». (*Tractatus*, 153rb) Sulla dottrina della *coniunctio*, si vedano: A. L. IVRY, *Averroes on Intellection and Conjunction*, in «Journal of the American Oriental Society» 86 (1966), 76-85 e HYMAN, *o.c.*, 185. MERLAN, *Monopsychism*, cit., 99, parla del ruolo di Temistio nella riflessione di AVERROÈ in proposito. Cfr. infatti TEMISTIO, *Paraphrasis in De anima*, 226: «Propter quod et deo maxime assimilatur; etenim deus aliquo modo quidem est ipsa entia, aliquo modo autem horum productor». Cfr. AVERROÈ, *In De anima*, 501: «Homo igitur secundum hunc modum, ut dicit Themistius, assimilatur Deo in hoc quod est omnia entia quoquo modo, et sciens ea quoquo modo;»

⁸³ La dottrina dell'*intellectus adeptus* viene sviluppata dagli autori arabi. Il termine risale alla traduzione peculiare del νοῦς θύραθεν in arabo che poi nella traduzione arabo-latina di ALESSANDRO, *De intellectu*, 77 e 80, risulta essere *intellectus adeptus agens* o *intellectus adeptus*. Si veda su questo: GILSON, *Sources*, 14-15 e 19-20; MORAUX, *Alexandre d'Aphrodise*, 100, nota 1; FINNEGAN, *Al-Farabi et le ΠΕΡΙ ΝΟΥ*, 147-148; P. THILLET, *Matérialisme et théorie de l'âme et de l'intellect chez Alexandre d'Aphrodise*, in «Revue philosophique de la France et de l'Étranger» 106 (1981), 5-24, a p. 18. In AL-KINDI l'*intellectus adeptus* significa la conoscenza acquisita dall'intelletto; cfr. *Liber de intellectu*, 5. Secondo ALFARABI l'intelletto diventa *adeptus* conoscendo le forme separate, il che è possibile soltanto dopo aver conosciuto le forme astratte dalla materia; cfr. *De intellectu*, 120-121: «Hoc autem quod in nobis est in effectu intellectum tale est quale dicitur de ipsis formis que non sunt in materia nec fuerunt in ea unquam, sed secundum modum quo de eo quod est de nobis intellectum in effectu dicimus quod est in nobis, oportet ut dicatur de illis que sunt in mundo. Et ille forme non possunt intelligi perfecte nisi postquam acquisita fuerint intellecta omnia intellecta in effectu aut plura ex eis et ut intellectus adeptus aquiratur et tunc fient ille forme intellecte et fient quasi forme intellectui secundum quod est intellectus adeptus»

di cui non è chiara la funzione nel suo stesso contesto⁸⁴ o con un significato ambivalente a causa di riferimenti inconfondibili a dottrine tradizionali⁸⁵.

In *De gli eroici* la ricerca di Bruno riguarda la possibilità e i limiti della *transformatio duplex*, già annunciata in *De umbris*⁸⁶. In una lettura allegorica del mito di Atteone, determina la natura di questa doppia trasformazione. Al culmine della sua caccia questo eroe mitologico, spronato dalla dinamica di volontà e intelletto, viene sbranato dai suoi propri pensieri e si converte nel suo oggetto massimo: l'universo infinito come totalità, vale a dire inteso quale *uno ente*. L'ascesa dell'anima deve la sua dinamica all'amore, ma è l'intelletto che stabilisce quale sia lo scopo dell'anima. È per questo motivo che Bruno, pensando la natura dell'attività intellettuale *in questo stato* — cioè nello stato precedente alla conversione finale effettuata dalla volontà —, intende richiamarsi alla riflessione araba intorno alla funzione delle scienze speculative e la *coniunctio* o *copulatio* della nostra anima con le sostanze separate. È più che probabile che in questi autori sia stato proprio il carattere prettamente intellettualistico del concetto di beatitudine a indurre Bruno ad adoperarli quale contrappeso alla mistica sopra-razionale di un Ficino, autore centrale delle assidue letture bruniane. Grazie al matrimonio tra intelletto e volontà tale beatitudine viene tuttavia inserita in un quadro più dinamico, quantunque il valore della conoscenza intellettuale nell'ascesa dell'anima non sia da meno, per qualità, dell'amore.

