

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

SUPPLEMENTI, XLIV · STUDI, 19

© Copyright by Fabrizio Serra editore, Pisa · Roma.

GIORDANO BRUNO,
DE IMMENSO

Lettere critiche

A CURA DI

MIGUEL ÁNGEL GRANADA E DARIO TESSICINI



PISA · ROMA
FABRIZIO SERRA · EDITORE
MMXX

© Copyright by Fabrizio Serra editore, Pisa · Roma.

Publicato con i contributi del progetto di ricerca “Cosmología, teología y antropología en la primera fase de la Revolución Científica (1543-1633)”, finanziato dal Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno di Spagna, progetto FF12015-64498-P (AEI/FEDER, UE), e dalla School of Modern Languages and Cultures dell’Università di Durham.

*

A norma del codice civile italiano, è vietata la riproduzione, totale o parziale (compresi estratti, ecc.), di questa pubblicazione in qualsiasi forma e versione (comprese bozze, ecc.), originale o derivata, e con qualsiasi mezzo a stampa o internet (compresi siti web personali e istituzionali, academia.edu, ecc.), elettronico, digitale, meccanico, per mezzo di fotocopie, pdf, microfilm, film, scanner o altro, senza il permesso scritto della casa editrice.

Under Italian civil law this publication cannot be reproduced, wholly or in part (included prints, etc.), in any form (included proofs, etc.), original or derived, or by any means: print, internet (included personal and institutional web sites, academia.edu, etc.), electronic, digital, mechanical, including photocopy, pdf, microfilm, film, scanner or any other medium, without permission in writing from the publisher.

*

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2020 by *Fabrizio Serra editore*, Pisa · Roma.

Fabrizio Serra editore incorporates the Imprints *Accademia editoriale*, *Edizioni dell’Ateneo*, *Fabrizio Serra editore*, *Giardini editori e stampatori in Pisa*, *Gruppo editoriale internazionale* and *Istituti editoriali e poligrafici internazionali*.

www.libraweb.net

Uffici di Pisa: Via Santa Bibbiana 28, I 56127 Pisa,
tel. +39 050542332, fax +39 050574888, fse@libraweb.net

Uffici di Roma: Via Carlo Emanuele I 48, I 00185 Roma,
tel. +39 0670493456, fax +39 0670476605, fse.roma@libraweb.net

*

Stampato in Italia · Printed in Italy

ISBN 978-88-3315-192-2

E-ISBN 978-88-3315-193-9

ISSN 1127-6045

SOMMARIO

MIGUEL ÁNGEL GRANADA, DARIO TESSICINI, <i>Introduzione</i>	9
VALENTINA LEPRI, <i>Lo stampatore e la princeps del De immenso</i>	29
MIGUEL ÁNGEL GRANADA, <i>Libro I. La relazione Dio / mondo e la necessità dell'universo infinito</i>	47
DILWYN KNOX, <i>Libro II. La perfezione dell'universo</i>	71
DARIO TESSICINI, <i>Libro III. Tra circoli e spirali: i moti planetari e la riletture del De revolutionibus di Copernico</i>	103
ANTONELLA DEL PRETE, <i>Libro IV. Verso un universo uniforme: comete, extra-terrestri, elementi</i>	123
ANNA LAURA PULIAFITO, <i>Libro V. Distanze celesti e ordine degli elementi</i>	147
BARBARA AMATO, <i>Libro VI. Fisiologia dei mondi</i>	165
ELENA NICOLI, <i>Libro VII. Sedici argomenti contro Aristotele (e il modello di Lucrezio)</i>	189
EUGENIO CANONE, <i>Libro VIII. Il testo conclusivo del De immenso</i>	211
THOMAS LEINKAUF, <i>La metafisica nel De immenso di Giordano Bruno</i>	237
LEEN SPRUIT, <i>Dalla filosofia della religione alla teologia filosofica nella trilogia di Francoforte</i>	263
<i>Abbreviazioni e sigle</i>	281
<i>Indice dei nomi antichi e moderni</i>	285

DALLA FILOSOFIA DELLA RELIGIONE
ALLA TEOLOGIA FILOSOFICA
NELLA TRILOGIA DI FRANCOFORTE

LEEN SPRUIT

ABSTRACT · *From philosophy of religion to philosophical theology in the Frankfurt trilogy* · The chapter argues that the Frankfurt trilogy marks a new phase of Bruno's strategy towards Christian revelation and theology. The analysis includes a contextual examination of the history of natural theology that forms the background to Bruno's arguments. After recounting Bruno's critique of Christianity's reliance on divine revelation in the Italian dialogues, the essay deals with the Frankfurt trilogy as the 'mature phase' of Bruno's philosophy, one in which he argues for the compatibility of natural religion with the knowledge of the infinite universe, thus placing himself in the line of thought that will lead to seventeenth-century speculations on natural theology.

KEYWORDS: Philosophy of religion, Natural theology.

DELLE trentaquattro accuse formulate durante la fase finale del processo romano a Giordano Bruno soltanto alcune riguardavano direttamente la sua filosofia.¹ In effetti, la maggioranza delle accuse erano di carattere teologico o disciplinare. Rispetto a queste ultime l'atteggiamento di Bruno è noto: negare il possibile, accentuare questioni incerte e chiedere perdono per colpe innegabili e provate. Sul terreno filosofico il suo atteggiamento era ben diverso: non negò né attenuò ciò che aveva scritto o detto, e non fu assolutamente disposto ad ammettere 'errori', vale a dire, rifiutò di farsi convincere della incompatibilità delle proprie posizioni filosofiche con la Scrittura e la teologia cattolica. A suo avviso, la verità primaria, cioè quella della propria filosofia, non contraddiceva affatto la verità rivelata. Tuttavia, i documenti processuali testimoniano anche di un disprezzo aperto verso il cristianesimo, di vari momenti di blasfemia e di ridicolizzazione delle tradizionali verità di fede.²

leendert.spruit@fastwebnet.it; Sapienza Università di Roma; Radboud University Nijmegen.

¹ A. MERCATI, *Il sommario del processo di Giordano Bruno*, Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1942, pp. 5-6.

² Si veda anche M. FINOCCHIARO, *Philosophy versus religion and science versus religion: the trials of Bruno and Galileo*, in *Giordano Bruno. Philosopher of the Renaissance*, ed. H. Gatti, Aldershot, Ashgate, 2002, pp. 51-96.

I due atteggiamenti, vale a dire la critica del cristianesimo e la tendenza ad armonizzare i dogmi della Chiesa con la propria filosofia, si possono anche rintracciare negli scritti pubblicati da Bruno in vita. Nei *Dialoghi italiani*, in particolare nello *Spaccio de la bestia trionfante* e nella *Cabala del cavallo pegaseo*, si trovano innumerevoli attacchi al cristianesimo, mentre, sorprendentemente, il tono sembra cambiare decisamente nella trilogia di Francoforte, dove i riferimenti, spesso velati, a concezioni teologiche tradizionali sono formulati in una chiave non sempre apertamente polemica e spesso in modo conciliante.

