

AMOR DI SÉ, AMOR PROPRIO.
GENESI, STORIA E METAMORFOSI DI UN CONCETTO
Il ciclo

Seminario del 23 gennaio 2007
*L'amore di sé come emulazione del divino in Giordano Bruno*¹
Francesca Puccini
Università degli Studi del Salento

A nessuno veramente amante dispiace l'amare
(*Eroici furori*, parte I, dialogo II)

1. *Premessa*

Qualsiasi considerazione sul ruolo svolto dal tema dell'amore di sé nell'opera di Giordano Bruno non può andare disgiunta da una pur parziale trattazione dei concetti fondamentali dell'etica, della gnoseologia e dell'antropologia bruniane. A differenza di alcuni pensatori contemporanei, a cominciare da Francesco Patrizi², Bruno non dedica né un'opera né una parte consistente di alcuno dei suoi lavori ad una discussione specifica sul tema dell'*amor sui*. Ciò nonostante, non sono pochi gli elementi che possono servire a comprendere che cosa Bruno intendesse con 'amore di sé' e quale significato attribuisse a questo «affetto». Nel seminario di oggi tratteremo di questi elementi analizzando alcuni passi di due Dialoghi italiani, lo *Spaccio de la bestia trionfante* (1584) e gli *Eroici furori* (1585) e di uno degli scritti latini, il *De vinculis in genere* (1591). Leggendo questi brani potremo constatare come per Bruno l'impulso affettivo, in ognuna delle sue forme, si presenti in una connessione vitale con il desiderio di conoscenza, e come entrambi questi «affetti» siano in stretto rapporto con la scala sulla quale si dispongono tutti gli esseri animati.

La concezione dell'amore può essere assunta come una prospettiva privilegiata dalla quale studiare il pensiero Bruno, non solo per le sue implicazioni propriamente etiche, ma anche per quelle gnoseologiche e metafisiche. Nessuna delle branche del sapere può prescindere, secondo Bruno, da una considerazione delle forme e degli effetti dell'amore; e proprio lo studio delle forme e degli oggetti a cui si indirizza la passione d'amore costituisce il

¹ Per i Dialoghi italiani, l'edizione di riferimento è G. BRUNO, *Dialoghi metafisici e dialoghi morali*, a cura di Giovanni Gentile, Firenze, Sansoni, 1958³.

² F. PATRIZI, *L'amorosa filosofia*, a cura di John Charles Nelson, Firenze, Le Monnier, 1963. Si veda in particolare il terzo dialogo, dal titolo «Che tutte le spetie d'amore nascono dallo amore di se stesso» (pp. 99-132).

fondamento dell'etica e dell'antropologia del Nolano. In ognuna delle tre opere alle quali faremo soprattutto riferimento viene alla luce un momento della costruzione di un percorso che, a partire dai Dialoghi morali, culmina in una progressiva estensione a tutto l'universo della funzione metafisica assegnata all'amore. Tratto distintivo degli esseri razionali (i soli per i quali si possa propriamente dire che siano soggetti al «vincolo» esercitato da questa passione), l'amore lega gli uni agli altri gli uomini ed al tempo stesso manifesta all'esterno la vera natura di ciascun individuo. Il vincolo d'amore produce frutti più o meno utili a seconda dei soggetti che per mezzo di esso vengono vincolati, ma, in sé e per sé, è definito da Bruno come «una forma molto effettiva del conoscere», che si identifica anzi con «il procedere discorsivo e raziocinante e argomentante»³, che è poi la forma più alta di conoscenza di cui possano usufruire gli esseri umani.

2. Amore di sé e passione civile

Il concetto di *amor sui* non trova una sua trattazione specifica all'interno del *corpus* delle opere di Bruno, in primo luogo perché nel pensiero del Nolano l'amore costituisce una forza universale, che trascende ogni particolarità individuale. Per meglio dire: agli occhi dell'«eroe», del «furioso eroico», di colui cioè che in virtù del proprio amore per la divinità riesce ad innalzarsi al grado più elevato di comprensione delle cose, il molteplice sensibile si risolve completamente nell'Uno intelligibile, con cui egli aspira a ricongiungersi. Questo è il contenuto metafisico della dottrina d'amore, già esposto nei due dialoghi cosmologici del 1584, Il *De la causa, principio et uno* e il *De l'infinito, universo e mundi*. Nei *Furori*, il secondo (in ordine di pubblicazione) dei dialoghi di argomento etico, l'amore del furioso si eleva fino ad identificarsi con la forza cosmica che vivifica l'universo e che spinge gli individui capaci di un sentire superiore a compiere imprese dall'alto valore etico e civile.