tus». In ALGAZALI l'*intellectus acquisitus* significa la conoscenza immediata delle forme *sine inquisitione*; cfr. *Metaphysica*, 175. Si veda anche AVICENNA, *Liber de anima*, I.5, 98 e seg. sull'*intellectus accommodatus*. AVERROÈ parla a varie occasioni dell'*intellectus speculativus* quale risultato dell'attualizzazione dell'*intellectus materialis* da parte dell'intelletto agente; si vedano tra altro: *In De anima*, 404-407, 436, 444-445, 493-500; solo a p. 411 si riferisce, con un *dicitur*, all'opinione secondo la quale lo si dice *intellectus adeptus*; si veda anche *Epitome in librum Metaphysicae*, 394rb. Su questa materia in AVERROÈ: MERLAN, *o.c.*, 85; HYMAN, *o.c.*, 183, 188 e 190.

⁸⁴ Cfr. *Sigillus*, 163 e 180 e *De gli eroici*, 1137.

⁸⁵ Ciò si verifica in *De gli eroici*, 1048, dove BRUNO, indicando l'intelletto umano come intelletto speculativo, sembra riferirsi al pensiero di AVERROÈ in proposito; cfr. *De gli eroici*, 1138 e nota 83.

⁸⁶ *De umbris*, 48-49: «*transformatio sui in rem & transformatio rei in seipsum*».

3. La pluralità degli intelletti superiori

La natura degli intelletti va compresa, in generale, dalla posizione e dalla funzione che Bruno attribuisce loro nella dinamica della realtà, vale a dire all'interno dell'andamento circolare che costruisce tra 'superiore' e 'inferiore':

«Nella natura è una rivoluzione ed un circolo per cui, per l'altrui perfezione e soccorso, le cose superiori s'inclinano all'inferiori, e per propria eccellenza e felicità le cose inferiori s'inalzano alle superiori». ⁸⁷

Questo andamento circolare tra l'alto e il basso presuppone una continuità tra i livelli superiori e quelli inferiori della realtà; un eventuale 'vacuo', infatti, farebbe arenare senz'altro il dinamismo tra essi⁸⁸. Per garantire una circolarità ininterrotta tra Dio, l'anima e la realtà naturale, Bruno introduce una pluralità di intelletti superiori. Due questioni riguardanti queste entità possono essere chiarite alla luce delle fonti greche ed arabe della noetica bruniana, cioè la funzione del concetto di *dator formarum* adoperato a varie riprese da Bruno e il rapporto tra intelletto agente, come elaborato nella *Cabala* e nel *De gli eroici furori*, e gli altri intelletti e/o intelligenze.

In *De la causa* egli sviluppa una teoria dell'*intelletto universale* quale facoltà principale dell'anima del mondo. Questo intelletto produce le cose naturali, è *fabro di mondo*⁸⁹, ossia, anima del mondo e demiurgo nello stesso tempo⁹⁰. Esso introduce le forme nella materia⁹¹, vale a dire forma il tutto «per specie ideali»⁹². Si tratta dunque di un'entità mediatrice tra il regno delle idee o mondo intelligibile e la realtà naturale, sebbene risulti da ciò che segue che quel mondo superiore non possa essere localizzato fuori dall'universo infinito. Questo in-

⁸⁷ *De gli eroici*, 1002.

⁸⁸ *De gli eroici*, 946: «perché il fine ed ultimo della superiore è principio e capo dell'inferiore, perché non sia mezzo e vacuo tra l'una ed altra:».

⁸⁹ *De la causa*, 67; cfr. 70.

