

Nel cuore ardente del Rinascimento: fondamenti filosofici della concordia

Sebastian Schwibach (Roma)

Ed io, mercé d'amore,
mi cangio in Dio da cosa inferiore.
G. Bruno, *Eroici furori*

Se il tempo è la causa del dolore,
allontaniamoci, ci sono sentieri
a lui ignoti,
ci sono regioni ferme dell'anima.
G. Colli, *La ragione errabonda*. [787], 1-4

Origini intemporalì della concordia (discors)

Uno dei temi ricorrenti del ciclo di seminari 'Umanesimo e antiumanesimo fra Rinascimento e Riforma' è stato quello del rapporto con il 'diverso', assumesse esso il volto dei dotti bizantini nel Quattrocento, dei musulmani alla caduta di Costantinopoli o delle diverse forme 'ereticali' cinquecentesche.

Molti interventi hanno cercato di mostrare la fondamentale importanza della riflessione sulla tolleranza, concentrandosi in particolare sul ruolo svolto da alcuni pensatori nella bellicosa temperie culturale cinquecentesca. Tra questi, spiccano in particolare Erasmo, nel suo incontro-scontro con Lutero, Tommaso Moro, con l'utopia di una tolleranza reciproca delle diverse forme culturali, Sebastiano Castellione, con l'accorato appello al dialogo in un momento critico per i destini di Francia, etc.¹.

Eppure, nonostante l'ampiezza dell'orizzonte storico-politico-filosofico dispiegatosi nel corso dei seminari, alcuni aspetti del pensiero umanistico-rinascimentale sono passati in secondo piano, quasi fossero secondari rispetto ai grandi dibattiti tra scolastici e umanisti, tra dotti greci e latini, tra cattolici e protestanti, tra principi e papi.

Nel presente contributo, vorrei, dunque, porre l'attenzione proprio su questo versante umanistico meno approfondito, nella speranza di arricchire ulteriormente il dibattito sulla 'tolleranza'².

Dal momento che non sarà possibile seguire con accuratezza il filo rosso che da Cusano si dipana fino a Giordano Bruno, seguendo dei tracciati eterodossi e paralleli rispetto ai grandi dibattiti che infiammarono gli animi dei più, mi limiterò ad individuare delle tracce che possano indicare la direzione per successivi studi³.

¹ Per un'attenta disamina della questione si rimanda a M. Firpo, *Il problema della tolleranza religiosa nell'età moderna. Dalla riforma protestante a Locke*, Torino 1978.

² È bene specificare che, per gli autori qui considerati, si può parlare di tolleranza solo in senso improprio, dal momento che, da un punto di vista metafisico, non è possibile tollerare alcunché. Lo sguardo filosofico che si sia inabissato nella contemplazione dell'Assoluto ama la differenza come cangiante espressione dell'Identico, inteso come uni-totalità. Non si tollerano il pensiero diverso, il rito e il costume stranieri, ma li si ama quale nuova fonte di accesso a ciò che si è profondamente intuito, quale diversa modalità espressiva, quale chiave per guardare il mondo da un altro punto di vista.

³ Rimando, per ulteriori approfondimenti relativi a questa tematica, a S. Schwibach, *Discordia concors. La "perennis philosophia" tra crisi del mondo moderno e rinascenza*, Roma 2017. Vengono qui approfondite le basi ontologiche ed esperienziali di una possibile concordia tanto tra le filosofie che tra le religioni, con un particolare approfondimento delle idee di Cusano, Pico della Mirandola e Bruno. La tradizione della filosofia perenne, screditata dal punto di vista storico-filologico con l'opera di Casaubon, mantiene il suo particolare interesse dal punto di vista speculativo, trovando nuova vita nel corso del Novecento in molteplici autori interni ed esterni all'Accademia. Il presente contributo, pur dovendo molto tralasciare, riprende ed amplia alcune considerazioni contenute nel libro, nel tentativo non solo di riferire il già pensato, ma di pensare in dialogo con gli autori, per quanto ciò comporti il rischio di estremizzare alcune loro intuizioni o accentuare aspetti impliciti nella loro filosofia. Il metodo seguito cerca di attuare quanto proposto da Colli in G. Colli, *Apollineo e dionisiaco*, Milano 2011 (2010), insieme di testi inediti della sua prima giovinezza. Qui, infatti, vengono svolte delle riflessioni sulla filologia alternative rispetto alla corrente classica, con a capo Wilamowitz. Il filologo è per Colli colui che riesce ad intravedere l'interiorità nella contingenza dell'espressione, è un artista che, senza nulla cedere dal punto di vista del rigore storico, va oltre la parola scritta, cercando di cogliere l'intimità dell'anima (Ivi, pp. 31-40).