Nello *Spaccio* questo stesso motivo del valore delle imprese eroiche, compiute per amore di sé oltre che del bene della *res publica* umana, viene svolto da Bruno in funzione esplicitamente e polemicamente antiriformata. In questo dialogo troviamo una prima applicazione, e precisamente in campo politico-religioso, dell'idea bruniana di amor proprio. Alla restaurazione degli errori della religione cristiana operata da Lutero, Bruno contrappone l'instaurazione di una religione civile e naturale, di cui lui stesso si proclama apostolo, e nella quale l'umanità vedrà finalmente ristabilita l'originaria armonia tra Dio, uomo e natura. Una

³ G. BRUNO, *De vinculis in genere*, in *De magia, De vinculis in genere*, Pordenone, Biblioteca dell'Immagine, 1986, p. 169.

delle conseguenze, e forse la più importante, di questa attesa *renovatio mundi* coinvolge lo statuto dell'amore di sé inteso nel senso più alto, come forma *eroica* di amore: superata ogni forma di sottomissione al trascendente, le azioni compiute per il legittimo desiderio di grandezza e di autoaffermazione non dovranno più essere guardate con sospetto. Bruno si oppone polemicamente a Lutero, in ultima analisi, perché contesta il privilegio accordato dal teologo alla dimensione interiore dell'uomo rispetto a quella esteriore, che si esplica nella vita attiva e civile. Dal rifiuto dei presupposti sui quali si fonda la religione dei Riformati, emerge un tratto peculiare dell'amor proprio, di cui danno prova coloro che compiono le «buone operazioni»: l'amore di sé è una passione positiva, perché è utile alla conservazione della società umana. Una morale che non riconosca la funzione civile di questo impulso e al contrario lo condanni come riprovevole e vano (così fa la morale che secondo Bruno si trova a fondamento della Riforma di Lutero, l'indegna «tragedia caballistica»), propugna una concezione pericolosamente distorta dell'amore di sé. Si noti che nel *De servo arbitrio* Lutero, polemizzando con Erasmo, oppone all'empio e sacrilego amor proprio di chi attribuisce a sé meriti che in realtà spettano solo a Dio, quanti invece agiscono solo per la gloria di Dio, trascurando la propria. I primi sono empì perché, in nome del loro stolto amor proprio, ignorano il vero bene e la vera virtù:

[...] apud Deum tamen nihil est inhonestius, imo impiissimum et summum sacrilegium, nempe quod non pro gloria Dei egerunt nec ut Deum glorificaverunt, sed impiissima rapina Deo gloriam rapientes et sibi attribuentes numquam magis inhonesti et turpes fuerunt, quam dum in summis suis virtutibus fulserunt⁴.

Vedremo come, nei *Furori*, Bruno ribalti ancora una volta l'opinione di Lutero, facendo degli «inhonesti et turpes» gli unici individui veramente virtuosi, se non addirittura «divini».

A più riprese, nello *Spaccio*, Bruno riutilizza anche letteralmente passi tratti dal *De servo arbitrio* di Lutero per mettere in ridicolo gli elementi a suo giudizio «oziosi» e pedanteschi della morale ivi proposta: anziché favorire la civile convivenza tra gli uomini, essa è all'origine della corruzione e della discordia; con il suo mortificare l'amore per la gloria come pungolo per le gesta eroiche che mantengono in vita gli Stati, non fa che accelerarne il processo di disgregazione. Gli Stati (e qui Bruno si mostra anche attento lettore dei *Discorsi* di Machiavelli) non possono conservarsi senza che il legittimo desiderio di gloria e di onore degli eroi si traduca in alte imprese:

⁴ M. Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, vol. XVIII, Weimar, 1908, p. 742.

Saulino. Bene dici, o Sofia, che nessuna legge che non è ordinata alla pratica del convitto umano, deve essere accettata. Ben ha disposto ed ordinatogli Giove; perché, o che vegna dal cielo, o che esca da la terra, non deve esser approvata, né accettata quella istituzione o legge che non apporta la utilità e comodità, che ne amena ad ottimo fine: del quale maggiore non possiamo comprendere che quello, che talmente indirizza gli animi e riforma gl'ingegni, che da quelli si producano frutti utili e necessari alla conversazione umana [...]. Ma, oimè, o Sofia, che siamo dovenuti a tale (chi mai avri possuto credere, che questo fusse possibile?), che quella deve essere stimata massime religione la quale per minimo e vile, e per errore abbia l'azione ed atto di buone operazioni; dicendo alcuni, che di quelle non si curano gli dei, e per quelle, quantunque sieno grandi, non sono giusti gli uomini⁵.

In questo amore 'civile' di se stessi da parte degli eroi si attua l'autentico disegno degli dei, essi stessi animati e spinti, nel loro agire, da un legittimo amor proprio. Pur non avendo alcun bisogno dell'amore o del timore degli uomini, gli dei tuttavia ne promuovono l'amore per la gloria e per la patria:

Sofia [...] Per tanto è cosa indegna, stolta, profana e biasimevole pensare che gli dei ricercano la riverenza, il timore, l'amore, il culto e rispetto da gli uomini per altro buon fine ed utilidade che de gli uomini medesimi: atteso che, essendo essi gloriosissimi in sé, e non possendosegli aggonger gloria da fuori, han fatto le leggi non tanto per ricevere gloria, quanto per comunicar la gloria a gli uomini [...]⁶.