Nel Cinquecento c'erano sicuramente tanti teologi sia protestanti che cattolici che sostenevano che bisognava accettare il significato del discorso religioso o cristiano così com'è, e che non si doveva costringere il messaggio biblico a conformarsi ai requisiti di qualche altra forma di discorso. Bruno, invece, sosteneva che ciò non ci assolve dal dover affrontare la questione di quali siano le ragioni per credere che il cristianesimo, o qualche altro sistema religioso, è vero o falso, e inoltre la questione della rilevanza o irrilevanza del credo religioso per tutti i settori della vita umana. E con ciò, a mio avviso, si pone la questione della visione bruniana sulla teologia naturale o filosofica.

Nella tradizione occidentale il fondamento logico della teologia filosofica è la fede che risponde alle rivelazioni in cui viene percepito il 'logos', cioè un certo modo di essere che è capace di essere espresso e sul quale si può ragionare con un linguaggio concettuale. Mentre è la fede cristiana in cui il 'logos' funziona in modo particolarmente decisivo, il 'logos' in quanto tale può essere caratterizzato né esclusivamente né veramente nei termini del Verbo incarnato. Poiché il 'logos' è stato da sempre un complesso di significati condiviso con rappresentanti di altre filosofie e persuasioni, il cristianesimo non può interpretarsi in modo univoco come 'fede' in contrasto con le religioni e le visioni del mondo. Altre fedi possono essere intese ed interpretate come risposte a ciò che viene rivelato come 'logoi'; molti potrebbero essere destinatari di rivelazioni 'generali' o 'speciali'.

In questa sede, intendo discutere come la trilogia di Francoforte segni una nuova fase nella strategia di Bruno verso la religione rivelata e verso la teologia cristiana. In queste opere Bruno getta le basi per una nuova teologia filosofica circa l'idea della divinità, in cui cerca di dimostrare che le tesi centrali della nuova filosofia e della nuova scienza sono compatibili con le verità della teologia naturale cattolica. Procedo, quindi, in modo alquanto speculativo, a ricostruire le linee generali di un progetto di cui Bruno nella trilogia abbozzò appena le linee di fondo. Ciò richiede, a mio avviso, un'analisi che coinvolge le prime opere, nonché un confronto con la teologia naturale come essa si era formata e sviluppata dalle origini del cristianesi-

mo fino alla seconda metà del Cinquecento. Nella prima sezione presento un breve sommario della nascita, sviluppo e struttura di base della teologia naturale. Poi, nella seconda sezione, passo alle ragioni della critica al cristianesimo nei *Dialoghi italiani*, con particolare attenzione alla 'teo-logia' in quanto dottrina di Dio. La terza sezione è dedicata ai lineamenti della teologia filosofica, mentre nell'ultima sezione mi soffermo sulla dottrina di Dio nella Trilogia di Francoforte.

I. LA TEOLOGIA NATURALE OVVERO LA FILOSOFIA NEL CRISTIANESIMO

Teologia naturale è il tentativo di acquisire conoscenza di Dio da fonti non rivelate, cioè fonti che non sono la Scrittura o l'esperienza religiosa. Per le origini della teologia naturale bisogna risalire agli esordi della filosofia greca. Mentre in Esiodo, Omero e Parmenide risulta difficile distinguere tra teologia 'naturale' e 'rivelata', in Empedocle c'è l'idea dell'uomo come 'dio immortale' condannato all'esilio. Ma i primi elementi teorici della 'futura teologia naturale' non si presentano prima del quarto e terzo secolo, e mi riferisco in particolare alle concezioni del Demiurgo in Platone, al Motore Immobile in Aristotele e all'idea stoica dell'ordine del mondo come animato da un unico principio divino immanente. Questa tradizione fu poi elaborata dal medioplatonismo e in seguito plasmata da Plotino nella dottrina delle tre ipostasi: Uno, Intelletto e Anima del mondo, una concezione che garantiva sia la trascendenza che l'immanenza del divino. La filosofia greca, e in particolare quella neoplatonica, offriva alla teologia dei primi Padri della Chiesa modelli per approfondire le proprie concezioni, derivate principalmente ma non esclusivamente dalla Sacre Scritture.¹

I primi capitoli della *Prima Lettera ai Corinzi* di Paolo di Tarso, con il suo forte contrasto tra sapienza divina e umana, sembrano anticipare il deciso rifiuto della teologia naturale da parte del teologo dialettico svizzero Karl Barth nei primi decenni del Novecento,² ma ciò non toglie che in fin dei conti tutta la teologia (inclusa quella di Barth) è un prodotto della cultura umana. Qualunque sia la loro protesta sul carattere effimero delle saggezze umane e sulla trascendenza di Dio sul mondo naturale, gli scrittori biblici tentavano di comprendere Dio attraverso analogie con il mondo naturale o attraverso il mondo di cui facevano parte. Nonostante i numerosi tentativi di distinguere tra teologia rivelata e teologia naturale, i segni dell'attività di Dio, anche nel caso degli autori del testo sacro, arrivavano attraverso la natura in tutta la sua diversità, mediata e compresa dalle menti umane, per

¹ S. R. L. CLARK, *The classical origins of natural theology*, in *The Oxford Handbook of Natural Theology*, ed. Russell Re Manning, Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 9-22.

² K. BARTH, *Der Römerbrief*, in particolare la seconda edizione: München, Ch. Kaiser, 1922.

quanto molte di esse possano essere viste come illuminate dal divino. La Bibbia rivela la centralità della natura, in particolare la natura umana, come la modalità chiave della comprensione teologica. Le lettere di Paolo suggeriscono una netta distinzione tra Dio creatore e le altre parti della creazione, ma nell'Antico Testamento i nessi tra Dio e la natura sono frequenti, con tempeste e altri fenomeni straordinari della natura che vengono costituiti come veicoli della rivelazione divina.¹ La *Genesi* presenta Dio come colui che divide cielo e terra, e che porta ordine nel caos. Inoltre, i Salmi mostrano l'interesse degli autori biblici nella creazione come materializzazione della divina provvidenza.² E quindi, molti scritti biblici testimoniano dell'essere divino che va percepito attraverso il corso ordinario della natura. E ciò permette alla mente umana di trovare nel mondo naturale i segni della gloria divina.³

La nascita del cristianesimo coincide cronologicamente con l'assimilazione della filosofia antica nella cultura ellenistica dell'ebraismo contemporaneo. Mi riferisco in particolare al medioplatonismo stoicizzante di Filone d'Alessandria e di Flavio Giuseppe. Unendo il *Timeo* di Platone alla *Genesi* di Mosè, Filone diede una svolta decisiva alla teologia naturale dell'epoca, mentre Giuseppe accentuò la contemplazione delle opere divine con l'occhio della ragione.

