
SCUOLA NORMALE SUPERIORE

CORSO DI PERFEZIONAMENTO IN CIVILTÀ DEL RINASCIMENTO

TESI DI PERFEZIONAMENTO

L'OMBRA E IL SOLE:

un confronto tra la filosofia naturale di Bruno e la Scuola di Wang Yangming

Relatore:

Prof.ssa Simonetta Bassi

Supervisore:

Dott. Renzo Raghianti

Candidato:

Wang Zheng

ANNO ACCADEMICO 2018-2019

INDICE

TESI DI PERFEZIONAMENTO	1
INTRODUZIONE.....	6
CAPITOLO I. LA RIVELAZIONE DEL SOLE, UNA 'RENOVATIO' DELLA FILOSOFIA NATURALE	16
I.1. La prisca sapienza e la concordia delle fedi nel Neoplatonismo.....	16
I.2. Il Sole di Bruno come simbolo della filosofia naturale	21
I.3. Una 'rivelazione' della Natura.....	24
CAPITOLO II. LA RISCOPERTA DEL DAO: LA RINASCITA DEL CONFUCIANESIMO	29
II. 1. La fonte confuciana antica nella filosofia di Wang Yangming	29
II. 2. Il sincretismo delle 'Tre Dottrine' nella Scuola della mente-cuore	35
II. 3. Una dimensione universale e naturale: la riscoperta della natura umana.....	37
CAPITOLO III. L'ATEISMO E LA FILOSOFIA NATURALE .	45
III.1. L'ateismo del Rinascimento	45
III.2. Antico "lume naturale": «il confucianesimo è come un vestigio verso la divinità»	53
III.3 Un 'ritratto' del Confucianesimo fra Cinquecento e Seicento negli occhi occidentali .	61
III.4. La nuova 'Via dei saggi' di Wang Yangming	65

III. 5. La somiglianza della rivelazione naturale fra Bruno e Wang Yangming	69
---	----

CAPITOLO IV. UNA CONVERGENZA DEL MATERIALISMO

.....	74
-------	----

IV.1.1 L'origine del concetto di 'Materia' in Bruno	74
---	----

IV.1.2 La nuova definizione di 'Materia' nel contesto dell'Universo organico.....	76
---	----

IV.1.3 Incohatio- la materia primordiale nelle opere mnemotecniche di Bruno	77
---	----

IV.1.4 La ridefinizione di Materia dirige la magia naturale di Bruno.....	79
---	----

IV.2.1. La 'consonanza' dalla Cosmologia neoconfuciana.....	82
---	----

IV.2.2 Il fondatore della cosmologia neoconfuciana- Zhou Dunyi.....	83
---	----

IV.2.3 Cosmologia di Cheng Hao: il potere produttivo tramite la Materia e l'unità dell'universo.....	87
---	----

IV.3.1 Culmine Supremo e Supremo Indeterminato: il rapporto fra Creatore e creazione.	91
---	----

IV.3.2 La nuova interpretazione sul rapporto tra forma e Dao.....	93
---	----

IV.3.3 Una dialettica scaturita dal nuovo sostrato della Materia.....	95
---	----

IV.4.1 Riscoperta del valore della Vita individuale.....	97
--	----

IV.4.2. Scuola della mente: «Provvedere alla propria Vita»	100
--	-----

CAPITOLO V. L'UNIVERSO È VIVENTE.....104

V.1.1 Confucianesimo e paradigma cosmopolita.....	104
---	-----

V.1.2. Gnoseologia del sensismo	105
---------------------------------------	-----

V.1.3. La tradizione del sentimentalismo in Cina.....	109
V.1.4. Diversità e similitudine fra Confucianesimo e Daoismo sul sensismo	110
V.2.1. Il 'temperamento' dell'epoca prima della "Rivoluzione Scientifica"	113
V.2.2. L'uomo vive dentro l'Universo.....	120
V.3. « <i>Unus solis fulgor in se ipso</i> ».....	124

**CAPITOLO VI. LA NOSTRA DIMENSIONE DELLA NATURA
È NELLE IMMAGINI126**

VI.1. La tradizione dell'arte immaginativa.....	126
VI.2. Immagine interiore e costitutiva nella filosofia bruniana.....	129
VI.3. Il legame fra le immagini e la Natura in Cina	132
VI.4. Sensismo e l'uso dell'immagine	137
VI.5. Il mondo interiore non ci inganna	139
VI.6. Costruzione per immagini e l'emancipazione umana.....	143