⁹⁰ La loro distinzione fu già problematica in PLATONE, *Timaeus*, 28c e seg.

⁹¹ *De la causa*, 67.

⁹² *De la causa*, 84.

telletto *intimo* alle cose è chiamato da Bruno *datore de le forme*⁹³. Con questa espressione esso si congiunge implicitamente al concetto dell'intelletto agente come teorizzato nella filosofia araba, che a sua volta si rifaceva ad alcune idee di Alessandro di Afrodisia.

Nel *De intellectu* Alessandro descrive l'*intellectus agens* quale artigiano che si serve del nostro intelletto materiale come di uno strumento. La sua attività non si limita tuttavia alla produzione diretta di conoscenza, esso governa e dirige anche per mezzo dei corpi celesti le cose e le vicende terrene⁹⁴. Con ciò Alessandro getta infatti le basi della teoria dell'intelletto agente quale ultima delle intelligenze che governa il mondo sublunare, concezione poi che sarebbe stata elaborata con varie sfumature dagli arabi⁹⁵. Il fatto che Temistio parli dell'intelletto agente come *artifex* e Filopono quale *conditor*, indica la continuità di questo pensiero, benché venisse integrato in contesti teoretici notevolmente diversi⁹⁶.

Alfarabi introduce elementi nuovi per il concetto dell'intelletto agente quale *dator formarum* anche se non usa ancora questo preciso termine:

«Cum autem ipsa penetrat intelligendo materiam primam et ceteras materias dat eis formas in effectu que erant in seipsa»⁹⁷.

L'intelletto agente introduce le forme nella materia per offrire in questa maniera all'anima umana l'occasione di poter risalire a questo stesso intelletto⁹⁸. Da molti studiosi l'applicazione

⁹³ *De la causa*, 102; cfr. p. 68: l'anima del mondo come «dispensator de le forme»; si veda anche *Sigillus*, 202: la *prima forma* quale *dator formarum*.

⁹⁴ *De intellectu*, 82. Per l'Intelletto quale *faber*, si veda PLOTINO, *Enneades* I.4.16 e su questo: ARMSTRONG, *The Background of the Doctrine*, 407.

⁹⁵ Cfr. MERLAN, *Monopsychism*, 46-47. MORAUX, *Alexandre d'Aphrodise*, 92 parla a proposito di un «donateur des formes»; cfr. G. MOVIA, *o.c.*, 42. THILLET, *o.c.*, 21, vorrebbe far risalire il *dator formarum* ad AVICENNA, ma cita un testo di AVERROÈ; si veda anche *infra*.

⁹⁶ TEMISTIO, *Paraphrasis in De anima*, 221, e FILOPONO, *In De anima*, 59.

⁹⁷ *De intellectu*, 123, r. 284-285; l'intelletto agente è in questa maniera intermediatore tra Dio e l'uomo; cfr. FINNEGAN, *o.c.* 145 e HAMUI, *o.c.*, 74.

⁹⁸ *De intellectu*, 123, r. 293-306: «Sed hic est questiō scilicet quod si possibile

del termine *dator formarum* per l'intelletto viene attribuita ad Avicenna, anche se nella sua opera in traduzione latina l'uso di questo concetto è marginale⁹⁹. Per quanto già Averroè attribuisse il termine ad Avicenna¹⁰⁰, va specificato che il preciso termine tecnico di *dator formarum* è stato elaborato più esplicitamente da Algazali¹⁰¹.