L'atteggiamento dei teologi cristiani verso la filosofia fu ambivalente sin dagli esordi. Tertulliano era apertamente ostile, motivando la sua posizione sostanzialmente con tre argomenti: (1) l'introduzione della filosofia ha comportato l'avvento di eresie; (2) le scuole di filosofia sono fondate da persone umane, quella del Vangelo da Dio; (3) i misteri di fede contraddicono la ragione. Su questa scia, autori medievali e della prima età moderna, tra cui Bernardo di Clairvaux e alcuni grandi riformatori (in primis Martin Lutero), hanno sostenuto che una filosofia cristiana è di per sé una *contradictio in terminis*.

Tuttavia, nei primi secoli la posizione di Tertulliano era piuttosto isolata. Giustino Martire, Clemente Alessandrino, e Origene difendevano un approccio positivo verso la filosofia. Essi sostenevano che i filosofi hanno preso in prestito le verità di fede senza capirle fino in fondo. Centrale fu la dottrina neoplatonizzata del Logos, al quale in certo modo partecipavano anche i filosofi pagani, benché in modo imperfetto. Quindi, sebbene la filosofia pagana fu vista come inferiore alla teologia, le sue verità non venivano disprezzate *tout court*.

¹ I Re 19: 12.

² Salmi 19 e 104.

³ C. ROWLAND, *Natural theology and the Christian Bible*, in *The Oxford Handbook of Natural Theology*, cit., pp. 23-37.

Fu Agostino ad articolare una base teorica per la filosofia cristiana, eliminando l'anti-intellettualismo originario. Egli argomentò che in base alla verità rivelata il filosofo cristiano è in grado di valutare adeguatamente il valore delle verità della filosofia pagana. Inoltre, Agostino sosteneva che la filosofia aiuta a capire fino in fondo i dogmi cristiani. I suoi eredi si chiamano Giovanni Scoto Eriugena, Anselmo, Abelardo, e i grandi scolastici, tra cui naturalmente Tommaso d'Aquino, Giovanni Duns Scoto e i loro seguaci.

Il carattere di fondo della teologia naturale medievale può essere illustrato dall'uso di due testi biblici fondanti: (1) «Dalla creazione del mondo in poi, le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute, come la sua eterna potenza e divinità» (*Rom.* 1: 20); (2) «Poiché ora vediamo come in uno specchio, in modo oscuro; ma allora vedremo faccia a faccia; ora conosco in parte; ma allora conoscerò pienamente, come anche sono stato perfettamente conosciuto» (1 *Cor.* 13: 12).

Con la sua prova ontologica Anselmo pensava di costringere l'infedele ad ammettere l'esistenza divina.¹ Alla radice della teologia di Abelardo c'era la ferma convinzione che ricerca e consenso ragionato fossero necessari ad una fede matura. E dopo la riscoperta degli scritti di Aristotele, Tommaso d'Aquino dimostrò che ragione e rivelazione non si contraddicevano tra di loro, mentre Duns Scoto sviluppò la metafisica come teologia naturale, dal momento che, a suo avviso, appartiene al filosofo piuttosto che al teologo dimostrare l'esistenza di Dio.

L'espressione 'teologia naturale' fu coniata da Raimondo di Sabunde (d. 1436) nell'opera *Theologia naturalis seu liber creaturarum*, che fu messa all'Indice dei Libri Proibiti nel 1559. Sorprendentemente, mentre appare anche sull'Indice composto durante il Concilio di Trento, e su quello spagnolo del 1583, il libro non è più menzionato negli indici successivi.² Nella prefazione, Raimondo sosteneva che la scienza insegnò a ogni uomo di conoscere – senza difficoltà o fatica – ogni verità che riguarda l'uomo e Dio, nonché il messaggio autentico delle Sacre Scritture.³ Dio ci diede due libri: il libro della natura e la Scrittura Sacra. Leggendo il libro della natura, scopriamo quattro ordini di creature: gli enti inanimati, le piante, gli animali e l'uomo. Riflettere sugli ordini inferiori conduce l'uomo a Dio, suo creatore. Il libro della natura e la Scrittura provengono tutti e due da Dio, e non si contradd-

¹ *Proslogion*; per un'analisi, si veda M. B. PRANGER, *Consequente theologie. Een studie over het denken van Anselmus van Canterbury*, Assen, Van Gorcum, 1975, cap. II.

² *Index des livres interdits*, eds. J. M. De Bujanda et al., 11 vols., Sherbrooke-Genève, Droz, 1980-2002, X, p. 347.

³ RAYMUND VON SABUNDE, *Theologia naturalis seu liber creaturarum*, ed. F. Stegmüller, transl. Alexander Hall, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1966, pp. 27*-35*.

dicono. Ma, a differenza della Scrittura, il Libro della Natura è accessibile a tutti e non può essere falsificato, distrutto o travisato.¹ E con ciò, sorprendentemente, ci troviamo a una posizione non molto distante da quella che Bruno sosteneva nelle sue opere.

II. LA CRITICA AL CRISTIANESIMO NELLE PRIME OPERE DI BRUNO:
LA CONTRORIFORMA EGIZIANA

Nella filosofia della religione che Bruno sviluppa nei dialoghi italiani, la tesi centrale è costituita dalla superiorità della religione pagana, in particolare quella egiziana, dal momento che gli egizi avevano un concetto corretto del divino e del rapporto tra Dio (o la divinità), da un lato, e la natura e l'uomo, dall'altro.² L'Egitto come *exemplum et summum* dell'antichità comporta una rivalutazione radicale della cultura pagana antica.³ È evidente che la concezione corretta del divino attribuita da Bruno agli egizi non è altro che una proiezione della propria filosofia su un passato lontano. Va sottolineato, però, che l'esaltazione della religione egizia funziona come bandiera ideologica ai fini della secolarizzazione della tradizionale metafisica della luce e della teoria scolastica della partecipazione, secondo la quale la realtà si sviluppa e si articola su una scala che va dal *maximè ens* al *prope nihil*. La divinità si comunica per gradi alla realtà, è conoscibile direttamente nella natura, ma rimane irraggiungibile nella sua essenza. Secondo Bruno sia l'ebraismo che il cristianesimo proponevano invece erroneamente la possibilità di un contatto diretto tra uomo e Dio, e trascurarono così l'unico percorso possibile, cioè quello mediato attraverso la natura. Ed in questo ambito vanno anche interpretate le osservazioni di Bruno sul rapporto tra teologia e filosofia nei primi dialoghi italiani.

