

Sandro Mancini

*Immanenza e trascendenza nella filosofia bruniana:  
Spaventa, Gentile, Renda*

*A Domenico Romano*

La mia ricognizione sulla ricezione bruniana nell'Italia meridionale si distende all'incirca lungo un secolo – dalla metà dell'Ottocento al 1940 – e si incentra su tre momenti, di cui i primi due molto noti e tra loro omogenei, e il terzo quasi sconosciuto: il Bruno protohegeliano di Bertrando Spaventa e di Giovanni Gentile da una parte, il Bruno neoplatonico di Antonio Renda dall'altra.

**1. Il Bruno di Bertrando Spaventa: Dio con l'universo**

Le lezioni e gli scritti che Bertrando Spaventa ha dedicato a Bruno tra il 1851 e il 1865, a Torino prima e a Napoli poi, si impongono come il punto più alto della ripresa di Bruno nell'Italia risorgimentale, per la profondità della *vis* speculativa che li informa e per la rilevanza dell'operazione politico-culturale che veicolano: in essi infatti sono lucidamente fissati i cardini dell'interpretazione del pensiero bruniano – la 'Nolana filosofia' – come essenzialmente dialettico, situato nel medesimo alveo in cui prenderà poi forma l'idealismo di Hegel. L'approccio gentiliano a Bruno articolerà e arricchirà la prospettiva ermeneutica inaugurata dal grande filosofo abruzzese, ma non la modificherà nella sostanza.

Come è noto, intento dell'insegnamento e dell'elaborazione spaventiana era di risollevare la filosofia italiana, risorgente insieme all'Italia, fino al punto più elevato raggiunto dal cammino del pensiero europeo: la leva per questa operazione era costituita

dall'appropriazione critica dell'idealismo hegeliano, assunto come sintesi ineguagliata dell'eredità culturale della filosofia tedesca ed europea. Non è certo questo il luogo per tentare una valutazione di questa complessa operazione, però non posso non ricordare il grande coraggio che la animava: riannodandosi all'istanza gioberiana, ma depurata dalla suggestione neoguelfa, Bertando Spaventa additava all'Italia risorgimentale la cultura germanica come amica della nuova cultura italiana, nonostante la perdurante antitesi con l'Impero austro-ungarico.

Spaventa era ben consapevole che ciò si configurava sotto il profilo politico-culturale come un azzardo, ma egli era sorretto dalla fiducia nelle potenzialità euristiche del dialettismo hegeliano: la ragione dialettica, proprio per la sua peculiare capacità di coniugare identità e differenza, unità e molteplicità, costituiva agli occhi di Spaventa il paradigma della ragione più idoneo ad accompagnare, e anticipare, il processo di unificazione delle diverse culture che avevano posto secolari radici nel variegato e contraddittorio spazio culturale disteso entro i confini naturali dell'Italia. Ora, il paradigma della ragione dialettica, così come aveva preso forma nel sistema hegeliano, ben si prestava ad accogliere il motivo rinascimentale della *coincidentia oppositorum*, cuore della Nolana filosofia: prende forma così la lettura spaventiana dell'opera di Bruno, intesa alla luce dell'esito speculativo del dialettismo hegeliano, e a esso ricordato per il tramite del dispositivo teorico costituito dal superamento dialettico, la *Aufhebung*, a un tempo togliente e raccogliente.

L'audacia dell'operazione promossa da Spaventa risalta ancor più se si pensi che il primo scritto dedicato al pensiero del Nolano, *Principii della filosofia pratica di Giordano Bruno*<sup>1</sup>, risale al giugno 1851, dunque quando ancora bruciava la sconfitta inflitta dagli

<sup>1</sup> Si tratta della conferenza del giugno 1851, che sarà ripubblicata dall'autore una prima volta a Bologna l'anno seguente, quindi ancora a Napoli nel 1867 in *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa*, infine riedita nel 1928 col titolo *Riforma, Controriforma e altri saggi critici* (La Nuova Italia, Firenze 1928). La necessità di accogliere il pensiero filosofico tedesco nella nuova filosofia italiana è affermata nella *Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia nella università di Napoli, 23 novembre – 23 dicembre 1861*, poi ripubblicata da Gentile nel 1908 col titolo *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*.

austro-ungarici nella prima guerra di indipendenza. Nell'esordio, Spaventa esplicita il suo approccio, consistente nel considerare le idee negli effetti in cui si manifestano, sulla base del presupposto storicistico che si debba leggere il passato alla luce del presente: «[...] io ho tentato di penetrare nella mente di Bruno, e di trovare quella forma, ch'egli stesso avrebbe dato al proprio pensiero, se fosse vissuto nel nostro secolo»<sup>2</sup>. In questa ottica, Bruno è inteso da Spaventa come colui che «ha gittato i primi germi della filosofia moderna», in quanto il Nolano è «il primo filosofo, il quale fonda la filosofia morale» sulla ragione, liberandola dal principio di autorità<sup>3</sup>.

Sintetizziamo l'argomentazione spaventiana: in Bruno l'azione morale è libera, perché la volontà razionale non vuole che se stessa, e proprio ciò conduce alla coincidenza di libertà e necessità, che connota essenzialmente la sfera morale. A sua volta quest'ultima è fondata sulla corrispondente coincidenza dell'interiorità dell'uomo con Dio. Ora, proprio questa vetta speculativa del Nolano si rilancia, e si inverte, nel dialettismo hegeliano: in esso infatti si guadagna finalmente il pensiero che l'assoluto è il concreto, e non l'astratto. Ma, appunto, questo pensiero era già presente, «come in germe nella filosofia morale di Giordano Bruno», e ciò pone questi nel ruolo di predecessore di Hegel, a lui ricordato per il tramite di Cartesio e di Spinoza<sup>4</sup>.

Negli anni dell'esilio torinese in Spaventa prevale un atteggiamento di antitesi col pensiero cattolico, quale reazione alla repentina svolta di Pio IX, che aveva contribuito all'esito nefasto della Prima guerra di indipendenza. Tale atteggiamento è chiaramente documentato dai materiali inediti del 1853-54, pubblicati nel 2000 da Maria Rascaglia e Alessandro Savorelli<sup>5</sup>: nel brogliaccio dell'introduzione alla progettata edizione delle opere italiane di Bruno, e nelle altre pagine scritte in vista di un libro bruniano che

<sup>2</sup> B. SPAVENTA, *Giordano Bruno. I principii della filosofia pratica*, in ID., *Riforma, Controriforma e altri saggi critici*, cit., p. 128.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 140-141.

<sup>5</sup> B. SPAVENTA, *Lettera sulla dottrina di Bruno. Scritti inediti 1853-1854*, a cura di M. Rascaglia e A. Savorelli, introduzione di A. Savorelli, Bibliopolis, Napoli 2000.

non venne mai alla luce<sup>6</sup>, Spaventa delinea l'arco ideale che congiunge Bruno e Hegel, in contrapposizione con le "filosofie italiane" di Gioberti, Galluppi e Rosmini. La Nolana filosofia gli appare come irriducibile a questi successivi sviluppi della filosofia italiana; la convergenza che in essa Spaventa trova con Cusano, Spinoza e Hegel gli si palesa come un percorso della modernità alternativo a quello più vasto comprendente l'eclettismo e lo spiritualismo, egemoni nella cultura francese del tempo. Come ha evidenziato Savorelli nell'introduzione all'edizione di questi scritti, essi si differenziano nettamente da quelli composti tra il 1860 e il 1861. In questo nuovo e vittorioso tornante risorgimentale, Spaventa rivaluta le figure di Galluppi, Gioberti e Rosmini, disponendole in un arco ideale della filosofia italiana; in tal modo egli attenua il radicalismo ancora presente negli inediti del decennio precedente, in cui il pensiero italiano del Rinascimento si contrapponeva al carattere conservatore e clericale della filosofia italiana dell'Ottocento.