Questo breve *excursus* ci permette di approfondire ulteriormente lo spessore tradizionale dell'intelletto universale. Rifacendosi alle *specie ideali* esso costruisce un mondo forgiato per essere conosciuto dall'uomo. Quale *dator formarum* l'intelletto universale garantisce la conoscibilità o intelligibilità della realtà naturale e consente all'anima umana di elevarsi verso il *mondo superiore* da cui dipende questo inferiore che, per lo stesso motivo, ad esso rimanda¹⁰². Il peso che Bruno dà all'intelletto universale come *faber mundi* sottolinea il suo ruolo mediatore tra Dio e la realtà naturale alla stregua di un ponte tra cielo e terra. Era infatti proprio questa la funzione che Alfarabi e Alzagali attribuirono all'intelletto agente. Già il fatto che Bruno indichi l'intelletto universale con il termine *dator formarum* significa che non si può escludere che sentisse una certa affinità con il contenuto sistematico di questo concetto. Ciò, ripetiamo,

fuit hanc formam inveniri in non materiis vel quomodo de esse perfectiori venit ad esse inferius. (...) Sed per hoc quod hic dicimus in potencia non oportet intelligi quod intelligencia agens in potencia hanc recipere formam et postmodum fiat in eis sed quia habet potenciam ponendi eas in materiis formas et hoc est potencia ut agiat in aliud a se. Ipsa enim est que ponit eas formas in materiis et deinde studet approximare eas separacioni paulatim quousque acquiratur intellectus».

⁹⁹ Cfr. *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, ed. S. VAN RIET, vol. II (Louvain, 1980), IX.5, 493. Si vedano inoltre: GOICHON, *o.c.*, 41 e 47; *History of Muslim Philosophy*, vol. I, 481; H. D. DAVIDSON, *Alfarabi and Avicenna on Active Intellect*, in «Viator» 3 (1972), 109-178, a p. 156.

¹⁰⁰ Cfr. AVERROÈ, *In XII Metaphysicorum*, 304va, dove lo attribuisce a *quidam e idem*, 304ra, dove parla invece di AVICENNA: «Et istorum quidam dicunt, quod illud agens non est in materia omnino, et vocant ipsum datorem formarum: & Avicenna est de illis». Si veda anche *Epitome in librum Metaphysicæ*, 394vb, dove AVERROÈ sottoscrive questa interpretazione dell'intelletto agente. Così si spiega perché SIGIERI, *Quæstiones in tertium De anima*, ed. B. BAZÁN, Louvain-Paris 1972, q. 4, 15, attribuisce questo termine a AVERROÈ, sebbene il curatore non sia riuscito a scoprire a quale passo SIGIERI si riferisca.

¹⁰¹ ALGAZALI, *Metaphysica*, 167, 172 e 181.

¹⁰² Cfr. *De la causa*, 126 e *Spaccio*, 612.

non rende lecito parlare di 'sincretismo averroista-neoplatonico'; conclusioni del genere, infatti, sono troppo generiche e suggeriscono a torto che il pensiero di Bruno sia costituito da un coacervo di situazioni indistinguibili. La sua opera filosofica si potrebbe definire un labirinto pluri-dimensionale, con innumerevoli cunicoli che si indirizzano con grande determinatezza verso varchi volta per volta stabiliti. La pluriformità dei vari concetti tradizionali adoperati da Bruno è dunque testimonianza di una sua precisa convinzione: che cioè, se si è guidati da intenzioni ben precise, si possono imboccare diversi 'corridoi', a volte anche contemporaneamente, per raggiungere un determinato varco.

È questa un'istanza metodologica centrale che però spesso comporta delle situazioni assai articolate e complicate, come nel caso del mondo sovrappopolato degli intelletti superiori, della cui complessità abbiamo cercato di chiarire un aspetto. Bruno in nessun luogo nega l'esistenza di un regno di intelligenze¹⁰³. È evidente che si tratta più che altro di una gerarchia *conoscitiva*, staccata necessariamente dalla serie delle sfere celesti che Bruno, pur non escludendo l'animazione della terra e degli astri¹⁰⁴, con tanto fervore aveva demolito nella *Cena de le ceneri*¹⁰⁵. La sua posizione si complica seriamente soltanto dal momento in cui inizia a parlare in *Cabala* di una *intelligenza efficiente universale* che dovrebbe essere principio universale non solo di conoscenza, ma anche di movimento¹⁰⁶, con cui sembra voler arrivare ad un'integrazione dell'intelletto agente, dell'intelletto universale del *De la causa* e del motore immobile di Aristotele¹⁰⁷. La dottrina delle dieci intelligenze di Alfarabi, sostanzialmente accettata e semmai elaborata ulteriormente

¹⁰³ *De umbris*, 25; *De la causa*, 154; *Summa terminorum*, 115.