CAPITOLO VII. UNA NUOVA FILOSOFIA DELLA *PRAXIS* 149

VII.1. La pratica della filosofia naturale e l'auto-coltivazione del neoconfucianesimo	149
VII.2. 'Volontà dei saggi' e 'Furori eroici'	151

CONCLUSIONI.....160

BIBLIOGRAFIA168

Letteratura primaria 168

Letteratura secondaria..... 173

INTRODUZIONE

Nel contesto della tradizione occidentale, spesso, quando si parla di “confucianesimo” a rigore ci si riferisce ad un fenomeno specifico, che andrebbe etichettato come “neoconfucianesimo”. Sin dalla fine del Cinquecento, il confucianesimo era stato presentato con rispetto nelle lettere del Padre Matteo Ricci, il grande maestro gesuita, e poi dagli intellettuali illuministi Leibniz e Bayle.

Con il termine “neoconfucianesimo” si intende un complesso fenomeno di lunga durata che ha interessato soprattutto la storia del pensiero non soltanto cinese, ma di tutta l’Asia orientale.

I neoconfuciani dichiarano di avere riscoperto il ‘lume’ di Dao (道) e la sua tradizione ortodossa (Daotong, 道统), che trova così una sua continuità fino alla dinastia Song (960- 1279). Sotto questo aspetto, il movimento neoconfuciano può essere accostato al movimento dell’‘Umanesimo’ del Rinascimento: entrambi propongono una rinascita culturale e civile contro la corruzione del periodo oscurato dai “barbari”.

Lo stesso assunto dovrebbe essere ben più evidente in base alla valutazione sulla continuità dello sviluppo storico data da un grande studioso del Rinascimento:

«cercherò di dimostrare che l’eccellenza delle opere d’arte, e in generale delle imprese umane, non dipende dalla sola creatività ma dall’incontro di originalità e tradizione»¹.

Nel caso del ‘recupero’ culturale del Neoconfucianesimo tramite una riforma dei riti antichi e la scrittura di nuovi commenti ai canoni classici, attingendo anche alle dottrine del Neo-daoismo e del Buddhismo, i neoconfuciani intendono riscoprire il mondo splendido e luminoso, rivelato dalla sapienza prisca e la filosofia naturale.

Fautore della ‘Scuola della mente-cuore’, il neoconfuciano Wang Yangming concepisce la natura umana e l’universo basandosi sul sincretismo dei pensieri

¹ O. P. Kristeller, *Il pensiero e le arti nel Rinascimento*, Donzelli, Roma, 1998, p. 274.

Confuciani, Daoisti e poi Buddhisti. Ontologicamente, il modello di uomo ideale secondo Wang Yangming si ricollega alla ricerca di quella parte di universale – concepito nell’ambito del cosmo – che è allo stesso tempo comune ad ognuno e collegato all’uomo.

La dimensione naturale dell’uomo, ossia il ‘vestigio del lume naturale’ dei pensatori cinesi sui problemi della tradizione mistica e del sensismo avrà certo suscitato, fra il XV e il XVI secolo, l’interesse degli occidentali, allora alle prese con le opere dei maghi rinascimentali.

Anche nella filosofia naturale di Bruno, la luminosità della civiltà e la riscoperta della sapienza antica, infatti, consistono nel riconoscimento del ritmo naturale. Né la grazia divina, né le autorità esteriori possono superare la vicissitudine.

Ovviamente, la “nova filosofia” e la “vera religione” di Bruno presentano un rapporto anticristiano fra Dio e l’Universo, rapporto tacciato di ateismo dal Sant’Ufficio. In generale, l’ateismo condannato dal Rinascimento apparteneva alla pratica della scienza naturale o alla speculazione panteista. Ciò che era detto ‘eresia’ era rappresentato innanzitutto dalla negazione dell’autorità della chiesa.

La ‘via naturalistica’ che segue il ‘vero filosofo’ (Bruno) si presenta come la sola via possibile nella ricerca del contatto con Dio.