In un altro degli scritti bruniani degli anni '60, appartenente dunque al conclusivo periodo napoletano, il pensatore abruzzese ravvisa il fulcro della gnoseologia del Nolano nel motivo della «immanenza e intimità di Dio nella conoscenza dell'uomo»<sup>7</sup>. Qui egli evidenzia come questa immanenza sia fatta valere dal Nolano non solo sul piano gnoseologico, ma anche su quello ontologico: ciò dispone idealmente Bruno e Hegel sulla medesima direttrice teoretica, connotata dal nesso dialettico tra trascendenza e immanenza, ossia dall'assumere la prima solo nell'orizzonte della seconda.

Ritengo tuttavia che questo asserto costituisca una forzatura non solo del dettato bruniano, ma anche del suo peculiare movimento di pensiero; questo trae linfa e viene strutturandosi col riformulare

<sup>6</sup> Ancora nel 1856 Spaventa si proponeva di portare a termine questa impresa, ma l'anno seguente vi rinunciò definitivamente: bisognerà attendere così il libro di Tocco del 1889, *Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane*, perché la rinascita di studi bruniani, che accompagnò l'Unità d'Italia, desse luogo a una monografia sistematica sul Nolano; infatti nessuno degli altri studiosi che in questo periodo studiarono e scrissero su Bruno - Berti, Errea, Fiorentino, Mariano, Maturi - coronò le sue ricerche con una monografia critica; tale infatti non può considerarsi la biografia del Berti.

<sup>7</sup> B. SPAVENTA, *La dottrina della conoscenza* [1865], in ID., *Riforma, Controriforma e altri saggi critici*, cit., p. 182.

originalmente il pensiero neoplatonico dell'Uno, come un Uno che è sì in tutte le cose, senza però essere in nessuna di esse. È un motivo ispiratore che Bruno trae direttamente da Ficino e da Cusano, ma che proviene dalle *Enneadi* di Plotino. Ora, è pur vero che tale motivo ritorna poi col pensiero romantico, in particolare con Schelling e con Hegel; ma la collocazione di Bruno entro questo arco ideale non è affatto mediana, giacché per mentalità, strumentazione teorica e linguaggio egli è nettamente più vicino agli antichi che ai romantici. Credo che la causa per cui Spaventa compia una tale torsione interpretativa della Nolana filosofia risieda in un eccesso di politicità, che lo spinge a prender partito per il monismo dialettico in nome dell'affrancamento della ragione laica dal peso soffocante degli apparati teocratici. Spaventa infatti asserisce che, come Bruno concepisce il rapporto tra Chiesa e Stato in termini di reciproca autonomia e separazione, così pure intende il rapporto tra teologia e filosofia. Ma, di nuovo, si tratta di un'analogia forzata, perché la tesi della trascendenza di Dio rispetto non solo al mondo, ma anche all'anima del mondo, si radica nel cuore della Nolana filosofia, e non si risolve affatto nella credenze delle religioni positive, queste sì esterne alla bruniana *libertas philosophandi*.

Sia nel caso di Spaventa, sia in quello di Gentile e di tutti i successivi interpreti che, fino a oggi, hanno sostenuto la tesi del carattere monista e immanentista del pensiero bruniano, vi è una cartina di tornasole dell'unilateralità di questo orientamento interpretativo: l'impossibilità di venire a capo del rapporto che Bruno istituisce col "divino Cusano": proprio così il Nolano definisce il pensatore di Kues ne *La cena de le ceneri*, onde indicare al lettore che in quegli riconosce la fonte privilegiata della propria ispirazione<sup>8</sup>. Spaventa affronta tale difficoltà opponendosi all'opinato schiacciamento che Ritter avrebbe compiuto della gnoseologia bruniana su quella cusanianiana, applicando anche al nesso tra Cusano e Bruno la categoria storiografica del precorrimiento: l'anima profonda del pensiero cusariano sarebbe già proiettata verso il monismo bruniano, e questo a sua volta troverebbe il suo inveramento nel dialettico

<sup>8</sup> G. BRUNO, *La cena de le ceneri* in ID., *Dialoghi italiani*. Nuovamente ristampati con note da G. Gentile. III Edizione a cura di G. Aquilecchia, Sansoni, Firenze 1958, vol. I, p. 91.

smo hegeliano, che finalmente si libererebbe del tutto dal fardello della trascendenza ontologica di Dio. Ma quest'ultima già in Bruno si configurerebbe come un residuo inerte, poiché gli asserti contrari che si trovano nella lettera dei testi bruniani non svolgerebbero alcuna funzione euristica: «Così la fede e quindi la teologia, che per Cusano sono insieme un primo motivo e un'ultima conseguenza dell'investigazione filosofica [...], per Bruno sono come qualcosa ch'ei si lascia indietro nel suo cammino; un *caput mortuum*, che non gli serve a nulla»<sup>9</sup>. Di contro alla “fede vuota” dei teologi, nel profondo Bruno affermerebbe insomma l'inseparabilità di Dio dalla sua manifestazione mondana.

Non è questo il luogo per addentrarsi nei testi bruniani, e vagliare analiticamente e sistematicamente la coerenza o l'arbitrarietà di un tale assunto<sup>10</sup>. Mi limito qui al rilievo che quella che Spaventa così intensamente lumeggia costituisce soltanto una delle due prospettive bruniane: quella appunto in cui l'Uno si risolve nel Tutto, in maniera onnicentrica e uniforme, ragion per cui nell'orizzontalità dell'universo infinito, che dell'Uno è espressione, tutto è centro. Ma il Nolano svolge il pensiero dell'Uno anche in un'altra prospettiva verticale, parallela e irriducibile alla prima, eppure continuamente comunicante con essa, anzi reciprocamente traducendosi con essa: quella per cui l'Uno si sottrae sempre di nuovo alla sua manifestazione e si autotrascende sopra il tutto di un cosmo indefinito, privo di confini. Sotto questo secondo riguardo, l'Uno è pensato da Bruno al di là del tutto: nulla, allora, è centro, e la natura si dà a vedere come ombra semi-ingannevole, mentre il corpo dell'uomo si palesa addirittura come «carnal carcere»<sup>11</sup>.

Tuttavia, pur depurando forzatamente la via della differenza dalla Nolana filosofia, Spaventa ripercorre e lumeggia con acume la via bruniana dell'identità, fissando il cardine delle successive letture immanentistiche bruniane, senza appiattirla mai in mero naturalismo, come faranno poi alcuni altri interpreti, meno accorti del

<sup>9</sup> B. SPAVENTA, , in *Riforma, Controriforma e altri saggi critici*, cit., pp. 202-203.

<sup>10</sup> Ho elaborato la mia interpretazione della filosofia di Bruno, confrontandomi anche con Spaventa, in *La sfera infinita. Identità e differenza nel pensiero di Giordano Bruno*, Mimesis, Milano 2000.

<sup>11</sup> G. BRUNO, *De gli eroici furori*, in *Dialoghi italiani*, vol. II, cit., p. 1125.

grande filosofo abruzzese. Il fulcro della sua interpretazione è il rilievo che il dio di Bruno opera come l'assoluto dialettico, esplicantesi nella propria manifestazione in guisa di «termine interminato di cosa interminata, come infinito finiente»<sup>12</sup>; in esso l'infinito viene semantizzato come «Dio *con* l'universo [...], nel quale egli è e il quale è in lui»<sup>13</sup>, in maniera tale che tra i due poli si attiva un duplice e opposto circolo. L'efficace formula spaventiana «Dio *con* l'universo» dice appunto della necessità di mantenere la bilateralità della relazione tra i due poli. Infatti, se concepito come eternamente separato dalla sua manifestazione, Dio si risolverebbe in un'astrazione priva di attualità; correlativamente, se concepito come la stessa illimitatezza propria dell'universo cosmico, Dio dileguerebbe nell'indefinità della ateleologica ripetizione del divenire naturale. Di contro, pensare Dio come infinito finiente – tale è appunto per Spaventa la sua connotazione nella prospettiva bruniana – significa riconoscere a Dio la funzione eminente di principio dialettico sospingente, e insieme di misura teleologica dei singoli enti e della loro totalità. Ora, se l'interpretazione spaventiana coglie nel segno in ciò, l'accostamento tra Bruno e Hegel conserva comunque un relativo titolo di validità, anche qualora si respinga l'ideologia del precorrimiento, e con essa la pretesa di porre il presente come la verità del passato.