Nel dialogo iv della *Cena de le ceneri*, Bruno sembra voler stabilire un patto tra la propria filosofia e la teologia, assegnando alla filosofia la ricerca della verità e alla teologia l'elevazione morale del rozzo popolo. Il filosofo contempla l'ordine divino, mentre il fedele è chiamato soltanto a finalità pratiche e morali. Nel contempo, è proprio la filosofia nolana a promuovere la religione, perché propone una correzione fondamentale di una serie di tesi erranee circa il rapporto tra l'universo infinito e Dio quale causa

¹ A. W. HALL, *Natural theology in the Middle Ages*, in *The Oxford Handbook of Natural Theology*, cit., pp. 57-74, in particolare pp. 68-70, che rimanda a R. SABUNDE, *Theologia naturalis seu liber creaturarum*, cit.

² Questa sezione è un'elaborazione del mio saggio *De egyptische contrareformatie van Giordano Bruno*, in *...Aldaar is vrijheid*, Amsterdamse opstellen voor Ernst J. Beker, Kampen, Kok, 1985, pp. 46-59.

³ In particolare, nello *Spaccio*, OIB II 354-362.

infinita, la posizione delle intelligenze, la corruttibilità della sostanza, e la mortalità dell'anima.¹

Nel secondo dialogo del *De la causa, principio et uno*, Bruno traccia ancora altre linee della sua filosofia della religione. Esclude una conoscenza del primo principio e causa, ma ne ritiene possibile una conoscenza 'teologica' e 'morale'. In effetti, i vestigi divini nella natura dipendono dalla prima causa e permettono una conoscenza 'negativa', ma non una precisa definizione della divinità. L'impossibilità di formulare un discorso su Dio in sé getta le basi per l'attacco a ebraismo e cristianesimo, che teorizzando una rivelazione divina trascurano la conoscenza di Dio attraverso la natura e quindi sottovalutano le conseguenze pericolose di una ricezione puramente passiva del divino. Dunque, mentre nella *Cena* Bruno sembrava intenzionato ad un patto con la teologia, nella *Causa* si dirige verso una precisazione della separazione tra teologia e filosofia, consegnando a ognuna il proprio dominio, vale a dire quello soprannaturale e quello naturale, rispettivamente. Ma implicitamente Bruno bolla le rivendicazioni teologiche come ingiustificate, e suggerisce quindi una subordinazione della teologia alla filosofia. Se la rivelazione di Dio nella fede è fuori dalla portata della nostra conoscenza, il passo successivo sembra logicamente quello di vedere la religione come una forma di vita spirituale inferiore. Ed in effetti, nella *Cabala del cavallo pegaseo*, Bruno definisce la fede come povertà intellettuale, disprezzo del mondo e ignoranza fondamentale.²

Come noto, il tono di Bruno era diventato più veemente e più radicale nei dialoghi morali, dove il protestantesimo e il suo disprezzo per le opere vengono ricondotti alla deviazione ebraica della vera religione egizia. Quindi, la corruzione teorica del concetto del divino ha portato necessariamente a una deviazione pratico-morale. La religione caratterizzata da una completa passività nella ricezione del divino è incapace di controllare e meno che mai manipolare il rapporto con enti superiori (Dio, angeli, demoni).³ L'antitesi tra un sapere autonomo laico, come lo troviamo negli antichi, e la rinuncia ad esso nell'ebraismo è simbolizzata dal contrasto tra Egitto e Israele. La deviazione ebraica ha poi infettato inevitabilmente il cristianesimo. Inoltre, la realizzazione della causa prima infinita nell'universo infinito esclude *tout court* costruzioni dogmatiche arbitrarie quali l'Incarnazione e la Trinità.

Il divino va adorato nella natura viva, e non negli uomini o negli oggetti morti (Cristo, i santi, le reliquie).⁴ La superiorità antica passa quindi

¹ *Cena*, OIB I 522 sg.

² Per una discussione, si veda anche P. R. BLUM, *Philosophy of Religion in the Renaissance*, Aldershot, Ashgate, 2010, ch. 3: «Giordano Bruno's Philosophy of Religion».

³ *Sig. sigill.*, BOL II, II 180-96; cfr. *De immenso*, BOL I, II 291.

⁴ *Spaccio*, OIB II 355-364.

anche per una concezione corretta dell'idolatria. Se l'essenza divina è irraggiungibile, rimane soltanto la possibilità di un contatto indiretto. E questo contatto indiretto viene teorizzato da Bruno come idolatria della divinità partecipata nella natura. La strategia bruniana è diretta a dimostrare che la difesa cristiana del proprio patrimonio teorico e l'accusa di idolatria al paganesimo si ritorcono contro lo stesso cristianesimo, colpevole di una forma molto più spregevole di idolatria, cioè l'adorazione di mezze persone, di persone morte e di cose morte.

Tuttavia, tra le varie confessioni all'interno del cristianesimo Bruno esprime una certa preferenza per il cattolicesimo. Sebbene la religione non abbia valore teorico, essa ha pur sempre una funzione pratica ed educativa. Serve come *instrumentum regni* per dominare la massa e il popolo incolto.¹ Bruno elimina ogni forma interiore di vita religiosa e definisce come unica religione possibile, in un senso letterale, l'impegno allo sviluppo della società e della civiltà. Perciò egli apprezza il cattolicesimo come cripto-pelagianesimo, mentre attacca il protestantesimo perché mina il valore delle opere buone. Bruno distingue quindi due livelli sui quali si presenta la religione cristiana: come cattiva filosofia e come strumento etico-sociale. Il valore filosofico della religione e il valore pratico non sono scindibili, perché Bruno sostiene che le (corrette) cerimonie pagane hanno contribuito al benessere delle società antiche di Egitto e di Roma.

Nella polemica Bruno formula tutta una serie di argomenti che possono essere interpretati come inversioni delle tesi degli apologeti cristiani dei primi secoli. La presunta antichità del cristianesimo è delegittimata dai fondamenti ben più antichi della religione egizia. La decadenza e le sconfitte dell'Impero Romano (sottolineate in Agostino e Minucio Felice) vengono messe in ombra dalle sfortune infinite del popolo ebraico nell'Antico Testamento. Poi, Bruno avvalora la storia dell'adorazione della testa di un asino da parte del popolo ebraico nel deserto come simbolo della sua ignoranza.² E contrasta, come già detto, la 'corretta' idolatria pagana con quella corrotta dei cristiani, e riversa la teoria di Evemero, secondo la quale gli dei dell'antichità, invece che essere creature mitiche, erano in realtà personaggi storici, contro il cristianesimo stesso.³

In effetti, Bruno ribalta completamente la cronologia della cosiddetta *pia philosophia* o *prisca theologia*, come sviluppata da Pico della Mirandola o da Marsilio Ficino. Il paganesimo non è una prefigurazione dello splendore del cristianesimo. Anzi, quest'ultimo non è che l'ombra di una religione

¹ *Infinito*, dial. I, BOI II 9-20.