Ciò che caratterizza autori come Cusano, Ficino, Pico della Mirandola, Patrizi, Giordano Bruno (solo per citare alcuni dei più eminenti), è il carattere filosofico-speculativo del loro tentativo di armonizzazione del diverso. Esso non si risolve semplicemente in un intento apologetico o mediatore nell'incontro/scontro con l'Islam, in un'estrinseca necessità di evitare il massacro tra cristiani o di difendere il papato dall'infuriare riformatore di oltralpe; non ha a che fare con le polemiche tra diverse *scholae*, non vuole lottare sul piano delle parole con fittizi nemici. Certo vuole riformare, cambiare, migliorare, aspira ad una nuova età dell'oro, si sgomenta per le atrocità del proprio secolo⁴, ma non si riduce ad un abietto moralismo, non usa la retorica per ingannare l'avversario, non si nasconde dietro molteplici maschere, non alterna l'astuzia della volpe con la forza del leone. Piuttosto, mette in gioco tutto se stesso, pur a costo della propria libertà, della protezione dei principi, della vita. Questo anelito ad una *concordia discors* è più di un auspicio frutto delle contingenze storico-politiche, nasce da una profonda intuizione della verità che si radica in una forma di conoscenza sovrazionale, capace di superare lo stesso principio di contraddizione, di farsi uno con l'Oggetto di conoscenza, senza con ciò perdersi nella tenebra mistica⁵. Esso coglie la differenza, l'Unità e l'unità nella differenza, intuisce allo stesso tempo l'insufficienza ed il valore di ogni declinazione filosofico-teologica della verità, comprende la relatività di ogni discorso, senza con ciò scadere in una forma superficiale di scetticismo⁶; è, infatti, la verità che, nel suo risplendere, mostra di ogni ragionamento il carattere umbratile, opaco, congetturale.

Il pensiero di questi autori è una vera e propria presa di posizione filosofica e morale⁷, è un superamento di ogni dicotomia astrattamente costruita: non distingue tra conoscenza e vita, tra bene e verità, è contemporaneamente filosofia e teologia, non si cura dei dogmi, ma non per questo si isola in forme di solipsismo fideistico rinuncianti alla ragione.

Se è vero, dunque, che, nell'analisi puntuale dei testi e del contesto storico in cui sono stati scritti, sarà possibile trovare tutta una congerie di riferimenti e di stimoli che hanno portato alle riflessioni analizzate, ciò non sarebbe sufficiente a spiegarle, essendo esse il frutto di una conoscenza che, pur esprimendosi secondo le coordinate spazio-temporali in cui si inserisce, è essenzialmente ontologica e atemporale, intuitiva e sovrazionale. Di converso, se si pone attenzione a questa peculiare caratteristica, sarà possibile, relativamente al discorso sulla 'tolleranza', non solo scorgere i nessi e i punti di sutura che collegano tra loro pensatori quattro-cinquecenteschi, ma anche instaurare un dialogo con loro, nel tentativo di trovare strade alternative per la contemporaneità.

L'esperienza della pace in Cusano: attraverso e oltre il cristianesimo

Per un discorso sulla 'tolleranza' che coinvolga la figura del grande filosofo-teologo tedesco sembrerebbe in prima istanza fondamentale il suo scritto *De pace fidei*⁸, che, successivo ai tentativi di conciliazione tra chiesa latina e bizantina, nasce nel contesto della tragica caduta di Costantinopoli (1453)⁹. Se, tuttavia, si volge lo sguardo alle sue opere prettamente metafisiche e all'esperienza diretta

⁴ H. De Lubac (1974), *Pico della Mirandola. L'alba incompiuta del Rinascimento*, Milano 2016, pp. 261-279.

⁵ Cfr. G. Colli, *Apollineo e dionisiaco*, pp. 32-34, dove il discorso sul filologo quale mistico e mago si intreccia con alcuni riferimenti a Pico della Mirandola e Bruno.