## 2. Il Bruno di Gentile: *veritas filia temporis*

Se ora spostiamo l'attenzione da Spaventa a Gentile troviamo una continuità di impianto teorico, nonostante un intervallo di poco più di quarant'anni, quelli appunto che separano gli scritti spaventiani composti nel 1865-1866 a Napoli dalla celebre conferenza che il pensatore di Castelvetrano tenne a Palermo nel 1907, lo stesso anno della sua prima edizione dei *Dialoghi italiani* di Bruno. Altri studi bruniani di Gentile seguiranno, e saranno quindi raccolti dall'autore in *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, ulte-

<sup>12</sup> B. SPAVENTA, *Concetto dell'infinità* [1866], in ID., *Rinascimento, riforma, controriforma e altri saggi critici*, cit., p. 237.

<sup>13</sup> *Ibid.*

riormente ampliato nel volume XIV delle sue *Opere*<sup>14</sup>, ma le coordinate dell'interpretazione bruniana rimarranno quelle del discorso palermitano del 1907<sup>15</sup>. Tuttavia, comparando il Bruno di Gentile con quello di Spaventa, oltre alla continuità sul piano teoretico, emerge anche una discontinuità quanto all'operazione politico-culturale che accompagna le due rispettive riattualizzazioni.

Considerato nel suo profilo teorico, l'approccio gentiliano alla Nolana filosofia risulta alquanto sbiadito, una volta ricondotto alla sua fonte spaventiana. Gentile ripropone la collocazione di Bruno quale antesignano, audace ma anche incoerente, della filosofia moderna che, da Cartesio a Spinoza e a Vico, giunge a compimento nella sintesi hegeliana. Il Bruno di Gentile si colloca al vertice della filosofia italiana del Rinascimento, accomunato a essa da una visione religiosa della natura. Questa è già la natura di Spinoza, semantizzata come *Deus in rebus*, la cui divinità è attinta al culmine dell'*amor dei intellectualis*. Tuttavia il misticismo bruniano è ancora influenzato da quello neoplatonico, e tale retaggio fa sì che oltre la natura Bruno concepisca una trascendente *mens super omnia*, anziché limitarsi all'affermazione di una *mens insita omnibus*: per Gentile risiede qui l'aporia che inficia la prospettiva bruniana, e che sarà superata da Spinoza<sup>16</sup>.

Ancora impigliato nell'orizzonte della meditazione plotiniana sull'Uno, Bruno non sarebbe riuscito a svolgere coerentemente il concetto dialettico dell'immanenza del divino nella natura e

<sup>14</sup> Cfr. G. GENTILE, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, in ID., *Opere*, vol. XIV, 4<sup>a</sup> ediz., Sansoni, Firenze 1968.

<sup>15</sup> Nel 1907 viene pubblicata anche la monografia di E. TROILO, *La filosofia di G.B.*, F.lli Bocca, Milano. Troilo subentrerà a Gentile nell'a.a. 1914-15 all'Università di Palermo, e vi insegnerà fino al 1919-20. Il suo studio è dunque precedente al suo periodo palermitano, ed è aspramente criticato da Gentile, invero non del tutto a torto. Fulcro della sua interpretazione è la drastica svalutazione della *coincidentia oppositorum*, che nel pensiero bruniano si ridurrebbe «presso che a niente» (op. cit., p. 62). Quello bruniano, secondo Troilo, non è un pensiero dialettico, ma un «monismo rigoroso e conseguente» (p. 64), basato sul principio di continuità, dapprima formulato in chiave platonica e plotiniana, e poi più coerentemente in senso democriteo-epicureo: il naturalismo atomistico sarebbe la vera cifra della nolana filosofia (cfr. pp. 68, 83, 109-111).

<sup>16</sup> Cfr. G. GENTILE, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, in ID., *Opere*, vol. XIV, pp. 291-2.



nell'uomo. Pertanto la divina *Mens* che Bruno concepisce al culmine della 'caccia' della verità negli *Eroici furori*, al di sopra della visione di Diana (simbolo della natura), e con cui ci si può congiungere solo nella cabalistica 'morte di bacio' (*mors osculi*), in effetti non è altro che «un *caput mortuum* della sua [scil. di Bruno] dottrina essenzialmente naturalistica: ma uno di quei concetti, che, in certe contingenze storiche, bastano a paralizzare le energie di verità che i sistemi posseggono»<sup>17</sup>. Come si vede, qui ricorre la medesima definizione spaventiana, ma in un contesto in cui la critica si accentua, fino a risolversi in un asserto dogmatico: al Nolano mancherebbe il "concetto vero di Dio", che comprende, oltre al Dio-natura e su un piano superiore a esso, quale suo inveramento dialettico, il Dio-spirito<sup>18</sup>. In tal modo Gentile non si discosta dalla linea interpretativa spaventiana, né vi apporta alcun incremento speculativo, ma anzi la irrigidisce: il limite di Bruno è ancora ravvisato nel perdurante teismo del platonismo cristiano, già operante in Ficino e in Cusano, mentre la sua forza consisterebbe nella più profonda ispirazione, «essenzialmente panteistica»<sup>19</sup>.

Dopo Gentile, il  *cliché* del contrasto tra un piano di superficie e uno di profondità della meditazione bruniana verrà ripreso in molti studi critici, anzi troverà ancor più credito, una volta lasciato cadere l'impianto storicistico e la conseguente assunzione della posizione hegeliana come invertevole l'intero itinerario del pensiero europeo dal Rinascimento in poi. In particolare, esso sarà riformulato sistematicamente nel nuovo paradigma della 'soglia epocale', teorizzato e reso celebre da Blumenberg: sia Cusano sia Bruno si collocerebbero entrambi nella soglia del moderno, contraddistinto dall'istanza dell'autoaffermazione dell'uomo, di contro al precedente paradigma medievale connotato dall'antitetica istanza della trascendenza di Dio<sup>20</sup>. In entrambi i pensatori la trascendenza costi-

<sup>17</sup> *Ibid*, p. 302.

<sup>18</sup> Cfr. *ibid*, p. 303.

<sup>19</sup> *Ibid*, p. 319.

<sup>20</sup> Cfr. H. BLUMENBERG, *Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner*, Frankfurt a.M., Suhrkamp 1982 [Prima edizione come quarta parte di *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp 1966]; tr. it. di C. Marelli, *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1992, pp. 493-644.

tuirebbe dunque il residuo, l'inoperosa eredità di un passato che i nuovi sistemi filosofici del XVII secolo si sarebbero lasciati dietro le spalle, facendo propria la svolta galileiana basata sulla matematizzazione della natura. Tuttavia sotto tale incrostazione pulserebbe già in Cusano, e ancor più in Bruno, la nuova intuizione della natura e della correlata autonomia dell'umano dal divino.

Non è questo il luogo per misurarsi con la lettura blumenberghiana di Bruno<sup>21</sup>, e con quella dei tanti altri interpreti che l'hanno finora percorsa: basti dire che in essa risiedono le coordinate del partito ermeneutico maggioritario, che occupa la scena degli ultimi decenni della *Forschung* bruniana. Ciò che mi preme evidenziare è che né Blumenberg né prima di lui Gentile aggiungono alcunché di decisivo sul piano speculativo all'approccio spaventiano a Bruno, ma lo caricano di un rivestimento ideologico: storicistico, nel caso di Gentile, postmoderno, in quello di Blumenberg, il quale 'alleggerisce' la storia, svuotando la sua universalità teleologica nell'insieme delle sue 'narrazioni'.