In ogni caso, quando parliamo della relazione fra gli umanisti rinascimentali e i coevi neoconfuciani cinesi, non si può trascurare la fonte dell’ateismo del Rinascimento e l’attività evangelica dei gesuiti fra Cinquecento e Seicento.

Matteo Ricci (1552-1610), il celebre missionario gesuita, si fa promotore di una conversione favorevole al mantenimento di tutti quegli aspetti del confucianesimo che non vadano contro il cristianesimo in modo esplicito.

Il gesuita si impegna dunque a ritrovare nei testi del neoconfucianesimo le antiche vestigia del cristianesimo, riconoscendo nei confuciani cinesi un antico monoteismo di cui si è persa la memoria e un antico ‘lume naturale’, il lume grazie al

quale Ricci spera che «molti di quegli antichi si salvassero nella legge naturale»², pur non avendo conosciuto la rivelazione cristiana.

Pur affermando la fede profonda nella divinità naturale dell'universo e dell'Uno, il filosofo confuciano Wang Yangming è distante dalle credenze specifiche proprie della teologia o della spiritualità cristiana. Niccolò Longobardo, il successore di Padre Ricci in Cina, ha cambiato la strategia dell'*accommodatio* ricciana (Matteo Ricci): egli crede che il confucianesimo sia una superstizione pagana priva della salvezza e una scienza basata su una dottrina materialista.

Il neoconfucianesimo di Wang Yangming si differenzia, tuttavia, nettamente dalla condanna di Longobardo. Questo 'materialismo' di Wang ritiene che il sentimento della pietà filiale possa essere considerato come il 'lume naturale' da cui scaturisce una coscienza innata: utilizzando questa naturalezza innata, l'uomo riesce a estendere i propri giudizi interiori alla società secondo la 'Via dei saggi'.

Sicuramente il 'materialismo' del Neoconfucianesimo e il 'materialismo' della filosofia del Nolano vengono da due fonti lontane, tuttavia, sfruttando questa 'tenebrosa convergenza naturalistica' e la condanna dalla Chiesa, possiamo confrontare gli studi dei due autori dal punto di vista ontologico e cosmologico.

Dal concetto di 'Vita-materia' del sistema cosmologico di Bruno si sprigiona una visione assolutamente rivoluzionaria dell'Universo. Inoltre, la materia non è qualcosa di separato dalla propria forma, poiché l'anima e il corpo sono due aspetti di un singolo essere universale ed infinito che è chiamato Natura.

Invece, per quanto riguarda la "prattica" magica di Bruno, il fondamento materiale occupa una posizione più centrale rispetto alla filosofia naturale. Bruno è infatti più interessato alla dimensione qualitativa della materia che non a quella quantitativa, conferendo anche alle sue considerazioni cosmologiche un carattere prettamente filosofico piuttosto che scientifico.

² M. Ricci, *Storia dell'introduzione del cristianesimo in Cina*, a cura di P. M. D'Elia, Roma, 1942, vol. II, p. 94.

Non diversamente, anche tra i pensatori coevi neoconfuciani possiamo facilmente trovare una definizione dell'“universo immenso e infinito” che ontologicamente viene trattato come un essere organico. L'universo è anche concepito come l'unica sostanza infinita, sulla base della quale gli innumerevoli accidenti si possono generare.

Le esperienze filosofiche più laiche e più pagane accomunano il pensiero di Bruno e quello dei confuciani cinesi, anche se gli esiti della loro riflessione sono per molti versi distanti. Il ‘dualismo’ yin-yang cinese si è avventurato in aree completamente estranee alla tensione tipica del neoplatonismo e del cristianesimo tra corpo e anima, o materia e forma, nonché alla teoria naturalistica dell'ermetismo del Rinascimento.

Dalla prospettiva della cosmologia, ci sono tre caratteri significativi che accomunano Bruno e Wang Yangming: entrambi sono attenti alla riflessione politica e morale del proprio tempo; entrambi sono affascinati dal mondo naturale e dai suoi elementi di novità nella prospettiva organica; entrambi ritengono che la materia non sia un *prope nihil*, bensì la concepiscono sulla base del rapporto analogico fra cielo e terra: l'uomo, microcosmo, vivendo nell'universo a lui omologo, conosce su di sé tutti i fenomeni del macrocosmo.