Il rovesciamento dei presupposti su cui si fonda la religione cristiana (resa ancora più pernicioso dalla Riforma) coinciderà con il ristabilimento della perduta unità tra Dio, uomo e natura, che per Bruno dovrà equivalere ad un ritorno all'ordine che regnava tra gli antichi. Ma tale ordine non può essere recuperato, come abbiamo visto, senza che l'«ozio» e la «pedanteria» in morale vengano definitivamente sostituite dalla virtù dei pochi uomini degni di essere paragonati agli dei. Virtuoso, per Bruno, è colui il cui operare è in armonia con l'operare della natura e della divinità, chi agisce in virtù dello stesso amore di sé che muove le operazioni degli dei. Nello *Spaccio* tale specie di amore trova un campo di attuazione in ambito prevalentemente religioso, nei *Furori*, come vedremo tra poco, la polemica antipedantesca viene riportata su un piano più generalmente etico. È da notare che nessuno dei due dialoghi morali da noi presi in esame contiene una sola occorrenza dell'espressione 'amore di sé': nello *Spaccio* si trova, ad ogni modo, un'occorrenza del termine greco

⁵ *Spaccio*, cit., pp. 654-655.

⁶ Ivi, pp. 656-657.

corrispondente all'*amor sui* latino, la φιλαυτία (*philautìa*)⁷, la cui lunga storia e la cui pregnanza filosofica vengono dunque valorizzate da Bruno, e non a caso.

3. *Il vincolo della philautìa*

L'altra occorrenza di questo termine dà luogo ad un conciso paragrafo di un'opera cruciale per la comprensione del concetto di amore di sé in Bruno, il poco conosciuto *De vinculis*. In questo testo troviamo la spiegazione di quel nesso tra passione amorosa e passione conoscitiva, al quale abbiamo accennato all'inizio; per la traduzione in termini allegorici di questo rapporto vitale tra amore e conoscenza è invece necessario leggere le pagine dei *Furori* dedicate al mito di Atteone, sulle quali ci soffermeremo più avanti.

Il *De vinculis*, incompiuto, viene composto da Bruno poco prima del suo arresto da parte dell'Inquisizione veneziana, ed è quindi coevo alla trilogia francofortese. In tutti gli scritti latini dell'ultimo periodo Bruno porta a termine il programma di rinnovamento del sapere al quale aveva dato avvio con i Dialoghi morali. Nei due scritti dedicati alla magia (il *De magia* e il *De vinculis*) la lotta in favore del ristabilimento dell'unità del sapere, contro gli umanisti pedanti ed i filosofi aristotelici che dominano nelle università e si sono resi responsabili della sua degradazione, sembra trovare nuova linfa. Bruno si mostra più convinto della reale possibilità che, in un futuro non troppo lontano, gli uomini tornino a farsi attivi cooperatori della natura, inserendosi in maniera opportuna nel gioco dei processi naturali e guadagnandosi il favore della divinità. Nel *De vinculis*, in particolare, l'amore assume il ruolo di una forza universale capace di legare ogni aspetto della realtà, in quanto all'amore sono riconducibili tutti gli altri tipi di vincoli⁸. Il vincolo d'amore, che colpisce i sensi (soprattutto la vista, che è il più spirituale) emanando dalla bellezza corporea, ha tuttavia una natura spirituale e non può esercitare la propria azione senza coinvolgere la mente e l'animo di chi è vincolato⁹. Letto in questa luce, il passo del *De vinculis* sulla *philautìa* mostra quale ruolo secondo Bruno debba

⁷ Nello *Spaccio* la Filautia, personificazione dell'amore di sé, compare nell'*Epistola esplicatoria* dedicata a Philip Sidney, con la quale Bruno introduce la sua opera. Nel giorno in cui gli dei ricordano l'attacco sferrato dai giganti all'Olimpo, Giove propone una radicale riforma del cielo, da attuarsi per mezzo di una distruzione (uno «spaccio», appunto) dei «vizii che predominano e sogliono conculcar la parte divina». Per purificare gli animi dagli errori, per restaurare la giustizia e la verità, si collocano le allegorie delle virtù al posto delle vecchie costellazioni; così, in luogo della costellazione del Cigno, là dove regnavano «la Filautia, Immondizia, Sordidezza, Impudenza, Protervia con le loro intiere fameglie», sorgono «la Penitenza, Ripurgazione, Palinodia, Riformazione, Lavamento» (*Spaccio*, cit., p. 563). La Filautia è indicata qui come una delle maggiori cause della decadenza della civiltà presente.

⁸ *De vinculis in genere*, cit., p. 177. La terza parte dell'opera è dedicata appunto al «vincolo di Cupido», ovvero «il vincolo in generale».

⁹ Ivi, p. 115.

avere l'amore di sé nel processo conoscitivo, e allo stesso tempo prelude ad una serie di considerazioni sul potere che ha questo affetto sulla psiche degli uomini:

Il fondamento della vincolabilità. La prima spiegazione del fatto che ogni realtà è vincolabile va ricavata in parte dalla constatazione che essa desidera conservarsi nella situazione che possiede al presente, e in parte dal fatto che essa desidera giungere a completezza secondo tale situazione e all'interno di essa. In ciò consiste in genere la *filautia* o amore di sé. Quindi se uno riuscisse ad estinguere in un soggetto la *filautia*, sarebbe messo in condizione di legare e sciogliere in qualsiasi modo. Per converso, accesa la *filautia*, tutte le cose si imbrigliano più facilmente nei tipi di vincoli che sono loro naturali¹⁰.