² *Cabala*, OIB II 438.

³ A. INGEGNO, *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, La Nuova Italia, Firenze, 1978, p. 178 sgg.

decisamente superiore. In questo ambito, si spiegano anche i riferimenti bruniani alla teoria astrologica dell'oroscopo delle religioni. Congiunzioni eccezionali ed eventi celesti e astrali (la nova del 1572, la cometa del 1577, la congiunzione tra Saturno e Giove in Ariete nel 1583) non implicano un determinismo astrologico. L'oroscopo della religione ha una funzione puramente simbolica, nel caso di Bruno: la concezione ciclica della storia.¹

III. INTERMEZZO: DALLA FILOSOFIA DELLA RELIGIONE ALLA 'NUOVA' TEOLOGIA FILOSOFICA

Bruno intende liberare la religione dalla dipendenza dalla rivelazione speciale e da un'etica rimessa e passiva. Mentre l'aspetto etico era centrale nei dialoghi italiani, l'aspetto teologico-filosofico prende quota nelle opere che compongono la cosiddetta 'trilogia di Francoforte'. In queste opere Bruno ribadisce che la teologia (in quanto 'letteralmente' dottrina di Dio) dovrebbe essere altrettanto razionale delle scienze naturali, e che la ragione filosofica è l'unico arbitro della verità, nella religione come in tutti gli altri campi. Implicitamente, continua a tracciare quindi le linee di una nuova teologia naturale o filosofica.

Tradizionalmente, la teologia filosofica analizza criticamente le affermazioni teologiche, considerandole come rivendicazioni teoriche circa la natura della realtà. La teologia filosofica, come distinta dalla teologia dogmatica, rivendica significato e verità per le sue affermazioni sulla base di prove che sono disponibili per qualsiasi essere umano ragionevole. La base per determinare se le sue affermazioni sono cognitivamente significative si confronta con i dati proposti da scienza e filosofia come rilevanti per giudicare la loro verità o falsità.

Nella tradizione occidentale la teologia naturale ha avuto una quintuplice funzione nella difesa della fede: (a) elaborando possibilità diverse per l'auto-espressione della fede; (b) esponendo la fede in modo tale che si presenti come una possibilità logica; (c) dimostrando che la fede è presupposta o implicata da visioni del mondo costruite esplicitamente per altri motivi; (d) mostrando la fede come se fosse la base per le obiezioni sollevate dai non-credenti o credenti di altre fedi; e infine (e) chiarendo in che modo i propri schemi categoriali possono fornire una soluzione alle difficoltà dialettiche che sorgono dalle posizioni alternative alla fede cristiana.

Apparentemente, nelle sue ultime opere Bruno sembra collegarsi in qualche modo al terzo punto, cioè la possibile armonizzazione tra ve-

¹ Si veda A. INGEGNO, *Ermesismo e oroscopo delle religioni nello Spaccio bruniano*, «Rinascimento», XVIII, 1967, pp. 157-174.

rità di fede, da un lato, e le tesi centrali della propria filosofia, dall'altro. In effetti, il fatto che Bruno sostiene che l'auto-manifestazione è un aspetto necessario di Dio suggerisce che conseguentemente la teologia filosofica è un'impresa possibile, appropriata e necessaria. La teo-logia è il resoconto razionale di Dio e ciò porta a due considerazioni. Primo, il compito della teologia filosofica – e in questo è molto vicino alla filosofia stessa – è capire il mondo in termini di categorie che sono adeguate a strutturare l'intera gamma di dati, presi da ogni sfera dell'esperienza umana. Secondo, la teologia può essere filosofica, direi, solo nella misura in cui può fare qualcosa di simile alla scienza: cioè, capire in che modo le sue asserzioni sono correlate (nel senso e nella verità) alle possibili prove che potrebbero confermarle. Nel senso più ampio, questo è il problema della logica del discorso teologico o, detto diversamente, è il problema del modo in cui la ragione funziona in teologia. Se una soluzione (per quanto parziale) a questo problema è impossibile, lo è anche la teologia filosofica.

Esiste però una differenza essenziale tra le posizioni di Bruno e quelle della tradizionale teologia naturale. A partire dalla patristica la teologia filosofica sorgeva all'interno del cerchio della fede, principalmente come una specie di apologetica, e i suoi impegni filosofici espliciti erano condizionati da quell'interesse filosofico determinante, selezionando consapevolmente molti dei suoi principi filosofici alla luce del messaggio che mirava a difendere. In Bruno, invece, si compie un passo dalla filosofia verso la teologia: cogliendo di quest'ultima il suo nucleo razionale e filosofico, e accettandolo come patrimonio comune tra teologi e fedeli, da un lato, e filosofi e scienziati, dall'altro.

IV. LA DOTTRINA DI DIO NELLA TRILOGIA DI FRANCOFORTE

Sin dalle prime battute del *De triplici minimo* Bruno insiste sulla razionalità 'implicita' della natura, fondata sul concetto di «mens insita rebus». ¹ Ed ispirato da Dio, il poeta decanta il minimo come sostanza delle cose, perché da esso derivano la monade, l'atomo, lo spirito che tutto pervade. La monade è il fondamento di tutte le cose ed in riferimento ad essa Dio, la natura madre e l'arte esplicano in modo meraviglioso ciò che sta al di sopra di ogni genere e in ogni genere si realizza. ² Poiché nel minimo c'è lo spirito che penetra in tutte le cose dell'universo, il minimo è nello stesso tempo l'essenza delle cose, sorgente di attività e centro di energia. In quanto va

¹ *De minimo*, I, 1, in BOL I,III 131, e 136.

² *De minimo*, I, 2, in BOL I,III 139: «Et Deus et natura parens, arsque explicat alte/ Quod super omne genus perstat, quod et in genere omni est».

oltre il corpo e lo spirito, la monade delle monadi (Dio) dona l'essere agli enti, è il tutto, l'infinito, il vero, ogni cosa, il bene, l'uno.¹

Bruno sostiene che Dio è l'essere stesso o il potere dell'essere, distinguendo così Dio dagli esseri. Dio è il fondamento dell'essere; gli esseri sono radicati in Dio. La sua concezione di Dio è diversa da quella del teismo tradizionale: Dio non è una persona, ma Dio non può essere identificato né con la natura, né con il soprannaturale. Dio non deve essere interpretato nemmeno come l'essere supremo, perché allora sarebbe solo un essere tra gli altri esseri, e quindi finito. E in concordanza con il quinto dialogo del *De la causa*, Bruno sostiene l'esistenza di un'unica sostanza, definendo gli enti finiti come soltanto accidenti.²

Le tesi centrali della metafisica o teologia razionale bruniana vengono ribadite nel *De monade*, ed anche qui – vale la pena sottolinearlo – senza la solita polemica esplicita verso posizioni tradizionali,³ sebbene Bruno sembra voler sostituire la trinità cristiana con una triade secolarizzata, formata da Mente, Intelletto e Amore.⁴ Ma ancora una volta Bruno tendenzialmente propone un concetto di Dio in cui mescola le concezioni della tradizione cattolica⁵ con quelle della filosofia pagana.⁶

Nel *De immenso*, la nuova immagine del mondo è ormai consolidata.