Il fondatore della cosmologia neoconfuciana è Zhou Dunyi, il cui discepolo Cheng Hao, fonte cosmologica importante per Wang, ha sviluppato il potere produttivo della natura tramite una nuova interpretazione del rapporto tra forma e Dao. Il rapporto rinnovato fra Creatore e creazione è essenziale per la riscoperta del valore della vita personale di Wang Yangming.

Secondo la dottrina di Wang e i suoi discepoli, la “protezione del corpo” significa amarlo come un tesoro e di conseguenza amare il prossimo. L'amore per la propria persona e il proprio corpo porta all'estensione di questo sentimento verso gli altri.

In maniera analoga, sia Wang Yangming sia Bruno credono che il corpo materiale o la vita personale costituiscano il punto cruciale della disciplina filosofica. La Scuola della mente-cuore effettua una rivalutazione dell'esistenza dell'individuo

che non va interpretata, tuttavia, in senso individualistico, perché collega i bisogni, i desideri e le esigenze individuali a quelli del prossimo.

Wang Yangming è, a mio parere, protagonista indiscusso di questo universalismo confuciano: non solo egli è uno dei principali sostenitori del confucianesimo come filosofia organicista e sensista, ma il suo pensiero filosofico ed etico ha contribuito in maniera cruciale alla formazione, nel Cinquecento, di un modo di pensare radicalmente nuovo, imperniato appunto sull'idea di "unità incarnata".

Dice Wang Yangming: «cielo, terra e tutte le cose sono una cosa sola»³.

Se vogliamo capire la gnoseologia del sensismo di Wang Yangming, dobbiamo rievocare il percorso della tradizione del sentimentalismo confuciano in Cina. Inoltre, non possiamo trascurare il legame fra il cosmo vivente del Neoconfucianesimo e il Daoismo.

Secondo il parere di Qian Zhongshu⁴ (钱钟书, 1910-1998), espresso nei suoi saggi sui filosofi misteriosi cinesi antichi, la speculazione cosmica è un processo di personificazione che effettivamente costituisce uno dei modi di trasferimento dell'empatia umana.

³ Wang Yangming, *Daxuewen*, 26:1 («以天地万物为一体»).

⁴ Qian Zhongshu è uno studioso importante nella digitalizzazione di classici cinesi nel Novecento. I suoi lavori sono caratterizzati dal largo uso di citazioni sia in cinese che in lingue occidentali. Fra le opere di erudizione ricordiamo *Guan Zhui Bian* (管锥编, Saggi della canna di bambù, 1979), opera summa in cui lo scrittore rilegge la letteratura cinese avvalendosi di citazioni da autori di opere cinesi antiche, latine, greche, francesi, inglesi, italiane, spagnole, e *Qi Zhui Ji* (七缀集, Collezione di sette stracci, 1985), raccolta di sette saggi in cui Qian Zhongshu analizza temi quali pittura, poesia, traduzione, figure retoriche, creazione artistica e imitazione, sempre avvalendosi di un metodo comparativo che giustappone e affianca citazioni e concetti che appartengono a tradizioni diverse e lontane sia nel tempo che nello spazio, per ottenere una 'illuminazione reciproca' fra la civiltà cinese e le tradizioni occidentali.

Questo ‘temperamento’ cinese si accosta anche a un’opinione di Paolo Rossi sul Rinascimento, epoca nella quale: «l’entusiasmo o la verità come una rivelazione appartengono al mondo del privato e non a quello del sapere pubblico»⁵.

L’astrologia rinascimentale non è molto lontana dal concetto di sensismo e cosmopolitismo di Wang Yangming. Proprio da qui, con un meccanismo di accostamento fra due diverse *formae mentis*, scaturisce la magia naturale del Rinascimento, la filosofia della segretezza e degli altissimi misteri. La Magia rinascimentale non è infatti un pensiero che si potrebbe concepire nel contesto scientifico e moderno. Basta pensare a Marsilio Ficino, Cornelio Agrippa, Giordano Bruno, o Tommaso Campanella, per i quali la magia si connette profondamente a desideri di cambiamento tanto della mentalità quanto della ‘*res publica*’.

Secondo il parere di questi autori, è fondamentale riabilitare il nostro mondo: dobbiamo costruire una società in cui vivere in modo naturale e riscoprirci vicendevolmente.