⁶ Cfr. W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main, 1980, dove viene svolta un'attenta analisi del problema dell'identità nel platonismo. Di particolare interesse per un approfondimento filosofico degli argomenti qui presi in esame sono le pp. 144-203, dove viene analizzato il pensiero di Cusano e Bruno.

⁷ G. Colli, *Apollineo e dionisiaco*, p. 165.

⁸ N. Cusano, *De pace fidei*, in: N. Cusano, *Opera Omnia*, a cura di R. Klibansky, H. Bascour, Vol. VII, Amburgo 1970, pp. 3-63. Una trattazione sistematica del pensiero di Cusano relativamente a Dio, il mondo e l'uomo, è presente in S. Schwibach, *Discordia concors*, pp. 222-269, dove viene fornita anche un'amplia bibliografia. Ad ogni modo, si rimanda, per il tema della tolleranza in Cusano, a: K. Kremer, *Die Hinführung (Manductio) von Polytheisten zum einen, von Juden und Muslimen zum dreieinen Gott*, in: R. Haubst (a cura di), *Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues. Akten des Symposions in Trier von 13. bis 15. Oktober 1982*, Mainz 1984, pp. 126-213; J. Stallmach, *Einheit der Religion – Friede unter den Religionen. Zum Ziel der Gedankenführung im Dialog „Der Friede im Glauben“*, in: R. Haubst (a cura di), *cit.*, Mainz 1984, pp. 61-112.

⁹ Per una contestualizzazione del testo e per la sua ricezione in epoca moderna, si rimanda a: G. Piaia, *Un'arma a doppio taglio? Sul nesso filologia-teologia nel De pace fidei di Nicolò Cusano*, in: *Rinascimento*, Firenze 2008, pp. 47-60, dove

da cui scaturiscono, è possibile intravedere un nucleo speculativo di più ampia portata: esso non si limita ad un atteggiamento conciliante e tollerante, non considera la differenza come un male cui porre riparo, non tenta di rigettarla o inglobarla, ma pone i semi di un approccio universalistico che travalica l'ambito stesso del cristianesimo, nel tentativo di guardare il mondo dal punto di vista di Dio.

Stando alla lettera che il Cusano inviò al cardinal Cesarini, la *Dotta ignoranza* nacque da una profonda esperienza mistica, vissuta durante il viaggio di ritorno da Costantinopoli, quando, per dono divino, giunse “al punto di abbracciare, nella dotta ignoranza, le cose incomprensibili in modo incomprensibile, transcendendo quelle verità incorruttibili che sono umanamente conoscibili”¹⁰.

Da un lato, l'intuizione coglie Dio quale assoluta complicazione della differenza nell'unità, coglie la differenza stessa come unità¹¹, dall'altro, nel suo volgersi al mondo esplicito, scopre l'intrinseca unità sottostante ad ogni sua parte, l'identica natura esprimendosi in molteplici forme¹².

L'indicibile Massimo, avvolto nella tenebra mistica, trova certe espressioni diverse nel finito, mostrandosi ora sotto la forma congetturale del Dio unico ora sotto le vesti di diverse realtà divine, le quali, tuttavia, lungi dall'essere immagini idolatriche, indicano, seppur per approssimazione, la strada verso la conoscenza assoluta¹³. È certamente vero che molto spesso si è scambiata l'immagine per la 'cosa in sé', ma ciò da una parte è una necessaria conseguenza dell'insufficienza della ragione discorsivo-immaginativa, dall'altra è una volgarizzazione dell'intuizione originaria, un irrigidirsi della sovrastruttura che, non più vivificata dall'interiore esperienza del divino, diviene pura forma senza contenuto¹⁴.

Dal momento che tutto è in Dio complicatamente e che Dio è in tutto esplicitamente, ogni aspetto del reale è un segno, una porta di accesso alla conoscenza dell'immanente-trascendenza, immediatamente presente nell'interiorità dell'uomo come in ogni aspetto della natura, foss'anche il fango o il verme. L'itinerario sviluppato in particolare nella *Dotta ignoranza* e nelle *Congetture* si ritrova anche nel *De pace fidei*, seppur edulcorato degli aspetti più critici e meno in linea con l'ortodossia cristiana. È vero, infatti, che anche in questo scritto il Cusano mette in luce la concordia dei vari popoli relativamente all'amore per la verità, sempre presupposta e sempre ricercata in una molteplicità di modi, riti, culti e concezioni¹⁵, ma non bisogna dimenticare che l'intento dello scritto è soprattutto quello di trovare un comune accordo sul valore ultimo del cristianesimo quale religione capace di porre in nuova luce l'intera storia dell'umanità.