L'ideologicità della lettura gentiliana della Nolana filosofia balza agli occhi nell'artificiosa parte conclusiva del libro che svolge più analiticamente i temi della *Conferenza* del 1907. Infatti nell'ultimo capitolo, dall'emblematico titolo *Veritas filia temporis*, l'autore ritrova operante nell'elaborazione bruniana la «oscura intuizione dell'attività progressiva dello spirito nella storia», aggiungendo che essa «pur si mescolava con l'idea opposta, perdurata fin a tutto il secolo XVIII, della identità immobile della natura umana attraverso tutti i tempi e tutti i luoghi»<sup>22</sup>. Bruno sarebbe la «voce isolata»<sup>23</sup> del Rinascimento che intuisce la storicità dello spirito, senza svolgere però tale intuizione in una coerente visione dialettica della storia, la quale verrà invece elaborata da Vico e soprattutto da Hegel.

Così facendo, Gentile scorpora l'intuizione di Bruno della ciclicità della storia – nello *Spaccio de la bestia trionfante* imperniata sull'alternarsi «vicissitudinale» dei cicli di «ascenso» e di «descenso» – dalla sua consapevolezza di porsi, come novello Mercurio, agli esordi di una nuova fase emancipativa del cammino

<sup>21</sup> Mi permetto di rinviare ancora al mio *La sfera infinita*, cit., pp. 249-253.

<sup>22</sup> G. GENTILE, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, cit., p. 337.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 354.

dell'umanità, incentrata sui valori del merito, delle opere, dell'affrancamento dal giogo del principio di autorità. In questa arbitraria cesura e mutilazione della filosofia della storia bruniana, Gentile si spinge fino a un sostanziale travisamento dell'idea bruniana della verità e del suo esplicitarsi nella storia, attribuendo al Nolano l'anticipazione della concezione hegeliana della verità come incremento progressivo e accumulo. Ritengo, al contrario, che Bruno si mantenga volutamente nell'intuizione neoplatonica della verità come simultaneità dell'Uno in tutte le sue manifestazioni, e insieme come il sottrarsi dell'Uno da esse, e in tale prospettiva coninghi originalmente ciclicità e progresso.

Veniamo ora al secondo versante della nostra breve rivisitazione gentiliana, ossia all'operazione politico-culturale entro cui si colloca la *Conferenza* palermitana del 1907, e più ancora ai suoi ulteriori sviluppi: qui l'orientamento spaventiano e quello del suo successore risultano profondamente divaricanti. Mentre Spaventa si era mantenuto coerente in tutta l'arco della sua esistenza al valore risorgimentale della laicità dello Stato, Gentile soltanto in apparenza si pone in continuità con tale istanza di laicità, ma in effetti la subordina al prioritario obiettivo di ricomporre il fronte politico della reazione di contro all'istanza di emancipazione ed eguaglianza sociale promossa dal movimento operaio. È in questo contesto che Gentile si confronta con la spinta al rinnovamento ecclesiale che in Francia e in Italia prende i contorni della questione 'modernista'; come è noto, essa culmina nella promulgazione, da parte di Pio X, della *Pascendi Dominici gregis*, avvenuta l'8 settembre 1907 e contenente la condanna dei teologi cattolici progressisti, cui appunto fu cucita addosso con tale enciclica l'etichetta di 'modernisti'. Gentile interviene nell'aspra polemica seguita alla pubblicazione dell'enciclica, ma adotta una posizione ben diversa da quella che esigerebbe la sua collocazione filosofica di dialettico hegeliano. Questa implicherebbe la simpateticità sia con la teologia liberale protestante, sia con la variegata e vivace costellazione dei modernisti cattolici; invece il pensatore di Castelvetro si contrappone frontalmente al protestantesimo e si schiera con la curia romana

nella condanna dei modernisti<sup>24</sup>.

La motivazione che il pensatore di Castelvetro adduce è particolarmente capziosa: le istanze progressive di rinnovamento, legate all'affermazione della soggettività e della libertà della coscienza credente e sollevate dai teologi modernisti, esigerebbero che costoro abbandonassero la rigida e oggettivistica teologia tomista, e con essa «il vecchio Dio» trascendente, a favore della «moderna filosofia» dialettica dell'immanenza<sup>25</sup>; ma così non avviene, giacché i modernisti si rifiutano di compiere questo passo, e in nome di tale pretesa incoerenza Gentile curva la sua presa di distanza dai modernisti fino al punto da legittimare la repressione portata avanti dal papato. Così Gentile, mentre con una mano tesse le lodi dell'indomita resistenza di Bruno di fronte ai suoi persecutori, con l'altra mano appoggia la nuova persecuzione clericale del 1907: come stride tutto ciò con la limpida posizione di Spaventa, coerente nel difendere la bruniana *libertas philosophandi* di ieri, e con la battaglia di oggi per mantenere separati gli ambiti della Chiesa e dello Stato!<sup>26</sup>

<sup>24</sup> «In verità l'enciclica *Pascendi Dominici gregis* è una magistrale esposizione e una critica magnifica dei principi filosofici di tutto il modernismo; e l'accusa di sfiguramento [...] che l'Enciclica avrebbe fatto di esso modernismo, è gridio di paperi, come avrebbe detto il Carducci» (G. GENTILE, *Il modernismo e l'enciclica "Pascendi"* [1908], in ID., *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, ripubblicato in ID., *La religione* [titolo redazionale], Sansoni, Firenze 1965, p. 49).

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>26</sup> È stato Antonio Corsano, originale interprete bruniano, a rilevare opportunamente la non casualità di tale coincidenza: «È noto che la grande vicenda modernistica fu da Gentile seguita con attentissimo interesse e con intensa partecipazione ai contributi dei protagonisti italiani e francesi. Si sa ancora della sua conclusiva adesione alle ragioni dell'enciclica *Pascendi gregis*: tale conclusione duramente severa nei confronti del modernismo, con sostanziale accettazione del punto di vista autoritario-tradizionalistico della chiesa romana, si accompagna con l'intimo travaglio di partecipazione alla vicenda religiosa del Bruno» (ID., *Giovanni Gentile e gli studi bruniani*, in *Enciclopedia* 76-77. *Il pensiero di G.G.*, vol. I, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1977, p. 267). Dello stesso autore si veda *Il pensiero di Giordano Bruno nel suo svolgimento storico*, Sansoni, Firenze 1940.

### 3. Antonio Renda: Bruno *iuxta propria principia*

3.1. Il filo di continuità che lega idealmente l'hegelismo napoletano dell'ultimo Spaventa a quello palermitano del primo Gentile si incrina nel passaggio al terzo e ultimo momento di 'brunologia' che mi propongo di rivisitare, anch'esso localizzato a Palermo, al pari della *Conferenza* del 1907 di Gentile. Mi riferisco al corso che Antonio Renda tenne nel 1939-40 nella Facoltà di Lettere dell'Università di Palermo (in seguito da lui reiterato), e che sfociò nell'edizione del dialogo bruniano *De la causa, principio et uno*, corredata da un ricco commento, purtroppo trascurato dai successivi interpreti<sup>27</sup>.

Anticipando l'esito critico della mia disamina, ritengo che l'originalità di Renda sia duplice, di merito e di metodo. Quanto al primo aspetto, egli ripudia la tesi della trascendenza come *caput mortuum* che appesantirebbe inutilmente la Nolana filosofia; al contrario, l'ancoraggio alla trascendenza del principio primo gioca secondo il Nostro un preciso ruolo nel pensiero bruniano, e ben si armonizza con il ruolo che lo stesso principio adempie nell'opposto ma complementare registro dell'immanenza. Quanto il secondo aspetto, Renda non procede con un approccio astrattamente teoreticistico, che proponga un quadro interpretativo precostituito, e poi lo vada supportando dei passi bruniani atti a ciò: al contrario, egli

<sup>27</sup> Cfr. G. BRUNO, *De la causa, principio e uno*. Introduzione e note a cura di A. Renda, CEDAM (coll. Scholae et Vitae), Padova 1941. L'interpretazione rendiana del *De la causa* fu brevemente discussa da Carlini e da Bertin. Cfr. A. Carlini, *La metafisica del Rinascimento*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana» XXVII (1941), f. 2; G.M. BERTIN, rec. a G. Bruno, *De la Causa, principio e uno*, in «Studi Filosofici» I (1941), f. 2. Lessi il commento rendiano del *De la causa* all'inizio degli anni '90, a Milano, mentre andava delineandosi in me la chiave di lettura da cui avrebbe preso forma la monografia *La sfera infinita*, che ho concluso a Palermo alla fine del 1999. L'incontro con l'interpretazione di Renda mi ha dato coraggio nel proseguire un itinerario di ricerca che andava controcorrente. Per questo motivo, rivisitare adesso il suo contributo originale agli studi bruniani costituisce anche l'esplicitazione di un debito teorico.