Pertanto partecipiamo ad una contemplazione non superficiale e vana, ma assai profonda e degna di uomo perfetto, quando ricerchiamo lo splendore, l'effondersi e la partecipazione della divinità e della natura e non immaginiamo e sogniamo di averli trovati in un individuo egiziano, sirio, greco o romano, in un pane, bibita o in qualche materia più ignobile, insieme alla *massa degli attoniti*, ma nell'augusta reggia dell'onnipotente, nell'immenso spazio dell'etere, nell'infinita potenza della natura che tutto diviene e di tutto è artefice, donde contempliamo un così grande numero di astri, mondi, dico, e grandi esseri animati e divinità che celebrano l'uno altissimo in una danza senza tempo e senza fine, secondo la propria disposizione ed ordine, ovunque.⁷

¹ *De minimo*, I, 4, in BOL I,III 144: «Quae multum et magnum complectitur omneque in ista / Integranda mens, dans entibus esse, Deusque est / Extans totum, infinitum, verum, omne, bonum, unum». Cfr. *De immenso*, I, 13, in BOL I,I 248-249: «Ille ut naturam resque extra intelligit esse, / Sic sunt omnino, non est quicquam impediensque: / Nam species concepta deo est effectio resque; / Sic ergo expansum infinitum et multiplicata / Innumero numero quae sunt distincta sub ipso, / Ceu perfecta monas tota intima et extima tota, / Omnia sustentans graditur super omnia (nempe / Sola ipsa in toto, et totum consistit in ipsa) / Alte comprehendit cui nil superadiiciatur».

² *De minimo*, II, 6, in BOL I,III 209: «Individua sola substantia est ens, reliqua vero in ente, circa ens et ex ente accidentia, adsistentia atque composita, non aliter quam numerorum substantiam monadem esse diximus».

³ Si veda, per esempio, la scala della monade in *De monade*, cap. II, in BOL I,II 335-349.

⁴ *De monade*, cap. IV, in BOL I,II 358-359.

⁵ Ivi, p. 368.

⁶ Ivi, p. 369; cfr. ivi, pp. 364 e 390.

⁷ *De immenso*, I, 1, in BOL I,I 205.

Nel contesto della nuova cosmologia Dio è diventato una costante cosmologica, prima causa di un universo infinito, evocato tuttavia non solo con le metafore della mitologia pagana ma anche con le concezioni tradizionali della teologia scolastica. Anche qui, Bruno non cerca il conflitto con la tradizione, ma sembra ispirato da uno spirito di conciliazione, pur senza rinunciare alle sue convinzioni di fondo.

Poiché possono esistere una immagine infinita, un tempio infinitamente capace, un impero infinito che glorificano il grande Signore e Padre, sarebbe insensato ritenere che ci siano corpi così grandi da offrirci una specie così ampia o ciò che è stato fatto degno della potenza divina. [...]

La natura è la mano dell'onnipotente [...], ministra incontaminata della divinità. [...] Medesima è la materia, medesima è la potenza, medesimo è lo spazio, medesimo l'efficiente e ugualmente ovunque sono Dio onnipotente e la natura [...].¹

Nel commento a questo passo, Bruno specifica che a tale affermazione non si oppone neppure l'autorità delle Sacre Scritture: «cui argomento ex sacris desumpta autoritas non refragatur». ² E ciò è un'altra prova ancora della tendenza conciliatrice dell'opera. L'onnipresenza di Dio e la natura sono confermate anche nel seguente capitolo. L'indagine fisica conferma che Dio si diffonde con un atto sacro.³

In seguito, Bruno riprende il discorso del *De monade*: l'ottima monade, che complica in sé stessa tutti i numeri, è il principio unitario che, dal punto di vista fisico, racchiude in sé innumerevoli mondi infiniti.⁴ La teologia filosofica bruniana viene poi completata nei capitoli 12 e 13 del primo libro del *De immenso*:

I principi comuni sono: 1. La divina essenza è infinita. 2. Il potere segue l'essere. 3. L'operare segue il potere. 4. Dio è essenza semplicissima, in cui non possono sussistere né composizione né diversità, intrinsecamente. 5. Di conseguenza, in Lui sono la medesima cosa essere, potere, fare, volere, essenza, potenza, atto, volontà e tutto ciò che può essere detto di Lui poiché Dio è la stessa verità. 6. la volontà di Dio è superiore a tutto (...). 7. La volontà di Dio non solo è necessaria, ma è essa stessa necessità, il cui opposto non è solo impossibile, ma è anche la stessa impossibilità. 8. Nella semplice essenza non possono esistere in alcun modo né contraddizione né disarmonia: la volontà, dico, non è opposta né dissimile alla potenza. 9. La necessità e la libertà si identificano, per cui non bisogna temere che, agendo

¹ *De immenso*, I, 7 e, per il passo citato, I, 9, in BOL I,1 225-230, 233-235; cfr. OLM 441 e 448.

² *De immenso*, I, 7, in BOL I,1 235.

³ *De immenso*, I, 10, in BOL I,1 237-238: «At nos dum physice sanctum perpendimus actum / Quo se diffundet, bonus et dicatur ad extra».

⁴ *De immenso*, I, 11, in BOL I,1 239-244.

secondo la necessità naturale, Dio non agisca liberamente, anzi non agirebbe liberamente se agisse diversamente da quanto la necessità e la natura, anzi la necessità della natura, richiedono.¹

In seguito, come ben noto, Bruno insiste ancora sulla coincidenza di volontà e potenza in Dio:

Sceglie quindi Dio ciò che vuole, dà, sa, fa, non potendo mutare né negare sé stesso: ciò che vuole e può sono la medesima ed unica cosa, né può fare ciò che non vuole che sia fatto, cioè il fato è la stessa volontà divina.²

La restituzione di coerenza alla divinità – intesa a stabilire la relazione corretta tra quest'ultima e l'universo infinito che ne è prodotto – implica il netto rifiuto della distinzione scolastica tra *potentia absoluta* e *ordinata* di Dio. I testi del *De immenso*, I, 11-12, insistono effettivamente sull'unità e la coestensione degli attributi divini. In Dio coincidono libertà, volontà e necessità. Dio ha un unico modo di espressione: l'azione infinita. La volontà divina si esprime nella legge naturale, che diviene sinonimo di legge divina. Ciò non lascia spazio a un ordine della grazia diverso dall'ordine naturale.³