Se però ci si attiene alla parte più speculativa e apparentemente meno pericolosa per l'ortodossia, è possibile cogliere la radicalità del suo pensiero, il quale, in modo più o meno esplicito, piega il portato teologico tradizionale fin quasi al punto di rottura.

Se dal punto di vista di Dio in quanto *Non aliud* il cerchio, il triangolo e la linea sono identici, se in Dio uomo e leone non differiscono affatto, se in ogni minima parte del reale Dio è totalmente presente, ogni strada che dalla circonferenza esplicita guidi verso il centro complicato, per quanto diversa essa sia nelle congetture e nei culti che utilizza come stimolo alla ricerca, è allo stesso tempo adeguata e

viene messa in luce con chiarezza la strategia del Cusano, che, in una cornice apparentemente ecumenica, mira a mostrare la razionalità e quindi la superiorità del cristianesimo su tutte le altre religioni; J. M. André, *Tolerância, diálogo intercultural e globalização: a atualidade de Nicolau de Cusa*, in: *Scintilla. Revista de filosofia e mística medieval*, Curitiba 2004, pp. 41-64, articolo citato da Piaia con intento leggermente polemico nei confronti dell'attualizzazione del pensiero di Cusano proposta da André. A mio parere, le considerazioni di Piaia sono perfettamente condivisibili dal punto di vista della 'lettera' del *De pace fidei*, ma non tengono conto dello 'spirito' che sotterraneamente informa anche questo testo spiccatamente ortodosso, 'spirito' che può essere rinvenuto solo nelle opere a carattere più schiettamente metafisico, come viene ben messo in luce da André, da cui l'interpretazione qui proposta non mi sembra si distacchi molto.

¹⁰ N. Cusano, *La dotta ignoranza*, in: N. Cusano, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, a cura di E. Peroli, Milano 2017, pp. 4-307, p. 307.

¹¹ Ivi, p. 93.

¹² Ivi, p. 141. Cfr. anche N. Cusano, *Il potere-che è*, in: *Opere filosofiche*, cit., pp. 1371 sgg., dove viene svolto il parallelo con la trottola. Per una trattazione ulteriore rimando a S. Schwibach, *Discordia concors*, pp. 243-256.

¹³ N. Cusano, *La dotta ignoranza*, pp. 91-101.

¹⁴ Ivi, p. 99.

¹⁵ N. Cusano, *De pace fidei*, pp. 9-14.

inadeguata. Ogni profeta, ogni grande filosofo, infatti, pur tentando di esprimere l'intuizione profonda della verità, si trova a doverne parlare attraverso l'insufficiente *medium* linguistico, il quale tuttavia, essendo un'espressione del *Logos*, è anche atto a risvegliare l'animo del cercatore e ad indirizzarlo verso le mura del paradiso¹⁶: solo a costo di spogliarsi di ogni umbratile conoscenza, solo grazie ad una trasumanazione, solo deponendo le vesti del proprio habitus culturalmente determinato, egli potrà superarle con un balzo intuitivo.

Certamente, dal punto di vista umano, sembra che il triangolo sia più lontano della linea dalla natura della linea infinita, sembra che il leone sia meno prossimo all'intelletto angelico dell'uomo, ma questo deriva solo da una diversa prospettiva sul reale, una prospettiva che guarda al mondo con gli occhi scheggiati dalla finitezza.

L'uomo che si assimili a Cristo, l'uomo che riesca a rischiarare la sua essenza divina, l'uomo che giunga a complicare in sé l'intero universo esplicito, che riesca a sciogliere la contrazione in cui vive la natura, diviene egli stesso divino, diviene egli stesso il Cristo, si fa uno con Dio, o meglio scopre di non essersene mai veramente distaccato¹⁷.

Se è possibile trarre queste conclusioni dal discorso del Cusano, ne consegue che lo stesso cristianesimo, con la sua pretesa di rivelazione ultima della verità grazie all'incarnazione del *Logos*, viene in qualche modo relativizzato: Cristo non è sceso una volta per tutte sulla terra per portare la buona novella del regno dei cieli, ma ogni uomo può, pur nell'accidentalità intrinseca all'universo frantumato, seguire lentamente le tracce verso il proprio indimento.