L'eminente latinista Domenico Romano, che ha insegnato nella stessa Facoltà in cui Renda ha svolto il suo magistero e in cui io ora insegno, frequentò le lezioni bruniane del Nostro e sostenne brillantemente l'esame. Devo a lui lo sprone a riproporre al lettore odierno il Bruno di Renda.

si cala nel testo più ostico e impegnativo del Nolano, e lo percorre in tutti i suoi ardui tornanti.

Ma chi era Antonio Renda? La domanda non è peregrina, perché egli è uno studioso ormai dimenticato, persino a Palermo<sup>28</sup>, pur essendo stato professore ordinario di Storia della filosofia nell'Ateneo della città dal 1928 al 1950: fu anche Preside della Facoltà di Lettere nel secondo dopoguerra, quindi professore emerito dal 1951 fino alla morte, avvenuta il 17 aprile 1959 a Roma, dove si era nel frattempo trasferito. Calabrese, nato a Radicena (oggi Taurianova) il 29 settembre 1875, egli compì gli studi universitari a Napoli e a Roma e fu allievo di Oronzo Suma, sacerdote salentino. A sua volta questi fu allievo di Francesco De Sarlo, ma fu profondamente influenzato anche da Franz Brentano, il maestro di Husserl che conobbe direttamente in Germania. Anche Renda incontrò Brentano a Firenze, seppur brevemente; tale incontro ebbe su di lui l'impatto di una "conversione", come appunto ebbe a definirla, perché bastò a orientare la sua teoresi verso il kantismo, facendogli abbandonare gli iniziali studi di psicologia, cui si era dedicato dal 1900 al 1910. Dopo aver insegnato filosofia in vari licei italiani, Renda insegnò come Libero docente negli Istituti Superiori di Magistero di Napoli prima e di Messina poi, fino al conseguimento della cattedra di Storia della filosofia e alla chiamata presso la Facoltà di Lettere di Palermo nel 1928.

Non è qui possibile – nei ristretti limiti di questo intervento –

<sup>28</sup> C. Genna ha ripubblicato l'importante monografia che Renda scrisse a Messina nel 1926, dove allora insegnava a Magistero, e che gli valse la cattedra e la chiamata all'Ateneo palermitano. Cfr. A. RENDA, *Il criticismo. Fondamenti etico-religiosi* [I ediz. Palermo 1927], Edizioni Fotograf, Palermo 2006. Uno studio approfondito su Renda manca ancora; tra quelli esistenti, punto di riferimento rimane il volume collettivo *Antonio Renda*, comprendente i saggi di Giacomo Mossa sulle prime ricerche di R. in ambito psicologico (*La Psicologia di A.R.*), quello dell'allievo Giuseppe Maria Sciacca (*Gli studi di storia della filosofia*), e quello di Calogero Caracciolo (*Prospettive e caratteristiche del pensiero di A.R.*), Edizioni di "Filosofia", Torino 1954. Il libro comprende una bibliografia completa degli scritti di R., e della letteratura critica, fino al 1953. Renda ci ha lasciato due auto-presentazioni filosofiche: *Realismo spiritualistico*, in *Filosofi Italiani contemporanei*, M.F. SCIACCA (a cura di), Marzorati, Como 1944 (II ed. 1946), pp. 351-364 e la 'confessione' contenuta in *Filosofi che si confessano*, G.M. SCIACCA, (a cura di) D'Anna, Messina 1948, pp. 181-216.

sintetizzare il profilo teorico del pensatore calabrese: basti dire che egli reagì polemicamente alla *querelle* tra idealisti e realisti che dominava la scena filosofica italiana della prima metà del Novecento, considerando “sorpasata” tale alternativa già a partire dalla svolta trascendentale promossa da Kant. Oltre che da Kant, Renda fu influenzato da Lotze (come Gaetano Capone Braga, l’altro eminente allievo del Suma), e ciò lo tenne lontano dal neokantismo della Scuola di Marburgo, di taglio epistemologico, mentre lo avvicinò al Kant metafisico-religioso di Paulsen e Eucken, da costoro inteso alla luce di Platone<sup>29</sup>. In convergenza ideale con Piero Martinetti, Renda valorizza l’accessibilità al noumeno che si realizza nella sfera morale: tra l’idealismo trascendente martinettiano e il realismo spiritualistico rendiano la distanza non è affatto incolmabile, e si abbrevia ulteriormente se ricondotta al grande cespite lotziano.

Il programma filosofico di Renda è così da lui sintetizzato: ricondurre «l’assolutezza, l’oggettività, la trascendenza, [...] dal piano ontologico al piano deontologico dell’azione»<sup>30</sup>. Di conseguenza, il baricentro dell’elaborazione rendiana è costituito dal problema della libertà, dell’autonomia delle attività spirituali della persona. In questa ottica la trascendenza non rimane relegata in un cielo inaccessibile, ma al contrario si pone come fonte ultima, essa stessa immisurabile, di misura dell’agire e del pensare umano: nella prospettiva rendiana, espungere la trascendenza dall’orizzonte della teoresi come residuo inerte significa svuotare la ricerca della verità; specularmente, affermarla in termini prekantiani comporta il ricadere nel dogmatismo e bloccare quella medesima ricerca del vero. Quest’ultima esige l’incessante trascendimento dell’essere “esistenziale”, cioè oggettivo. Proprio questo continuo superamento della fatticità nel valore, consente di afferrare il reale nella sua più genuina dimensione veritativa, che non è quella dell’essere, ma quella del dover essere: un dover essere raggiunto (ma anche sem-

<sup>29</sup> Ciò è stato evidenziato da P. DI GIOVANNI in *Kant ed Hegel in Italia. Alle origini del neoidealismo*, Laterza, Bari 1996, p. 147, e da C. GENNA in *A.R. e G.M. Sciacca: due testimoni della tradizione kantiana*, in *Le avanguardie della filosofia italiana nel XX secolo*, P. DI GIOVANNI (a cura di), FrancoAngeli, Milano 2002, p. 39.

<sup>30</sup> *Filosofi che si confessano*, cit., p. 210.

pre di nuovo sottraentesi a ogni nostra presa) soltanto nell'azione comunitaria che si dispiega come interpersonalità. Per questo mi pare che la cifra elettiva dell'itinerario meditativo di Renda si possa definire nei termini di un personalismo laico, in quanto la sua elaborazione complessiva è imperniata sull'idea della persona, intesa come l'io che esercita la sua essenziale libertà col trascendere la propria condizione esistenziale nel valore<sup>31</sup>.

3.2. Questa sommaria panoramica può bastare tuttavia per comprendere che Renda si trovava nelle migliori condizioni per entrare in sintonia con la speculazione del Nolano, fatta salva ovviamente tutta la diversità che separa un pensatore del '500 da uno del '900: pur così distanti, in entrambi è infatti cruciale l'ispirazione platonica, che pone l'idea superessenziale del Bene quale come fonte inesauribile e immisurabile misura ultima della conoscenza dell'uomo, la cui mente non giunge mai a identificarsi interamente con la *Mens super omnia*. Alla sua connaturata estraneità all'immanentismo assoluto Renda aggiungeva il suo metodo storiografico, che imponeva che un autore fosse inteso anzitutto *iuxta propria principia* e alla luce delle sue fonti, a partire da un vaglio sistematico e puntuale dei testi, senza scorciatoie di sorta: lo stesso atteggiamento con cui egli condusse le sue ricerche di storia della filosofia su Platone, Agostino, Spinoza, Kant e Hegel.