Anche nei libri seguenti, Bruno ritorna sull'idea che Dio si rispecchia nella natura,⁴ e argomenta che la volontà divina si realizza interamente nell'universo infinito.⁵ Implicitamente rifiuta quindi il creazionismo, distinguendo tra due aspetti del 'perfetto':

S'intende il perfetto come perfetto semplicemente e perfetto rispetto al genere a cui appartiene. Il perfetto semplicemente è duplice, vale a dire è relativo all'essenza e alla rappresentazione. Il primo è ciò che è in tutto ed in ogni parte tutto; il secondo ciò che è in tutto tutto. Il primo è la divinità, l'intelletto universale, la bontà assoluta e la verità; il secondo è l'immenso simulacro corporeo della Divinità. Il perfetto relativo al genere viene definito come un fatto indipendente dai propri numeri rispetto alla sua comprensione, rispetto al fine a cui può essere subordinato ed unito.⁶

¹ *De immenso*, I, 11, in BOL I,I 242-243. Si veda *supra*, il contributo di M. Á. GRANADA sul primo libro.

² *De immenso*, I, 12, in BOL I,I 245.

³ A proposito si veda anche M. Á. GRANADA, *Il rifiuto della distinzione fra potentia absoluta e potentia ordinata di Dio e l'affermazione dell'universo infinito in Giordano Bruno*, «Rivista di storia della filosofia», LIX, 1994, pp. 495-532, in particolare pp. 516-525.

⁴ *De immenso*, II, 12, in BOL I,I 302-308.

⁵ Cfr. *De immenso*, VIII, 3, in BOL I,II 295.

⁶ *De immenso*, II, 13, in BOL I, I 312: «Perfectum simpliciter est duplex, in essentia videlicet et in imagine. Primum est quod in toto et in omni parte totum, secundum quod est in toto totum. Primum est divinitas, intellectus universi, bonitas absoluta atque veritas; secundum est corporeum illius immensum simulacrum. Perfectum in genere definitur quasi factum suis pro capacitate numeris absolutum; fini, ad quem potest ordinatum esse, copulatum»; vedasi *supra*, il contributo di D. KNOX sul secondo libro. Vedi anche *De immenso*, III, 8, in BOL I,II 180-188, a proposito del tempio di Dio. Su questo passo si veda M. Á. GRANADA, *Il rifiuto della distinzione*, cit., pp. 516-517.

Il tono polemico riaffiora raramente, come esempio nel libro VII, dove Bruno polemizza contro il senso comune della volgar filosofia,¹ e riaccende la guerra ai 'teologi peripatetici'.²

Immanenza e trascendenza sono correlate in modo indissolubile. Dio è in questo mondo, e questo mondo è in Dio. Ci deve essere una comprensione uniforme della realtà. Dio non è solo un essere supremo, perché sarebbe parte della realtà insieme a cose finite. È infatti l'infinito nel finito, la trascendenza nell'immanenza, l'assoluto nel relativo. È esattamente in quanto assoluto che Dio può entrare in una relazione con il mondo e l'uomo: una relazione non nel senso di debolezza, di dipendenza, di relatività in un senso cattivo, ma di forza, di libertà illimitata, di sovranità assoluta. Dio è quindi l'assoluto che include e crea la relatività, che, proprio come libera, rende possibili e attualizza le relazioni: Dio come l'assoluto-relativo, trascendente-immanente, onnicomprensivo e onnipervadente realtà più reale nel cuore delle cose, nell'uomo, nella storia dell'umanità, nel mondo. L'assoluto nel mondo sta quindi sostenendo il mondo, mantenendo il mondo e scortando il mondo: al tempo stesso profondità, centro e altezza del mondo e dell'uomo. La nozione di Dio come immanente al mondo implica una comprensione moderna, laica di Dio. Dio è al di là in mezzo al mondo naturale.

V. CONCLUSIONE

Bruno non può certo essere annoverato tra gli esponenti di spicco della teologia filosofica. Il suo razionalismo non è più quello della scolastica, ma dall'altra parte non è nemmeno già quello del secolo successivo, cioè non arriva a una dottrina della divinità come il risultato di una catena di deduzioni necessarie, dimostrate dai primi principi. La sua dottrina di Dio è una versione naturalizzata della 'teologia platonica'. La formulazione di Platone della relazione tra il Demiurgo divino e l'Anima del Mondo prefigura in qualche modo il teismo della cosmologia moderna. E Bruno lo ha sviluppato nel corso di tutta la sua carriera cercando sostegno, nei limiti del possibile, nella scienza contemporanea.

¹ *De immenso*, VII, 1-2, in BOL I,II 242-245.

² *De immenso*, VII, 15, in BOL I,II 276: «Argumentum duodecimum est ex fonte peripateticorum quorundam Theologantium, qui bonum ex divinis relatis principium, quo Deum infinitae potentiae tum intensivae tum extensivae confitentur, convellunt perversae in quibus sunt educati suppositionibus philosophiae, quae finitum a finita causa cognoscit effectum; intereaque dei virtutem extensive infinitam constituit: ex hac principiorum contrariorum mistione ad eam absurditatem adacti sunt illi, qua sub theologiae illustri titulo plerique multa minime theologica et naturalia defendant».

Il Dio di Bruno è un organismo cosmico, è il fondamento dell'essere. In questo senso è una concezione che difficilmente si distingue da un principio, o anche da una causa di movimento. E, dato il suggerimento platonico – in vari luoghi sottoscritto anche da Bruno – che 'il corpo è nell'anima, piuttosto che viceversa', tutto sembra giustificare un'interpretazione 'panteistica' e 'panenteistica' dell'unità organica tra mondo e Dio. E ciò significa che Bruno anticipa anche la risposta ai problemi associati rispettivamente al dualismo e al materialismo. Il 'panenteismo' aperto difeso da Bruno elimina quella netta distinzione soprannaturale-naturale che aveva tendenzialmente posto la religione in contrasto con la scienza moderna.

Dio è essenzialmente, e quindi eternamente, legato a e di conseguenza limitato da un universo infinito, il suo effetto. Per questa ragione, Bruno condivide la resistenza filosofica alla creazione 'ex nihilo'. Dio è sempre stato accompagnato dall'universo, anche se potrebbero esserci stati mondi diversi in diverse epoche cosmologiche. Questa limitazione del potere divino è una caratteristica essenziale del Dio bruniano.

Nei dialoghi italiani, Bruno si occupa delle condizioni di un discorso religioso significativo. Una parte della sua attività è diretta a vedere cosa si può dire sulla logica del discorso religioso. Ciò richiede a sua volta una teoria del significato e della verità delle credenze religiose. Quindi, Bruno sviluppa la sua 'filosofia della religione', tracciando le linee generali che avrebbe dovuto seguire ogni 'futura teologia filosofica'.