La *philautia* non è altro che una (la principale) delle forme assunte dal dispiegamento delle potenze dell'anima; amare se stessi equivale ad esplicitare le forze spirituali naturalmente presenti nell'anima. Nell'amore di sé non è insito dunque soltanto un naturale impulso all'autoconservazione (si ricordi che Patrizi, peraltro annoverato da Bruno nel numero dei più pedanti lettori di Aristotele, riconduce ogni forma di amore, anche l'amore per il prossimo e quello per Dio, alla *philautia*¹¹); Bruno va molto oltre alla presa di coscienza di questo semplice dato di fatto, mettendo in campo anche la presenza di un impulso che spinge alla piena attuazione della potenza del sé. Il richiamo alla *philautia*, nel contesto di quest'opera, non è affatto casuale. Ci troviamo nella seconda parte dell'opera (*I vincolabili in generale*), là dove Bruno, dopo aver posto Dio, definito «natura universale o bene universale o bello in assoluto», al centro del macrocosmo, traccia i limiti entro cui gli esseri partecipano della sua infinita verità, bontà e bellezza:

Paragone dei vincolabili. Rifletti: gli uomini sono più vincolabili che le bestie, gli uomini bestiali e stolidi non sono adatti ai vincoli eroici, a differenza di quelli che sono approdati a maggior chiarezza d'anima. In riferimento, poi, ai vincoli naturali, il volgo vi si assoggetta più del filosofo, donde il detto proverbiale che i sapienti dominano gli astri [...]¹².

¹⁰ Ivi, p. 159.

¹¹ Nell'*Amorosa filosofia* (1577) Patrizi individua quattro generi fondamentali di amore: l'amore naturale («uno istinto da natura dato alle cose o animate o inanimate che sieno per havere grato o procacciarsi proprio giovamento o anco altrui», *op. cit.* p. 100), l'amore per i congiunti, l'amore per gli amici e l'amore venereo. Tutti e quattro rappresentano altrettante forme della *philautia* o amore di sé, «quello amore primiero, et per così dire originale, che tutti gli huomini, tutti gli animali et in somma tutte le cose per natura e dal primo loro nascimento portano a se stesse, per lo quale amano l'essere proprio et il bene essere loro et il sempre essere. Et il quale è principio e fonte et fondamento di tutti gli altri amori et di tutti gli affetti dell'animo nostro et tutti i pensieri et di tutte le attioni, di tutte le passioni, di tutti gli studi e di tutti gli essercitij che noi facciamo, di qualunque maniera essi si sieno» (*op. cit.*, p. 102).

¹² *De vinculis in genere*, cit., p. 151. La scala dei vincoli, a cui Bruno fa riferimento in questo passo, corrisponde alla più generale scala di tutte le creature, all'interno della quale ogni elemento ha il proprio posto in una serie perfettamente ordinata e continua, che da Dio discende fino agli esseri viventi. Cfr. *De magia*, in *op. cit.*, p. 13.

Il vincolo dell'amore di sé è uno dei più potenti motori delle relazioni interumane, ma non solo: come tutti i vincoli, esso svolge anche il ruolo di intermediario tra l'eroe e l'oggetto della sua passione amorosa ed intellettuale: la divinità, il bene ed il bello assoluti. Se gli esseri razionali sono infinitamente più sensibili delle bestie nei confronti di questa specie di vincolo amoroso, va da sé che gli individui più inclini alla contemplazione siano anche i più adatti a subire gli effetti dell'amore eroico per Dio. Ciò significa, in ultima analisi, che gli eroi, «quelli che sono approdati a maggior chiarezza d'anima», non hanno bisogno di cercare la divinità fuori di sé: il divino alberga in loro; non può esserci opposizione, pertanto, tra amore di sé e amore per Dio. Nei *Furori* Bruno raccomanda a coloro che vogliono avvicinarsi a Dio di «venir al più intimo di sé, considerando che Dio è vicino», più vicino a noi di quanto non lo siamo noi a noi stessi¹³. Questo aspetto della concezione bruniana dell'amor proprio costituisce indubbiamente un superamento dell'equazione tra *philautia* ed egoismo, che sembra essere documentata fin dalla prima origine del termine.

Già in Aristotele *philautos* non è soltanto colui che, avido dei beni materiali, dirige il proprio naturale impulso egoistico verso i piaceri del corpo; amante di se stesso al grado supremo è in primo luogo chi «attribuisce a sé le cose più belle, più buone e inoltre dà retta e obbedisce, in tutto, alla parte più autorevole di se stesso»¹⁴, vale a dire alla parte razionale. L'uomo virtuoso predilige questa parte di sé, e nel seguire il suo desiderio di compiere azioni giuste è utile a se stesso come agli altri. Un'accezione positiva del termine questa, che, se trova parzialmente riscontro in Cicerone, per il quale la *philautia* corrisponde ad un non meglio precisato sentimento di benevolenza verso se stessi, comune a tutti gli uomini – «communis φιλαυτία» è l'espressione usata in una lettera ad Attico¹⁵ – non altrettanto si può dire a proposito del significato che a questo termine attribuiranno tanto i Padri della Chiesa quanto un avversario dichiarato del Cristianesimo, il neoplatonico Porfirio. Contro l'opinione di Stoici e Peripatetici, secondo cui gli animali, non possedendo la ragione, non possono essere oggetto del senso di giustizia proprio di esseri razionali come gli uomini, Porfirio obietta che è solo per puro 'egoismo' (*philautia*) che essi non riconoscono che anche gli animali partecipano del *logos*, sebbene ad un grado imperfetto¹⁶. In un contesto in cui si discute sull'opportunità di cibarsi della carne degli animali, appare evidente l'intento

¹³ *Eroici furori*, cit., p. 1087.