Come si è detto, il testo bruniano che Renda fa oggetto di un ampio commento, e correda di un importante saggio introduttivo, è il *De la causa, principio et uno*: tra i dialoghi italiani che il Nolano compose nel 1584, nel felice quanto breve soggiorno londinese, è il più difficile da intendere, ma anche quello decisivo, perché qui è

<sup>31</sup> Mi piace concludere questi cenni introduttivi sul pensiero di Renda con le belle parole con cui Giuseppe Maria Sciacca chiude la sua nota biografica, posta all'inizio del libro del 1954: «Quelli che lo ebbero come Maestro lo ricordano ancor oggi buono e paterno nel consiglio e nell'aiuto; preciso e chiaro, calmo e sereno nelle lezioni continuamente ricostruite sui foglietti d'appunti vergati in sottilissima grafia e ordinata esposizione. Puntuale, anche quando i bombardamenti nemici tormentavano Palermo, dieci minuti prima delle lezioni si fermava a discutere affabilmente e pazientemente con i giovani gravati dalla paura e, in seguito, dalle vicende burrascose del primo dopo guerra» (*Antonio Renda*, cit., p. 2).



custodita la chiave dell'ontologia bruniana<sup>32</sup>. Nel giudizio della sua coerenza ne va della validità del nocciolo filosofico di tutta la multiforme elaborazione bruniana: dalla sua saldezza concettuale dipendono la validità della filosofia della natura consegnata ai due dialoghi cosmologici, pubblicati lo stesso anno, tra cui il *De la causa* si trova incastonato (*La cena de le Ceneri* e *De l'infinito, universo e mondi*), come pure della concezione della morale e di quella della storia esposte nello *Spaccio de la bestia trionfante* e in *De gli eroici furori* (quest'ultimo contenente anche la gnoseologia bruniana).

Quando Renda, nel 1939-40, si misura con questo arduo scritto bruniano, si sono già delineati i due 'partiti' ermeneutici che hanno caratterizzato gli studi bruniani dei primi decenni del Novecento, e che attraverseranno poi la seconda metà del secolo<sup>33</sup>. Il primo, largamente maggioritario, considera il *De la causa* come un momento di passaggio agli scritti cosmologici e morali: dunque solo un anello di congiunzione, per giunta minato da una grave aporia interna. Il secondo orientamento, cui ho cercato di dare il mio contributo<sup>34</sup>, ravvisa

<sup>32</sup> Eugenio Canone, nella *Nota introduttiva* alla *Ristampa anastatica delle cinquecentine delle Opere italiane* di Bruno ricorda che il *De la causa, principio et uno* fu considerato «come il 'capolavoro' di Bruno da pensatori quali Jacobi, Hegel, Schelling, Feuerbach, Schopenhauer e Bertrando Spaventa» (Olschki, Firenze 1999, vol. I, p. XXVIII). Anche M. Ciliberto, nella *Introduzione* all'edizione italo-francese del *De la causa* individua in esso «il nucleo teorico fondamentale della 'nova filosofia'» (G. BRUNO, *Oeuvres Complètes*, vol. III, a cura di G. Aquilecchia, Les Belles Lettres, Paris 1996, pp. IX e XX).

<sup>33</sup> Tralascio il riferimento al paradigma interpretativo introdotto dalla Yates a partire dagli anni '50, perché esso allarga il campo di indagine a settori fino ad allora trascurati dell'elaborazione bruniana, quali la magia e la mnemotecnica, ma – secondo la mia opinione – non introduce un effettivo incremento speculativo nella comprensione del Bruno filosofo: il Bruno ermetico, illuminato dalla Yates, interagisce col suo 'copernicanesimo', ma non incide in profondità nella sua ontologia e gnoseologia. Secondo la Yates il Nolano, animato da una sottesa incredulità, assumerebbe le filosofie come sistemi simbolici, rispetto a cui egli assumerebbe un atteggiamento di distaccato eclettismo. Cfr. F.A. YATES, *Giordano Bruno e la cultura europea del Rinascimento*, tr. it. di M. De Martini Griffin e A. Rojec, Laterza, Roma-Bari 1988, p. 71 *passim*.

<sup>34</sup> Oltre al cap. II del mio *La sfera infinita* (cit., pp. 109-156), mi sono misurato col dialogo bruniano in *Il monismo modalistico bruniano nel "De la causa, principio et uno"*, in *La mente di Giordano Bruno*, F. MEROI (a cura di), intr. di M. Ciliberto, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2004, pp. 195-210. A essi rinvio pertanto per una più articolata disamina.

nella struttura del testo una sostanziale coerenza.

Secondo il partito maggioritario (per fare solo alcuni nomi, tra i tanti, nei decenni più vicini a noi vi si ascrivono gli studi della Védrine, di Papi, di Aquilecchia, e la loro posizione è condivisa anche da Kristeller) vi sarebbe una netta discontinuità tra il secondo dei cinque dialoghi che compongono il libro (il primo è una coda della polemica innescata ne *La cena de le Ceneri*), dedicato allo spessore ontologico e alla portata conoscitiva della forma, e il terzo e il quarto dedicati alla materia. In tal modo la sintesi affidata dall'autore al quinto dialogo, che intona un inno filosofico all'Uno, sarebbe mancata, giacché lungo le difficili pagine di quest'opera si passerebbe da un dualismo ontologico, di tipo spiritualistico, a un monismo di ispirazione naturalistica. Questo sarebbe il vero esito del libro: l'Uno del quinto dialogo non sarebbe altro che l'unità indivisa della vita-materia.

Prima di addentrarci nella rivisitazione dell'interpretazione rendiana del *De la causa* sintetizzo la mia posizione al riguardo. Ritengo che vi sia una ragione profonda per cui Bruno sceglie di trattare la forma e la materia, assunti quali i due cardini dell'Uno-tutto, in due diversi e complementari registri, costituiti rispettivamente dalla causa e dal principio. Vediamo prima in cosa essi consistano. Nel testo bruniano in questione, la causa designa l'ambito dei nessi estrinseci, indicante una separazione tra causante e causato; di converso, il principio lueggia il correlativo rapporto di intrinsecità, dispiegato come l'immanenza del principiante nei principianti. Ora, gli interpreti che hanno ravvisato un oscillamento tra dualismo e monismo nel libro del 1584, hanno ascritto la causa alla forma e il principio alla materia. Ma non è affatto così, perché l'autore fin dalla *Proemiale epistola* afferma chiaramente che tanto forma quanto materia vanno declinate sia nel registro della causa sia in quello della materia: con preminenza della causa, nel caso della forma, e viceversa con il prevalere del principio nella semantizzazione della materia, ma comunque senza mai separare causa e principio, che costituiscono le coordinate cartesiane dell'ontologia bruniana.

Il punto da comprendere è che Bruno allestisce un dispositivo teorico così complesso non per appesantire inutilmente la sua ar-

gomentazione, ma perché l'onnice trismo tipico della «rivoluzione bruniana» – così ebbe a definirla efficacemente Ugo Spirito<sup>35</sup> – esige che essa sia svolta in due direzioni opposte, ma entrambe irrinunciabili: da un lato il pensiero dell'Uno infinito comporta l'affermare che tutto è centro e nulla è periferia, per cui anche la più insignificante “minuzzaria” è provvista di una sua dignità regale, che la rende irriducibile a tutte le altre in quanto suscitata dal principio. Dall'altro lato, tuttavia, se tutto è centro, vuol dire anche che il centro non è da nessuna parte; ma se nulla è centro, l'infinità si ritrae dall'universo naturale, che sotto questo profilo (quello della causa) si palesa come simulacro, umbratile traccia dell'Uno che si sottrae dalla totalità della sua manifestazione, mentre sotto l'altro profilo (quello del principio) si rivela in essa.