In questo senso, ogni religione che con parole ed atti indichi tale percorso è assolutamente identica alle altre, pur apparendo completamente diversa nelle sue espressioni esteriori. Il dialogo tra le religioni e la 'tolleranza' non sarebbero allora un semplice colloquio benevolo tra persone convinte della verità delle proprie posizioni dottrinarie e dei propri costumi, ma un vero e proprio confronto sui diversi canali espressivi, sulle diverse modalità esperienziali dell'Assoluto. Esso non sarebbe solo uno stanco dibattito, ma un vivo mezzo di approfondimento delle proprie esperienze e delle proprie convinzioni, che potrebbe arricchire tutte le parti in questione.

L'universalismo filosofico in Pico della Mirandola

Se nel caso di Cusano si è preso in maggior considerazione il contesto più schiettamente teologico della riflessione sulla 'tolleranza', nel caso di Pico verrà messo in particolare evidenza l'orizzonte filosofico. Con ciò non si vuole certo porre una distinzione netta tra le due 'discipline', il che sarebbe un'assurdità sia teoretica che storica¹⁸, ma semplicemente porre l'accento sulla diversa sensibilità dei due discorsi e sui diversi referenti cui sono indirizzati. Molto significativo al riguardo è, in ogni caso, il fatto che Pico della Mirandola immaginasse di discutere le sue novecento tesi con un eterogeneo gruppo di dotti sotto l'egida papale, con ciò mostrando il suo intento filosofico e teologico.

Il tentativo compiuto da Pico durante l'intera sua breve vita, ma in particolare negli anni della prima giovinezza, rappresenta uno dei massimi momenti nella storia del pensiero, in quanto, spregiando ogni meschino attaccamento ad una particolare scuola, ebbe l'ardire di abbracciarle tutte con il proprio sguardo e di coglierne la discordante armonia. La sua non fu semplicemente un'estranea

¹⁶ Cfr. S. Schwibach, *Discordia conocors*, pp. 222-233.

¹⁷ Cfr. N. Cusano, *La dotta ignoranza*, pp. 229-243, dove certo viene detto che il massimo contratto in atto è e può essere esclusivamente Gesù, ma il discorso dà l'impressione di essere un aggiustamento dell'intuizione del Cusano alla dottrina della chiesa piuttosto che un'idea genuina. Ad ogni modo, anche se così non fosse, essendo la fede cristiana per definizione *imitatio Christi*, essa è imitazione del massimo contratto in atto e quindi aspira a rendere l'uomo divino, il che non implica alcuna condotta morale o osservanza dogmatica di sorta, in quanto la divinizzazione supera l'ambito della ragione e di tutto ciò che è umano, compresa la morale.

¹⁸ Questo non perché nell'epoca di cui si tratta in queste pagine non ci fosse la consapevolezza di una distinzione tra filosofia, in particolare la filosofia naturale, e teologia, ma perché la stessa filosofia naturale era piena di considerazioni che noi oggi considereremmo teologiche. Porre una netta distinzione tra filosofia e teologia significa, nel presente momento storico, rischiare di fraintendere sia l'una che l'altra, magari considerando la prima come un'attività del tutto 'laica' (cosa che non era stata neanche all'era dei presocratici) e la seconda come un'astratta speculazione di raffinati ecclesiastici, insoddisfatti dello scadimento del cristianesimo a morale.

collazione di somiglianze e divergenze, con magari la pretesa di superare le differenze attraverso una filosofia più comprensiva, ma un vero e proprio scavo nei più riposti anfratti del pensiero, nella convinzione che, dietro l'apparente incompatibilità, si nascondesse una profonda consonanza.