¹⁴ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, IX, 8, 1168 b.

¹⁵ *Cicero's Letters to Atticus*, ed. by D. R. Shackleton Bailey, vol. V (48-45 a. C.), Cambridge University Press, 1966, n. 321, p. 202.

¹⁶ PORFIRIO, *De Abstinencia*, III, 2, 4.

dell'autore di restringere il campo dei significati del termine all'ambito della vita puramente materiale. La condanna della *philautia* si fa ancora più dura in uno dei Padri greci eredi della tradizione filosofica del Neoplatonismo, Massimo il Confessore. Molti degli scritti di questo autore contengono riferimenti polemicamente alla *philautia*, considerata, di volta in volta, origine di ogni vizio e causa del peccato originale (*Quaestiones ad Thalassium*), o amore per la carne contrario alla volontà di Dio (*Capitulum de charitate centuria*, II). Solo chi riesce a liberarsi da questa che è la più nociva tra tutte le passioni potrà liberarsi, con l'aiuto di Dio, da ogni altro vizio; essa è cieco amore del proprio corpo ed è pertanto «contraria alla ragione»¹⁷.

Già da questa breve rassegna della storia delle accezioni del termine greco equivalente ad *amor sui* appare chiaro come, con pochissime eccezioni, in tutti gli interpreti si trovi una netta presa di distanza da questo impulso, equiparato ad un cieco egoismo, che allontana colui che lo prova da Dio. Una vera e propria svolta, nel senso di una riabilitazione della *philautia*, si ha solo con il già ricordato dialogo di Francesco Patrizi, *L'amorosa filosofia*, nel quale, al contrario di quanto avviene negli *Eroici furori* del suo rivale Bruno, l'amore di sé, nucleo centrale della dottrina d'amore del filosofo chersino, assume il ruolo di una pulsione livellatrice, in grado di equiparare non solo gli uomini, ma tutti gli esseri viventi e perfino le cose inanimate¹⁸.

4. Amore di sé e conoscenza

In Bruno la concezione dell'amore, e di conseguenza anche la concezione dell'amore di sé, riflettono una visione rigidamente strutturata delle capacità intellettive degli uomini, secondo un modello di chiara ascendenza neoplatonica. L'impulso amoroso, esattamente come il desiderio di conoscenza, non è lo stesso in tutti gli uomini. Nel secondo dialogo della prima parte dei *Furori* Bruno individua tre specie di amore (il «ratto platonico»), distribuendole lungo una scala di valore, articolata in tre livelli fondamentali (dal più basso al più elevato)¹⁹:

1) l'amore per la bellezza corporea, che si appaga solo nel presente. È la specie più bassa e più volgare di amore. Bruno non ne dà un giudizio totalmente negativo, in virtù del fatto che essa serve ottimamente alla natura per raggiungere i propri scopi. L'amore per la bellezza corporea in sé non è cieco, ma, quando diviene oggetto di un furore irrazionale (come avviene

¹⁷ S. P. N. Maximi Confessoris, *Opera Omnia*, cura et studio R. P. Franc. Combefis, t. 90, Turnholt (Belgium), Typographi Brepols Editores Pontificii, 1981, pp. 253-260; 985-986; 1003-1004.

¹⁸ Per un'analisi di quest'opera, si veda l'*Introduzione* di J. C. Nelson, in F. PATRIZI, *op. cit.*, pp. V-XVI.

¹⁹ La fonte di questa suddivisione degli uomini in tre classi è, con ogni probabilità, un passo delle *Enneadi* plotiniane: cfr. PLOTINO, *Enneade* V, 9 (5), 1.

negli stolti, che mirano solo alla soddisfazione dei propri appetiti ferini), porta a compiere azioni contraddittorie;

2) l'amore che spinge a compiere azioni morali ed è diretto alla ricerca della gloria mondana, dell'approvazione da parte degli altri: rispetto alla precedente, è una forma più elevata di amor proprio, che si traduce nell'impulso all'azione e nella vita attiva morale. A differenza del furore irrazionale, questo tipo di amore spinge coloro che lo provano ad elevarsi al di sopra della massa degli uomini comuni (esso spinge ad «un'animosità eroica ed emulazione di virtù e grandezza per il desiderio di piacere e farsi degno della cosa amata», scrive Bruno nel primo dialogo della prima parte²⁰); l'amor proprio dell'eroe non è quindi follia o superbia, ma «impeto razionale»²¹. L'amore di sé, così concepito, è una forma di comprensione intellettuale del buono e del bello, al quale il soggetto eroico aspira a conformarsi;

3) l'amore «veramente eroico»: è privilegio di pochissimi, di coloro che intendono l'amore di sé e la vita attiva morale come spinta interiore al perfezionarsi, al farsi simili agli dei; è rivolto esclusivamente al futuro e conduce chi ne è preda alla vita contemplativa. Chi riesce ad elevarsi a questo livello di amore per la divinità è, per Bruno, egli stesso un dio: questo furioso è preda di un amore che pone davanti agli occhi della sua mente «una specie intelligibile della divinità». Il fine che si propone il furioso eroico, una volta perso l'amore per ogni altra cosa sensibile o intelligibile, consiste nel riconoscere il divino in se stesso: la sua anima «congiunta a quel lume dovien lume essa ancora, e per conseguenza si fa un Dio; perché contrae la divinità in sé, essendo ella in Dio per la intenzione con cui penetra nella divinità (per quanto si può), ed essendo Dio in ella, per quanto dopo aver penetrato viene a conciperla e (per quanto si può) a ricettarla e comprenderla nel suo concetto»²². Per ricapitolare:

Tansillo. Sai bene che come il rapto platonico è di tre specie, de quali l'uno tende alla vita contemplativa o speculativa, l'altro a l'attiva morale, l'altro a l'ociosa e voluptuaria; cossi son tre specie d'amori, de quali l'uno dall'aspetto della forma corporale s'inalza alla considerazione della spirituale e divina; l'altro solamente persevera nella delectation del vedere e conversare; l'altro dal vedere va a precipitarsi nella concupiscenza del toccare. Di questi tre modi si componeno altri, secondo che o il primo s'accompagna col secondo, o che s'accompagna col terzo, o che concorreno tutti tre modi insieme; de li quali ciascuno e tutti

²⁰ *Eroici furori*, cit., p. 968.

²¹ Ivi, p. 987.

²² Ivi, p. 996.

oltre si moltiplicano in altri, secondo gli affetti de furiosi che tendeno o più verso l'obietto spirituale, o più verso l'obietto corporale, o equalmente verso l'uno e l'altro²³.

Il primo tipo di amore è ozioso, fa parte della vita «voluptuaria», mentre il secondo e il terzo costituiscono entrambi degli sproni al perfezionamento ed innalzamento di sé. Solo il terzo, tuttavia, ha per oggetto la divinità. A seconda del grado maggiore o minore di intelligenza, ogni individuo fa propria una delle tre forme di amore, ma Bruno non esclude che il furioso eroico le riunisca tutte in sé. Si noti che è la diversità delle nature individuali a generare la diversità tra le specie di amore e di conseguenza tra le specie di amore di sé. Se l'amore per la bellezza corporea è l'unica forma di amore conosciuta dal volgo, coloro che si distinguono per il loro sentire e per le loro azioni considerano lecito trattenersi a considerare la bellezza dei corpi soltanto nella consapevolezza che questa è un raggio dello splendore della bellezza spirituale, un suo «vestigio ed ombra». Bruno insiste a più riprese, in quasi tutti i dialoghi da cui sono composti gli *Eroici furori*, sul ruolo puramente strumentale che ha negli eroi l'amore per la bellezza corporea: la forma più bassa di amore non li appaga, ma provoca in loro il desiderio di compiere azioni virtuose o, in alcuni casi, porta la loro mente a ricercare la forma più alta di conoscenza, quella che ha per oggetto il principio divino, allo scopo di identificarsi con esso.

È principalmente in questo aspetto che va cercata la differenza tra le nature del secondo e quelle del terzo tipo; solo in queste ultime infatti il fine ultimo della conoscenza, il ricongiungimento della mente con Dio, con l'assoluta unità, avviene attraverso uno sprofondarsi della mente in se stessa, un «venir al più intimo di sé», perché per Bruno (memore della lezione agostiniana) Dio si trova nell'intimo del nostro essere. Fuggendo l'opinione del volgo e da ciò che il volgo ama, anzi, addirittura cessando di vivere secondo la vita così come è intesa dalla «commune opinione», il furioso contemplativo raggiunge la forma più elevata di amore di sé che sia possibile raggiungere nella condizione umana.²⁴ Appare pertanto evidente la distanza tra questa forma di amor proprio e quel «furor brutale», che conduce chi ne è preda alla stoltezza ed alla follia: al contrario dell'amore eroico, che non patisce né desideri né pene, l'amore volgare è figlio di Penia, la povertà; di esso Bruno, come Platone, mette in risalto la scarsa cura di sé ed il disprezzo del proprio essere quale tratto fondamentale (si pensi al discorso di Diotima, riportato da Socrate, nel *Simposio* platonico²⁵).

²³ Ivi, pp. 983-984.

²⁴ Ivi, pp. 1086-1087.

²⁵ PLATONE, *Simposio*, 203 c – 204 a.

Tra il secondo ed il terzo tipo di furore esiste poi un'altra differenza di fondo, di non minore importanza. Chi è incline all'amore di sé nel secondo senso, tutto proteso verso la ricerca della gloria mondana, si fa «strumento» della divinità; chi invece, preso dall'amore per la divinità, mira a ricongiungersi ad essa, è egli stesso «divino»:

Tansillo. Gli primi hanno più dignità, potestà ed efficacia in sé, perché hanno la divinità; gli secondi son essi più degni, più potenti ed efficaci, e son divini. Gli primi son degni come l'asino che porta i sacramenti; gli secondi come una cosa sacra. Nelli primi si considera e vede in effetto la divinità; e quella s'admira, adora ed obedisce; ne gli secondi si considera e vede l'eccellenza della propria umanità²⁶.