A ben vedere, così facendo Bruno si pone nella scia non solo di Plotino, ma anche del *duplex theoriae modus* teorizzato da Giovanni Scoto Eriugena nel *Periphyseon*, proposto dall'Eriugena anche come *duplex nostrae contemplationis intentio*; esso consiste nella tesi che le cose vanno viste una volta in Dio, dove hanno il loro vero essere, e dove dunque sono come se stesse e insieme più che se stesse, mentre un'altra volta vanno viste come al di fuori di Dio, in uno dei due rispettivi ordini in cui si dispongono da un lato le essenze intemporalmente e dall'altro le realtà miste, costituite dall'intreccio di sensibile e intelligibile<sup>36</sup>.

Seguiamo ora il discorso che Renda svolge nell'introduzione alla sua edizione commentata del *De la causa*. L'autore prende le mosse dall'indicazione del motivo conduttore del filosofare bruniano: l'orientamento verso l'Uno infinito, suscitato dallo slancio esistenziale del Nolano a immedesimarsi con l'interiorità della vita universale. Qui è la sorgente della caratteristica intensità della scrittura bruniana, che non si lascia rinchiudere in un sistema chiu-

<sup>35</sup> Cfr. U. SPIRITO, *Giovanni Gentile e la concezione dell'Umanesimo*, in U. SPIRITO, *Dall'attualismo al problematicismo*, Sansoni, Firenze 1976, p. 106.

<sup>36</sup> Cfr. W. BEIERWALTES, *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, Frankfurt a.M. 1994; tr. it. di E. Peroli, Milano, Vita e Pensiero, 1998 e S. Mancini, *Beierwaltet nella corrente dell'eriugenismo: la duplex theoria e lo statuto trascendentale della manifestazione*, in «Annuario filosofico» 22 (2006), Mursia, Milano 2007, pp. 117-134.

so, senza che ciò sfoci tuttavia in una carenza di razionalità, giacché negli scritti bruniani si ritrova «sempre una ricca e viva sorgente di concetti filosofici precisi e profondi, e così impegnativa dell'intera personalità da fargli preferire il martirio alla loro rinunzia»<sup>37</sup>.

Per Renda, la presenza di questa ispirazione è così netta nell'itinerario bruniano da far passare in secondo piano la sua scansione interna, non irrigidibile nelle tre fasi ipotizzate da Tocco e da Troilo, persuasivamente confutate da Gentile<sup>38</sup>. Ma il Nostro prende le distanze pure da Gentile; egli afferma infatti che l'ispirazione platonica, lungi dal porsi come un'incrostazione marginale, costituisce il prezioso filo "eretico" che collega Bruno non solo al neoplatonismo antico, ma anche a quello medievale, da Eriugena fino a Cusano, nel comune assunto della partecipazione di tutto ciò che è 'esplicato', dunque dell'universo intero, all'unica, infinita, sostanza divina<sup>39</sup>.

Renda coglie bene, articolandolo in un confronto testuale che si dipana lungo tutto il commento, come nella prospettiva eriugeniana e poi bruniana sia l'immanenza sia la trascendenza si configurino come gli assi intenzionali dell'interrogazione del senso, entrambi necessari e inseparabili: relegare la trascendenza al rango di un *caput mortuum* equivale a mutilare la Nolana filosofia di una delle sue due componenti essenziali, stravolgendo la sua ispirazione. Per rendersene conto – avverte l'autore – basta seguire il dettato del *De la causa*, e sia l'interpretazione naturalistica sia quella idealistica risultano confutate da sole: «La *lettera*, almeno, della concezione di Bruno è chiarissima: Dio trascendente per essenza e intimo a noi per la sua azione; Dio distinto dal mondo quanto e come la causa è distinta dall'effetto; Dio che è intensivamente ciò che l'Universo è estensivamente; Dio principio primo, così poco identico con le 'co-

<sup>37</sup> A. RENDA, *Introduzione* a G. BRUNO, *De la causa, principio e uno*, cit., p. XXI.

<sup>38</sup> Come è noto, Tocco ravvisò nell'itinerario bruniano una prima fase improntata a un misticismo neoplatonico, una seconda contraddistinta da un monismo panteistico vitalista, una terza conclusa all'insegna di un atomismo pluralistico. Cfr. F. TOCCO, *Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane*, Le Monnier, Firenze 1889 (Pubblicazioni del R. Istituto di studi superiori pratici e di perfezionamento in Firenze. Sezione di filosofia e filologia), pp. 327 e sgg.

<sup>39</sup> Cfr. A. RENDA, *Introduzione*, cit., p. XXII. Il riferimento all'Eriugena è solo accennato da Renda, ma è significativo dell'orientamento della sua interpretazione.

se dipendenti' da lui, che dalla loro cognizione non ne 'possiamo inferire altra notizia che per modo meno efficace che di vestigio'. Ma insieme anche affermazione energetica dell'interiorità dell'atto di Dio e della sua onnipresente efficacia nella natura»<sup>40</sup>.

Renda insomma mostra come nel dialogo esaminato, e in tutta la Nolana filosofia, l'universo provenga dall'interiorità dell'atto di Dio e non coincida con esso, senza con ciò essere separato da lui quanto al proprio essere. Ritengo che non si possa non concordare con il pensatore calabrese, se solo si legga Bruno *iuxta propria principia*. Infatti è questo un cardine su cui il Nolano insiste lungo tutto il suo itinerario, ribadendolo apertamente a ogni tornante della sua speculazione. Così, ad esempio, quando egli affronterà il tema dell'anima del mondo nella successiva *Lampas triginta statuarum*, insisterà che Dio non è l'anima del mondo, bensì l'anima dell'anima del mondo. Gli interpreti che si pongono nel solco della lettura gentiliana di Bruno ravvisano in ciò una cavillosità, celante il tentativo di non distaccarsi dalla tradizione neoplatonica. Invece Bruno affermando ciò non cade in una tautologia, ma compie una mediazione riflessiva di tipo trascendentale che spalanca, entro l'anima del tutto, un ulteriore sfondo trascendente: nel mediarsi dell'anima universale con se stessa, essa si media insieme con l'Altro da sé, con l'Uno cui essa partecipa per il tramite dell'Intelletto universale (il *Nous* di Plotino). Questo è appunto il filo rosso che congiunge Plotino (e prima di lui Platone) a Bruno: il rilievo trascendentale dell'impossibilità del rapportarsi di alcunché con se stesso senza il suo simultaneo rapportarsi all'Altro da sé che lo presuppone; ecco perché al di sopra dell'Intelletto universale, del *Nous* quale perfezione del puro pensare sé insieme alla molteplicità dei propri pensati (la sfera infinita delle idee), si deve porre l'Uno, che nell'Intelletto si partecipa e insieme si sottrae, come il già sempre pensato e al di là della stessa articolazione del pensante

<sup>40</sup> *Ibid*, pp. XXIII-XXIV. Il passo del *De la causa* qui citato da Renda senza indicazioni ulteriori, è tratto dal secondo dialogo dell'opera: G. BRUNO, *Dialoghi filosofici italiani*, a cura e con un saggio introduttivo di M. Ciliberto. Note di N. Tirinnanzi. Bibliografia di M.E. Severini. Indice analitico a cura di F. Dell'Omodarme, Mondadori, Milano 2000, p. 206 (corrisponde a G.B., *Dialoghi italiani*, vol. I, cit., p. 227).

e del pensato. Ecco perché la ‘caccia’ della verità negli *Eroici furori* non si conclude se non allorché l’intelletto particolare dell’uomo trascende se stesso e il tutto dell’universo nell’incontro mistico con la Mente trascendente, con cui questo infine si fonde.

Ma torniamo di nuovo al saggio di Renda. Questi argomenta che, se si potesse isolare nell’elaborazione bruniana l’atto immanente dall’atto trascendente, come pretendono appunto gli interpreti immanentisti, in tal caso l’infinità estensiva dell’universo si risolverebbe in «un indeterminato processo seriale di molteplici finiti»; ora, ciò nel *De la causa* non avviene, per il fatto che l’unità estensiva trova «la sua sorgente e la sua unità» nella «infinità intensiva di Dio»<sup>41</sup>. Proseguendo nel suo serrato discorso, Renda coglie il pregiudizio storicistico che sta alla base dell’incomprensione dell’orientamento spaventiano-gentiliano: esso scambia l’interiorità di cui tratta il Nolano con l’interiorità “psicologica” dei moderni, laddove invece in Bruno l’interiorità si configura come la «attiva presenza in noi di un principio di vita che ci costituisce, senza perciò derivare da noi, anzi da cui noi deriviamo»<sup>42</sup>.