L'anelito alla concordia non è tuttavia da intendersi come una *reductio ad unum*, ma come un ammirato peregrinaggio attraverso sentieri inesplorati: alcuni nutrono il viandante di frutti succosi e accessibili, altri lo travagliano con pungenti spine, altri lo accolgono con iridescenti colori, altri ancora, grigi e muti, lo accompagnano nel suo melanconico cammino; ognuno però, nella sua particolarità, è degno di essere percorso fino in fondo, in quanto nasconde ricchezze precluse ad ogni altro¹⁹. Presentare novecento tesi riguardo argomenti su cui si accanivano da secoli innumerevoli dotti non era dunque semplicemente un atto di arroganza giovanile, ma una precisa scelta filosofica, la quale, piuttosto che indirizzarsi verso il facile percorso della 'specializzazione' erudita, preferì intraprendere l'ardua tensione con i grandi del passato e del presente, al fine di far rivivere la filosofia nel suo vero spirito:

Mosso da ciò io volli presentare le conclusioni non di una dottrina sola – come qualcuno intendeva – ma di tutte, in modo che dal confronto di molte scuole e dalla discussione di una varia filosofia quel fulgore di verità, di cui parla Platone nelle *Epistole*, risplendesse nelle anime nostre come un sole nascente dal cielo.²⁰

Tale ricerca filosofica, pur in continuo dialogo con i vari pensatori, non si limita solo a voler trovare un accordo, non vuole restare sul piano delle parole, ma, come risulta chiaro anche dal testo citato, aspira a cogliere, nel prisma delle molteplici lenti filosofiche, l'unica luce che tutte le irradia, rimanendo sempre identica a se stessa.

Scopo ultimo del lungo ricercare tra ebrei, arabi, latini, greci, caldei, egizi, non è dunque precipuamente l'acquisizione di una qualche conoscenza recondita, di una *prisca theologia* intesa come *corpus* di dottrine, ma ottenere un appiglio, un linguaggio che riesca a portare a coscienza e ad esprimere il vissuto interiore, la profonda esperienza conoscitiva.

È indubbio che questo eclettico girovagare miri anche ad un accrescimento della conoscenza razionale, abbia anche un interesse di apparente carattere erudito, ma non è questo il suo elemento essenziale. Piuttosto, si inserisce in un più ampio contesto paideutico che ha come fine, da un lato, il raggiungimento della conoscenza suprema e dall'altro la *pax filosofica* tra gli uomini. In questo *cursus* filosofico ha una grande rilevanza l'aspetto morale, in quanto liberazione da ogni impurità materiale e sublimazione delle passioni, ma si tratta solo dell'ineludibile presupposto di ogni ricerca, che si deve poi volgere all'ambito dialettico, alla disamina razionale e discorsiva, al dibattito e alla comune ricerca. Non basta tuttavia essere purificati nell'anima e acuti dialettici, non basta essere in grado di comprendere le sfumature del pensiero e i suoi corsi nel tempo, bisogna anche volgersi con ammirazione al mondo naturale e interrogarlo con amore. L'intero percorso trova però il suo compimento solo nella teologia, intesa come intuizione suprema dell'onnipervadente divinità, lì dove "ponendoci a tal segno fuori dalla mente, [poniamo] noi e la nostra mente in Dio"²¹, lì dove ogni concordia è discorde e ogni discordia concorde²²:

[...] Volando all'abbraccio della beatissima madre, godremo la pace invocata, la pace santissima, l'unione indissolubile, l'amicizia concorde, per cui tutti gli animi non solo si

¹⁹ G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*, in: G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno*, a cura di E. Garin, Firenze, 1942, pp. 102-165, p. 141. Per ulteriori approfondimenti si rimanda a S. Schwibach, *Discordia concors*, pp. 270-302, con la relativa bibliografia.

²⁰ G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*, p. 143.

²¹ Ivi, p. 123.

²² Ivi, pp. 117-123.

accordano in quell'unica mente ch'è sopra ogni mente, ma in una maniera ineffabile si fondono in uno solo²³.

La pax filosofica nasce dunque dalla profonda comprensione del comune cammino e dal desiderio di dividerlo con gli altri, pur nella divergenza delle opinioni; essa si colora sì di tratti teologici, ma nel senso platonico del progressivo avvicinarsi alla vita divina, del farsi simile a Dio, del giungere a quell'*epopteia* che inebria l'animo del nettare celeste e permette di superare ogni finitezza nell'assoluta infinità.