Per Bruno si può dunque parlare, in conformità con il pensiero neoplatonico, di una scala che scandisce lo slancio della passione d'amore, una scala composta da un numero imprecisato di livelli; non è escluso che si diano, in alcuni individui, forme combinate delle tre specie principali. La scala della passione amorosa si affianca a quella più generale di tutti gli esseri, disposti secondo l'ordine della loro perfezione (dal più infimo dei viventi fino a Dio). Una conoscenza intellettuale della divinità può ottenersi soltanto mediante un processo di *ascensus*, che per Bruno conduce il furioso a comprendere non la divinità in quanto tale, bensì «la specie intelligibile della divina essenza», ciò che può essere compreso da una mente mossa dall'amore per la virtù²⁷. Il furioso che ama se stesso nello stesso modo in cui gli dei si amano è degno di figurare al vertice della scala dell'essere, in quanto cooperatore degli dei, come si legge nel *De vinculis*:

Il numero dei vincolabili. I contemplativi vengono vincolati alle cose divine, staccandosi dall'aspetto delle parvenze sensibili; i voluttuosi attraverso la vista si abbassano alle fruizioni del tatto; le nature morali sono condotte al diletto dalla civile conversazione. I primi sono considerati eroici, i secondi naturali, i terzi razionali; i primi stanno più in alto, i secondi più in basso, i terzi a mezza via; i primi sono detti degni dell'etere, i secondi della vita, i terzi della conoscenza; i primi ascendono a Dio, i secondi si aggrappano al corpo, i terzi si distaccano da uno degli estremi e si avvicinano all'altro²⁸.

5. «E 'l gran cacciator dovenne caccia»: il mito di Atteone

L'amore «divino», come abbiamo visto, solleva il furioso al di sopra del volgo, rendendolo simile agli dei. Tuttavia neanche questo furioso può contemplare direttamente la divinità, ma

²⁶ *Eroici furori*, cit., p. 987.

²⁷ Si noti che per Bruno il processo di *ascensus* alla divinità è un processo razionale, frutto di una contemplazione che si accende non per un intervento esterno della grazia, come nella mistica cristiana, ma per mezzo del lume interiore dell'anima, guidata dall' «intellettiva volontade»: cfr. *ivi*, p. 1096.

²⁸ *De vinculis in genere*, cit., p. 155.

soltanto la sua «ombra», la sua specie intelligibile. Nel quarto dialogo della prima parte dei *Furori* quest'ombra assume le sembianze di Diana, la dea della caccia, e il furioso veste i panni di Atteone, lo sventurato cacciatore che, secondo il mito, venne punito da Diana per averla sorpresa mentre faceva il bagno²⁹. L'analisi di questo brano ci permette di comprendere meglio cosa significa per Bruno cercare la divinità in se stessi, attraverso la forma più nobile di amore di sé:

Tansillo. Cossi si describe il discorso de l'amor eroico, per quanto tende al proprio oggetto, ch'è il sommo bene, e l'eroico intelletto che giongersi studia al proprio oggetto, che è il primo vero o la verità assoluta [...]. Dice dunque:

Alle selve i mastini e i veltri slaccia
Il giovan Atteon, quand' il destino
Gli drizz' il dubio ed incauto camino,
Di boscareccie fiere appo la traccia.
Ecco tra l'acqui il più bel busto e faccia,
Che veder poss' il mortal e divino,
In ostro ed alabastro ed oro fino
Vedde; e 'l gran cacciator dovenne caccia.
Il cervio ch'a' più folti
Luoghi drizzav' i passi più leggieri,
Ratto vorâro i suoi gran cani e molti.
I' allargo i miei pensieri
Ad alta preda, ed essi a me rivolti
Morte mi dån con morsi crudi e fieri.

Atteone significa l'intelletto intento alla caccia della divina sapienza, all'apprensione della beltà divina. Costui *slaccia i mastini ed i veltri*. De quai questi son più veloci, quelli più forti. Perché l'operazion de l'intelletto precede l'operazion della voluntade; ma questa è più vigorosa ed efficace che quella; atteso che a l'intelletto umano è più amabile che comprensibile la bontade e bellezza divina, oltre che l'amore è quello che muove e spinge l'intelletto acciò che lo preceda, come lanterna. *Alle selve*, luoghi inculti e solitarii, visitati e perlustrati da pochissimi, e però dove non son impresse l'orme de molti uomini [...] *appo la traccia di boscareccie fiere*, che sono le specie intelligibili de' concetti ideali; che sono occolte, perseguitate da pochi, visitate da rarissimi, e che non s'offreno a tutti quelli che le cercano [...]. *Vedde il gran cacciator*: comprese, quanto è possibile e *dovenne caccia*: andava per predare e rimase preda questo cacciator per l'operazion de l'intelletto con cui converte le cose apprese in sé³⁰.

Qual è dunque il significato di questo mito per Bruno? Il commento posto a spiegazione del sonetto pone l'accento su alcuni motivi cruciali della concezione bruniana dell'amore. In generale, qui Bruno pone nel sommo bene l'oggetto dell'amore eroico, e nella verità assoluta quello dell'intelletto eroico. Atteone è proprio questo intelletto, che va in cerca (a caccia, per usare ancora la metafora venatoria) della divina sapienza, accompagnato dai «mastini» e dai

²⁹ Per questo mito, uno dei più narrati dagli scrittori antichi, si vedano OVIDIO, *Metamorfosi*, III, 143-252 e APULEIO, *Metamorfosi*, II, 4. In entrambi i testi Atteone è il simbolo della curiosità sacrilega.