¹⁰⁴ A queste intelligenze motrici BRUNO fa riferimento nel *De l'infinito*, 506. Le sue riserve riguardo alla gerarchia, come intesa della tradizione dionisiana, vengono espresse in *De gli eroici*, 943 e 946.

¹⁰⁵ Cfr. *Cena*, 170; *De la causa*, 73: l'anima del mondo dispone di un intelletto «che non intende».

¹⁰⁶ *Cabala*, 889; AVERROÈ, *In XII Metaphysicorum*, 321ra, parla dell'intelletto agente come *movens*.

¹⁰⁷ L'intelletto agente e il motore immobile furono già identificati da ALESSANDRO.

da Avicenna, Algazali e Averroè, prevedeva una netta distinzione tra Dio, la prima intelligenza e l'intelletto agente¹⁰⁸. Poiché Bruno respinge il cielo delle sfere, ma non vuole rinunciare alle intelligenze quali mediatrici tra l'anima e la fonte della realtà, natura e funzione di questi *agentes superiores* assumono dei profili alquanto meno chiari e netti¹⁰⁹. Ciò si evidenzia prima di tutto sul piano terminologico, sebbene anche la traduzione usasse vari nomi per la stessa entità o all'inverso adoperasse lo stesso termine per intellettivi distinti¹¹⁰.

Per Bruno le intelligenze garantiscono il rapporto dell'anima con la sua fonte 'dall'alto' così come l'anima del mondo e l'intelletto universale sono garantiti per una relazione con il vertice della realtà attraverso le forme naturali¹¹¹. La distinzione fra i tre mondi non viene meno¹¹², mentre l'esercito di ingegni superiori conserva le linee di collegamento garantendo così la continuità della luce¹¹³. Poiché Bruno ha infranto rigorosamente le sfere celesti e nello stesso tempo si riserva il diritto di poter attingere liberamente dalla tradizione peripatetica e da quella neoplatonica dottrine e concetti, non è sempre chiaro come vada inteso il rapporto tra l'anima del mondo e l'intelletto universale, da un lato, e le intelligenze, incluso l'intelletto agente, dall'altro. Il fatto che il regno gerarchico delle menti pure sia privato delle sue sfere indica che Bruno ha voluto sciogliere il legame tra cosmologia e psicologia pensato e sviluppato da Alfarabi e seguaci. Non gli interessa però di chia-

¹⁰⁸ Su questo si vedano: GILSON, *Sources*, 37 e CARAMELLO, *o.c.*, XXXIV.

¹⁰⁹ Così BRUNO le chiama in *De umbris*, 41.

¹¹⁰ Nella traduzione latina delle opere arabe si usa per esempio *intelligencia/-tia* per l'intelletto. Anche BRUNO spesso si serve di questi termini senza distinguere; cfr. *Cabala*, 887; *De gli eroici*, 1048 e 1064. In *De gli eroici*, 1160, BRUNO chiama le intelligenze *dei*; per questa terminologia: TOMMASO, *De substantiis separatis*, c.1, 49, in *Opuscula philosophica*, ed. R. M. SPIAZZI, Torino 1973². Sarebbe da approfondire a questo proposito la posizione degli *intelligibilia* e *intellectus* nella tradizione aristotelica e platonica. Per qualche spunto efficace: ARMSTRONG, *o.c.*, 398.

¹¹¹ Cfr. *De gli eroici*, 1026 sulle potenze superiori e inferiori dell'anima del mondo.

¹¹² Per i tre intelletti si veda *De la causa*, 69; per la trascendenza di Dio riguardo alle intelligenze, cfr. *De gli eroici*, 1084.