Ardenti furori nella selva sensibile

Con Giordano Bruno cambiano gli attori sulla scena, la trama della storia si fa più fosca, lo splendore rinascimentale, che, nonostante le guerre continue e le paure, illuminava le menti di speranza, è ormai tramontato²⁴; l'intera Europa rigurgita del sangue di cattolici e 'protestanti', le relative posizioni dottrinarie si fanno più rigide e, con l'aiuto del potere politico abile nel manipolare gli animi, conducono la scissione ad un punto di non ritorno. Eppure, nonostante le mutate contingenze storiche, resta viva l'eroica fiamma dell'amore, non si spegne l'antica illusione di poter mutare le sorti europee attraverso la conoscenza, unica luce possibile in grado di risvegliare le menti dall'incubo della reciproca strage. Tale anelito, che vorrebbe riplasmare dalle fondamenta il cristianesimo o, se necessario, deporlo per pensare una 'nuova' vita religiosa, trova il suo massimo esponente nel filosofo nolano, che con le sue azioni ed i suoi scritti tentò non solo di attuare una profonda riforma morale e politica, ma anche e soprattutto di indicare il cammino dell'amante della verità, finalmente libero di rompere le anguste mura del cielo e le artificiali barriere tra i popoli.

Un tale progetto si volge a tutti gli ambiti del sapere, in quanto ognuno di essi deve essere vivificato dall'esperienza eroica del conoscitore, deve essere ripulito dopo secoli di incuria, deve trovare una nuova forma, che possa rispondere anche alle esigenze della storia.

Sono dunque gli *Eroici furori*²⁵ a mostrare l'*impetus* che muove la nolana filosofia nelle sue varie diramazioni; lo stesso amore guida la magica ricerca nei recessi naturali, sprona ad una riforma dei cieli e dell'uomo, accende l'aspirazione ad una metafisica teologica in grado di pensare, seppur per paradossi, l'immanente trascendenza di Dio, illumina, infine, l'immaginazione quale canale fondamentale per la conoscenza e la divinizzazione dell'uomo.

Negli *Eroici furori* troviamo anche i presupposti di un pensiero pluralista e conciliante, nonostante il nostro filosofo fosse tutt'altro che un pensatore 'tollerante'. Non tollerava, infatti, l'arida pedanteria, gli era invisa ogni forma di bigottismo, non lesinava critiche ai grandi del passato qualora non ne condividesse il pensiero. Eppure, nonostante il carattere tagliente, nonostante l'ardente spirito combattivo, era ben consapevole che molteplici sono i sentieri per cui si può andare alla caccia dell'ambita preda, molte le tracce che conducono allo specchio lucente dove si riflette la nudità della terribile Diana, grandi le insidie che fiaccano il cacciatore, innumeri i lacci che gli impediscono il cammino²⁶.

C'è chi vi si avvicina attraverso il dialogo, chi ricerca non negli uomini ma nella natura, attraverso l'arte magica, chi è più propenso all'analisi e chi alla sintesi, chi affronta con coraggio il cammino apofatico e chi tenta, invece, quello catafatico. Ognuno di questi sentieri, pur rischiando di perdere il cacciatore e condurlo solo in prossimità della radura, è degno di essere percorso, purché lo sprone sia

²³ Ivi, p. 119.

²⁴ Cfr. S. Schwibach, *Discordia concors*, pp. 303-333, con relativa bibliografia (in particolare si rimanda a I. P. Culianu (1984), *Eros e magia nel Rinascimento*, Torino 2016, dove viene presentato un grande affresco dei due secoli). Per ulteriori approfondimenti dei temi magico-metafisici si rimanda a: I. P. Culianu, *Magia spirituale e magia demonica nel Rinascimento*, in: *Rivista di storia e letteratura religiosa*, Firenze 1981, pp. 360-407; M. Mertens, *Magic and memory in Giordano Bruno. The art of a heroic spirit*, Leiden-Boston 2018; S. Carannante, <<*Questi furori... non son oblio*>>. *Entusiasmo, memoria e razionalità negli Eroici furori*, in: *Bruno nel XXI secolo. Interpretazioni e ricerche. Atti delle giornate di studio (Pisa, 15-16 ottobre 2009)*, Firenze 2012, pp. 77-102.

²⁵ G. Bruno, *Eroici furori*, a cura di S. Bassi, Roma-Bari 2007 (1995).

²⁶ Ivi, pp. 125-128.

dato dall'eroico furore per la verità, dall'accettazione dell'ineludibile fatto che, nella caccia, si diventi preda, si depongano cioè volontà ed intelletto, per divenire uno con l'oggetto bramato, per essere dilacerato dai propri stessi pensieri e dall'infinito aspirare, fino a divenire tutto orizzonte.