La trilogia di Francoforte rappresenta la fase matura della filosofia di Bruno. In queste opere sono presentati i risultati della riflessione cosmologica, metafisica, ontologica. Da sempre la cosmologia è quel ramo della filosofia della natura che studia l'origine, la struttura e l'evoluzione dell'universo come totalità. Filosofia e teologia hanno dominato il pensiero cosmologico fino ai progressi tecnologici iniziati durante il Rinascimento, per diventare poi una scienza completa ed empirica. Anche per Bruno la cosmologia in effetti è un campo di ricerca che ha legami intimi sia con la filosofia che con la teologia.

Nel *De immenso*, Bruno argomenta che un essere assolutamente perfetto non ha desideri, scopi o mete. La realizzazione di Dio nell'universo non è un atto di volontà. La teologia naturale raccoglie dal mondo prove per l'esistenza di Dio e suggerimenti per la Sua natura. Le scienze fisiche – nel caso di Bruno: la cosmologia – esaminano il mondo per trovare spiegazioni in termini di cause ed effetti. Queste scienze rivelano un ordine profondo nella natura che suggerisce l'esistenza di una Mente. Ma l'esistenza stessa dell'universo è forse la traccia più ovvia per l'esistenza di Dio. La teologia naturale è sia incoraggiata che sfidata dalle scienze fisiche: l'eterno mistero dell'universo è la sua comprensibilità.

Nella trilogia di Francoforte, Bruno sostiene, benché spesso soltanto implicitamente, che il concetto filosofico di Dio è riconciliabile con un'interpretazione scientifica dei fatti osservati nell'universo. D'altra parte, egli insiste sul fatto che la teologia deve essere costruita sugli stessi fatti analizzati dalla scienza e dalla cosmologia *in primis*. La religione naturale precede la religione rivelata sia logicamente che temporalmente. Perciò i riferimenti continui alla religione egizia e romana. Egli rifiuta la rivelazione come base per la validità del credo religioso, e nega anche il valore cognitivo dell'esperienza religiosa, perché un percorso pieno di trappole.¹

Infine, Bruno vuole aggiornare il concetto di religione ai suoi tempi, in particolare alle scoperte della nuova cosmologia. Egli articola la sua ricerca per mostrare come la religione e la scienza possono essere fuse in un sistema razionale, che è in grado di sviluppare una concezione più soddisfacente, vale a dire dinamica e interattiva, di Dio rispetto al sostanzialismo classico e statico ereditato dal cristianesimo dalla filosofia greca.

In un ormai famoso saggio del 1994, Miguel Ángel Granada ha sostenuto che Bruno si pone fuori dalla linea teorica che dà origine al pensiero moderno: non riesce a fondare fisicamente il copernicanesimo in una teoria vitalista del movimento (in opposizione alla linea meccanicistica di Galilei e Descartes) e la sua perenne polemica con il cristianesimo si trova in opposizione alla neutralità religiosa della fisica moderna. Invece, per il suo rifiuto della distinzione tra *potentia absoluta* e *ordinata* in Dio sembra trovarsi in armonia con autori successivi, tra cui Spinoza e Toland.²

La posizione di Bruno si può leggere anche alla luce di un altro sviluppo ancora. Durante il Cinquecento il libro delle *Sentenze* di Pietro Lombardo venne sostituito dalla *Summa theologiae* di Tommaso come testo teologico di base. Successivamente, la teologia naturale, in particolare la sezione con le prove per l'esistenza di Dio, fu progressivamente staccata dal contesto teologico. In questa maniera si andava verso un concetto *filosofico* di Dio, il quale non veniva più concettualizzato primariamente come persona della Trinità o come Dio incarnato, ma come primo principio e prima causa. Nel Seicento Mersenne, Descartes and Newton proveranno a difendere il cristianesimo sulle basi della nuova scienza, senza alcun appello alla cristologia o alla pneumatologia. Descartes poneva Dio come condizione necessaria della matematica universale, un presupposto per la fisica, mentre Newton teorizzava Dio come principio non-meccanico della meccanica, un corollario della sua nuova filosofia della natura. Non a caso questi autori

¹ Si veda la teoria delle «contractiones» in *Sigillus sigillorum*; per una discussione, cfr. L. CATANA, *The Concept of Contraction in Giordano Bruno's Philosophy*, Aldershot, Ashgate, 2005.

² M. Á. GRANADA, *Il rifiuto della distinzione*, cit. p. 531.

sarebbero stati poi assimilati da Denis Diderot e Paul d'Holbach, i quali abbandonarono però Dio come principio non-meccanico o primo principio della meccanica. Secondo Denis Edwards, questo è il punto d'arrivo di uno sviluppo che iniziò con l'abbandono di Dio come persona coinvolta nella soggettività umana.¹

Bruno si trova, non dico a metà strada, ma a qualche punto in questo sviluppo, abbozzato in modo sommario in queste poche pagine. La sua collocazione nella storia della filosofia e della scienza in epoca moderna è stata nel passato oggetto di furenti polemiche e credo che l'ultima parola non è ancora stata detta. Il mio intento, e qui ritorno al punto da dove sono partito poco fa, era di fissare alcuni punti cardini di una problematica sistematica e storica, nella speranza di aver portato qualche spunto per ulteriori discussioni e precisazioni.

¹ D. EDWARDS, *Catholic perspectives on natural theology*, in *The Oxford Handbook of Natural Theology*, cit., pp. 182-196.

COMPOSTO IN CARATTERE SERRA DANTE DALLA
FABRIZIO SERRA EDITORE, PISA · ROMA.
IMPRESSO E RILEGATO DALLA
TIPOGRAFIA DI AGNANO, AGNANO PISANO (PISA).

★

Febbraio 2020

(CZ2 / FG13)



*Tutte le riviste Online e le pubblicazioni delle nostre case editrici
(riviste, collane, varia, ecc.) possono essere ricercate bibliograficamente e richieste
(sottoscrizioni di abbonamenti, ordini di volumi, ecc.) presso il sito Internet:*

www.libraweb.net

*Per ricevere, tramite E-mail, periodicamente, la nostra newsletter/alert con l'elenco
delle novità e delle opere in preparazione, Vi invitiamo a sottoscriverla presso il nostro sito
Internet o a trasmettere i Vostri dati (Nominativo e indirizzo E-mail) all'indirizzo:*

newsletter@libraweb.net

★

*Computerized search operations allow bibliographical retrieval of the Publishers' works
(Online journals, journals subscriptions, orders for individual issues, series, books, etc.)
through the Internet website:*

www.libraweb.net

*If you wish to receive, by E-mail, our newsletter/alert with periodic information
on the list of new and forthcoming publications, you are kindly invited to subscribe it at our
web-site or to send your details (Name and E-mail address) to the following address:*

newsletter@libraweb.net