A questo punto possiamo affrontare l’argomento più difficile dell’interpretazione rendiana del *De la causa*, cui abbiamo già prima accennato: di contro ai numerosi critici che hanno ravvisato una diversa semantizzazione del concetto di forma nel secondo dialogo, ove il rapporto con l’opposta polarità della materia sarebbe impostato in termini dualistici, e i tre dialoghi successivi, ove la forma sarebbe reinglobata nella materia, nella prospettiva di un monismo naturalistico, Renda mostra egregiamente come tale aporia sia inconsistente. Infatti questa svanisce allorché si consideri la diversa funzione che la forma svolge nel secondo dialogo da una parte, e nel terzo e quarto dall’altra: in prima battuta Bruno tema-

<sup>41</sup> Con implicito riferimento polemico a Spaventa e a Gentile, Renda scrive: «Questi interpreti non si curano di investigare [...] se non si falsi il significato di tutta la cultura umanistica e rinascimentale quando l’atto immanente si isola da uno trascendente: e se così in Bruno quell’infinità *estensiva* dell’universo – che è un principio caratteristico della sua filosofia – assunta per se stessa, senza l’infinità *intensiva* di Dio, in cui trova la sua sorgente e la sua unità, non ricada nel concetto tradizionale di un indeterminato processo seriale di molteplici finiti» (*Ibid.*, p. XXIV – il corsivo è di Renda).

<sup>42</sup> *Ibid.*

tizza la forma in relazione all'Uno-tutto, delineandola come forma eterna, universale, indivisibile, mentre in seconda battuta tematizza lo statuto ontologico che le forme particolari ricevono dal loro grembo universale, dalla materia seminale da cui sorgono come sue disposizioni accidentali. Renda evidenzia chiaramente come Bruno non faccia alcuna confusione tra la forma universale da un lato, definita in questo dialogo «sussistente», secondo il linguaggio della scuola, cioè sostanziale e, in quanto tale, «specie perfetta» e non «parte di specie», e dall'altro lato le forme molteplici, accidentali, connotate da contingenza e racchiuse in latenza nella materia universale<sup>43</sup>.

Renda evidenzia bene come Bruno non si contraddica affatto in questo suo saggio di ontologia: forma e materia sono i due «principii constantissimi» in cui si articola la manifestazione dell'Uno-tutto, per cui ciascuno dei due è irriducibile e insieme complementare all'altro. Egli rimarca opportunamente come il Nolano abbia cura di precisare che la forma sussistente si rapporta alla materia in termini di associazione, inerenza, assistenza, cioè in termini che denotano intreccio e distinzione, non certo fusionalità<sup>44</sup>.

Tralascio l'ulteriore articolazione del discorso bruniano, e di quello rendiano che lo segue analiticamente. Ci basta aver indicato il fondamentale contributo rendiano alla chiarificazione del secondo dialogo del *De la causa*: leggendo le pagine bruniane per quello che effettivamente affermano, senza giustapposizioni estrinseche, risulta che la forma è un tutto, così come dal terzo e dal quarto dialogo risulta poi che anche la materia è un tutto, ma non per questo tutto è forma o tutto è materia, per cui non si verifica alcuna caduta

<sup>43</sup> Nella *proemiale epistola*, illustrando in 14 punti l'argomento del secondo dialogo, Bruno scrive: «Terzodecimo, si conchiude la vera raggion definitiva del principio formale: come la forma sia specie perfetta, distinta nella materia, secondo le accidentali disposizioni dipendenti da la forma materiale, come da quella che consiste in diversi gradi e disposizioni de le attive e passive qualitati. Si vede come sia variabile, come invariabile; come definisce e termina la materia, come è definita e terminata da quella» (G.B., *Dialoghi filosofici italiani*, cit., p. 167).

<sup>44</sup> Cfr. A. RENDA, op. cit., pp. 33n.-34n. Così Bruno si esprime al riguardo: «Questa forma non la intendete accidentale, né simile alla accidentale, né come mixta alla materia, né come inerente a quella, ma inexistente, associata, assistente» (G.B., *Dialoghi filosofici italiani*, cit., p. 224).

nel riduzionismo, né di un tipo né dell'altro. Inoltre per questa via si enuclea l'operatività peculiare della forma: conferire all'unità dell'universo infinito un carattere eminentemente spirituale<sup>45</sup>, solo il quale consente all'unità sostanziale del tutto di non frantumarsi atomisticamente mentre va articolandosi, nel suo processo di espressione, in modi e monadi, in funzioni e figure. Congiungendosi col complementare polo della materia, l'infinità intensiva della forma si articola con l'infinità intensiva della materia, e questa sintesi dialettica fa sì che l'Universo infinito e onnicentrico non si appiattisca nell'indefinita ripetizione, desostanzializzandosi in essa.

Anche la lettura rendiana della funzione della materia nel terzo dialogo (in cui la materia è semantizzata come potenza) e nel quarto (in cui essa è semantizzata come sostrato), non è affatto priva di originalità e spessore teorico. Renda rimarca bene come in questa seconda parte del *De la causa* il ripudio della concezione tradizionale della materia sfoci nella prospettiva alternativa della materia come gravidanza dei possibili. Di contro alla tradizione aristotelica, sia antica sia medievale, che separava l'atto dalla potenza in relazione a Dio, concependolo come atto puro, e intendendo simmetricamente la materia come *prope nihil*, Bruno pensa la materia come atto implicito, e la forma come atto esplicito<sup>46</sup>. Certo – possiamo aggiungere – Bruno in ciò prosegue l'elaborazione cusaniiana sul *possest* (neologismo composto da 'posse' e da 'esse,' con cui Nicola Cusano indicava la potenza assoluta come attributo di Dio, facente tutt'uno con l'atto assoluto); ma Bruno svolge originalmente questa fecondissima intuizione cusaniiana, riformulandola nella prospettiva dell'infinitizzazione dell'universo. A questo proposito Renda evidenzia giustamente come il fatto che nella Nolana filosofia la materia non sia mai completamente esplicita, ma sempre ricominciante la dialettica della sua esplicitazione, non comporta che la materia venga concepita come inferiore alla forma.

Le ultime pagine del denso saggio introduttivo rendiano focalizzano la conclusione teologica che Bruno trae da ciò in contrapposizione al tomismo: l'inseparabilità di atto implicito ed atto esplicito, ossia di potenza passiva e di potenza attiva, comporta che

<sup>45</sup> Cfr. A. RENDA, op. cit., p. XXXVIII.

<sup>46</sup> Cfr. *ibid*, pp. XL-XLIII.



anche Dio debba essere pensato come fonte di tutte le cose, in un atto assoluto che è insieme potenza assoluta. Pertanto si deve affermare – seppur nei limiti della ristretta prospettiva su Dio che è concessa al defettibile sguardo della mente umana – che anche in Dio vi è una materia divina: il che è proprio l'opposto che negare Dio a favore della materia, come pretendono quegli interpreti che conferiscono surrettiziamente alla Nolana filosofia un carattere ateistico. Del resto, a costoro Renda ha mostrato efficacemente come nel terzo e quarto dialogo «il materialismo appaia il bersaglio centrale» della polemica bruniana<sup>47</sup>.

Sotto quest'ultimo profilo, Renda si riavvicina a Spaventa e a Gentile, che avevano colto bene la continuità col pensiero bruniano della dialettica degli opposti di Hegel, nella quale ciascuna determinazione è in se stessa in quanto per altro, ed è per altro in quanto è per sé: l'infinito finiente del Bruno di Spaventa e l'infinità intensiva del Bruno di Renda costituiscono preziosi e fecondi apporti alla comprensione del pensiero bruniano, che non hanno perso la loro validità.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. XXXVI.