³⁰ *Furori*, cit., pp. 1005-1007.

«veltri», vale a dire dalle operazioni della volontà e dalle operazioni dell'intelletto. Si noti che la ricerca del divino da parte dell'intelletto umano è mossa dall'amore, poiché, come abbiamo appena letto, «a l'intelletto umano è più amabile che comprensibile la bontade e bellezza divina». Il gran cacciatore «vede», cioè comprende, per quanto gli è possibile, Diana tra le acque, dunque non direttamente, ma attraverso l'intermediazione di un riflesso, di un'ombra; la contemplazione di Dio può avvenire infatti, almeno nello stato corporeo a cui è costretta la specie umana, solo attraverso un riflesso corporeo della bellezza infinita.

Non appena Atteone «vede», è a sua volta visto da Diana, che ne fa la propria preda. Fuor di metafora: convertendo le cose apprese in sé, l'intelletto eroico da cacciatore diviene caccia, da soggetto si fa oggetto del conoscere; esattamente come avviene nel rapporto amoroso, in cui l'amore provoca nell'amante il desiderio ardente di trasformarsi nella persona amata, l'amore del furioso per la bellezza della dea provoca la conversione del soggetto nell'oggetto³¹, con la differenza però che qui soggetto ed oggetto coincidono (lo stesso Atteone è prima cacciatore e poi cervo sbranato dai suoi stessi cani); dunque l'amore del furioso contemplativo si risolve nell'amore di sé. E proprio questo è il senso del mito: chi cerca fuori di sé il vero bene, la vera sapienza, finisce per essere divorato dai propri pensieri, quei veltri che simboleggiano le operazioni dell'intelletto; detto in altri termini, la divinità deve essere cercata all'interno della nostra mente, non all'esterno.

Terminata la propria vita corporea, liberatosi dal peso dell'amore sensibile e quindi elevatosi al di sopra del volgo, il nuovo Atteone (il cervo che sta per essere sbranato) muove i suoi passi più velocemente verso la regione delle cose incomprensibili, perché animato dall'amore eroico di sé: «da quel ch'era un uom volgare e commune, dovien raro ed eroico, ha costumi e concetti rari, e fa straordinaria vita»³². Dopo la morte del corpo Atteone inizia una vita intellettuale, una vita degna di quella degli dei. L'amore eroico di sé spinge questo furioso all'amore per il vero, il bello ed il buono assoluti.

Si noti come, in questa lettura del mito di Atteone proposta da Bruno, giochi un ruolo essenziale l'elemento dell'«ombra», un ruolo molto vicino a quello svolto dal «vincolo», il legame che si instaura tra persone o cose. Il legame che si viene a creare, grazie al vincolo d'amore, tra Atteone e Diana è emblematico, perché ci fa comprendere come per Bruno l'amore eroico di sé stia a fondamento, sia anzi una condizione imprescindibile della civile convivenza tra gli uomini. Nel secondo dialogo della seconda parte dei *Furori* si torna a

³¹ «E questa caccia per l'operazion della voluntade, per atto della quale lui si converte nell'oggetto» (ivi, p. 1008).

³² *Ibidem*.

parlare dell'amore divino del furioso per Diana, definita qui appunto «ombra» di quella divinità che corrisponde all'essenza universale ed incorruttibile di tutte le cose:

Mariconda [...] Però a nessun pare possibile de vedere il sole, l'universale Apolline e luce assoluta per specie suprema ed eccellentissima; ma sì bene la sua ombra, la sua Diana, il mondo, l'universo, la natura che è nelle cose, la luce che è nell'opacità della materia, cioè quella in quanto splende nelle tenebre. De molti dunque, che per dette vie ed altre assai discorreno in questa deserta selva, pochissimi son quelli che s'abbattono al fonte de Diana³³.

La dea Diana, «splendor di specie intelligibili», qui è cacciatrice non solo del furioso, che ha legato per sempre a sé ferendolo a morte, ma anche di se stessa, dunque ama se stessa con lo stesso amore del suo amante.

Mariconda [...] Diana, splendor di specie intelligibili, è cacciatrice di sé, perché con la sua bellezza e grazia l'ha ferito prima e se l'ha legato poi; e tienlo sotto il suo imperio più contento che mai altrimenti avesse potuto essere³⁴.

Solo se guidati da un tale affetto gli uomini possono elevarsi dallo stato di natura, nel quale sono in tutto e per tutto simili alle bestie, verso la condizione di esseri razionali. La «bestiale equalità» che si riflette in certi disordinati ordinamenti repubblicani è all'origine, secondo Bruno, della pedanteria e della corruzione del sapere. Nell'attuale decadenza, l'umanità ha momentaneamente smarrito l'unità originaria di uomini e dei, un'unità morale e conoscitiva che può essere recuperata soltanto tornando a cooperare con la divinità e cercando di inserirsi nel gioco dei processi naturali per controllarli. Il *De vinculis* (come il *De magia*) muove dal presupposto secondo cui esiste una continuità scalare tra tutti gli esseri, in virtù della quale Dio agisce indirettamente sugli uomini, e questi a loro volta aspirano ad innalzarsi e riunirsi a lui, attraverso l'amore.

³³ Ivi, pp. 1123-1124.

³⁴ Ivi, p. 1113.