¹¹³ Cfr. anche *Lampas*, 47 e seg.: *Pater, intellectus universalis* e intelletto umano vengono qualificati rispettivamente come *lux, sol* e *lumen*.

rire la posizione di esse all'interno della nuova cosmologia (un compito, del resto, non affatto semplice) e tende perfino a considerarle, a volte, soltanto come una bella immagine del ciclo di *ascensus & descensus* nella realtà¹¹⁴.

* * *

In *Cabala* Bruno sulla scia di *De la causa*, intende fondare in modo piuttosto radicale l'unità del mondo spirituale, e crede di dover, a tale proposito minimizzare prima di tutto le distinzioni tra anima umana e animale. Un intelletto agente unico e separato, introdotto per di più quale principio di movimento, gli serve da entità unificatrice. L'unità spirituale da Bruno propagata è del resto nel *De la causa* una conseguenza logica del suo pensiero riguardo all'unità della realtà naturale. Appellandosi in quello scritto perfino a Plotino, per un concetto della materia quale *subiectum* della realtà naturale intesa come totalità, nel *Cabala* suggerisce un'affinità con la noetica peripatetica sviluppata dai commentatori greci ed arabi. La tesi dell'unità della realtà naturale, nata dalla riflessione metafisica sulla cosmologia copernicana, richiede un ripensamento dei rapporti tra le entità spirituali pluriformi per il quale, secondo Bruno, bisogna orientarsi a tutte le elaborazioni della tradizione filosofica in proposito. Lo stato dell'intelletto agente separato e quello dell'intelletto umano moltiplicato vanno perciò compresi a partire dal quadro gnoseologico che Bruno sviluppa in base a Copernico e vari autori neoplatonici e aristotelici. L'unità del mondo, e quindi quella della *spiritual sustanza*, è naturale e qualitativa, vale a dire essa riguarda il secondo termine della triade Dio-mondo-anima; esso è quindi l'universo infinito, fisicamente omogeneo, il quale di certo inserisce l'anima in un quadro radicalmente nuovo e, sebbene relativizza lo stato autonomo che essa ebbe in precedenza, non ne intacca però essenzialmente la sostanzialità.

Nel *De gli eroici furori* l'interesse di Bruno si sposta da que-

¹¹⁴ *De gli eroici*, 943.

stioni psicologiche generali a problemi più specificamente epistemologici, in particolare laddove riflette sui limiti della conoscenza umana. Qui riesce praticamente a formulare una risposta assai originale alla questione che costituiva il nucleo della problematica gnoseologica della tradizione aristotelica — specie quella araba —, alla questione, cioè, di come sia possibile conciliare nel pensiero umano il carattere dell'universalità della conoscenza e il carattere dell'individualità, in quanto prodotta dalle singole menti pensanti. Ovvero, per usare i termini in cui Bruno pone il problema nel *De gli eroici furori*: in che maniera si può misurare l'atto conoscitivo individuale con la ricchezza della totalità della realtà naturale? Elaborando il concetto dell'ascesa dell'anima, la quale deve la sua dinamica alla collaborazione di intelletto e volontà, Bruno fa parzialmente propria la teoria degli arabi riguardante la conoscenza delle sostanze separate da parte dell'anima in quanto momento decisivo dell'ascesa. È questo il punto che segna il distacco dalla realtà corporale. Dopo essersi orientata alle vestigia di un mondo superiore nella realtà sensibile, impressa da un *dator formarum*, l'anima riesce ad assimilarsi progressivamente alle entità intellettuali superiori. Nel pensare e conoscere queste menti superiori l'intelletto umano fa proprio un modo di conoscere caratterizzato da una misura maggiore di unità e universalità, avvicinandosi al punto della doppia trasformazione. Senza perdere la sua sostanzialità, l'anima tende così all'unione con la totalità naturale, punto in cui, in definitiva, il pensiero individuale si fa finalmente universale.