Il mondo è la proiezione di ciò che vediamo attraverso gli occhi, quello che sentiamo attraverso le orecchie, quello che tocchiamo attraverso le mani. Questo è infatti l’unico modo in cui in entrambi i modelli antichi, quello occidentale e quello cinese, è possibile esplorare i legami esistenti con il mondo esterno.

Dunque, la dimensione umana della Natura è nelle immagini e nelle ‘ombre’, perché «l’uomo essere quasi umbra d’un sogno»⁶. Diversamente dall’idea di attività fallace e ingannatrice che ci viene proposta da Platone nel *Sofista*, durante il Rinascimento la funzione dell’immagine nel processo conoscitivo è così fondamentale che si può dire che essa sia anche, in un certo senso, la condizione necessaria dell’intelligenza.

5 P. Rossi, *Il tempo dei maghi. Rinascimento e modernità*, Milano, 2006, p. 181.

6 Cfr. M. Ciliberto, *Pensare per contrari. Disincanto e utopia nel Rinascimento*, Roma, 2005, pp. 115-132, e nel saggio *Sogno, ombra, dissimulazione. Variazioni di un tema*, in Id., *L’occhio di Atteone*, Roma, 2002. Cit. anche L. B. Alberti, *Opere volgari*, Vol. II, Bari, 1966, p. 89.

In Bruno, l'immagine interiore e l'immaginazione giocano un ruolo più importante nel sistema mnemotecnico e nella magia naturale, piuttosto che nella cosmologia.

Sebbene la facoltà immaginativa rimanga sempre indissolubilmente legata alla dimensione umbratile della realtà sensibile, comunque «*habet enim suam species phantastica veritatem*»⁷, ovvero, la dimensione umbratile raramente ci inganna.

La struttura mentale, immaginativa e metaforica, stabilisce il modo di pensare, praticare, comprendere e ragionare sulla verità. Questa comprensione filosofica occidentale ci induce anche a rivisitare il tradizionale carattere filosofico cinese e la rivisitazione è particolarmente significativa e rilevante quando ci riferiamo ai testi classici.

Secondo la tradizione antica, l'invenzione dei logogrammi cinesi costituisce un processo della genesi mitologica. Nel *Libro dei Mutamenti* è scritto: «perciò si dice che sono simboli»: i simboli consistono di immagini, ciò che appunto è indicato dal carattere o ideogramma, il cui fine è «costituire le immagini ed esprimere il pensiero»⁸.

Il concetto delle immagini simboliche nel *Libro dei Mutamenti* è come quella scrittura geroglifica che è elogiata da Bruno nel *De magia naturali*. Questo legame profondo nella cultura cinese tra il segno e la *res* è accostato alla critica della scrittura alfabetica assai presente Bruno. Anche Bruno sembra preoccuparsi esclusivamente

⁷ G. Bruno, *De vinculis in genere*, II, *Vincibilis veritas. Articulus XXX*, in *Opere Magiche*, a cura di S. Bassi, E. Scapparone, N. Tirinnanzi, Milano, 2000, p. 489 («L'immagine fantasia ha infatti una sua verità»).

⁸ *La Grande Appendice*, vol. VIII, in *Il libro dei mutamenti* (《周易正义-系辞下卷八》), «既作八卦, 则而象之, 是通达神明之德也 [...] 于是始作八卦, 以通神明之德, 以类万物之情»).

Per i passi tratti da testi cinesi, laddove non sia diversamente indicato, la traduzione è da considerarsi mia.

dell'aspetto accidentale degli eventi nella sua magia naturale. La forma 'reale' nelle immagini, tuttavia, sembra sollecitare la mentalità dei filosofi cinesi ben più di quella 'ideale' occidentale.

A proposito della contemplazione del cosmo in Cina antica, Jung fa il seguente commento: «questa teoria implica un certo strano principio che io ho denominato sincronicità, un concetto che formula un punto di vista diametralmente opposto a quello della causalità. [...] L'evento microfisico include l'osservatore esattamente come la realtà che forma il sostrato dell'*I Ching* (Libro dei Mutamenti) abbraccia le condizioni soggettive, ovvero psichiche, nella totalità della situazione momentanea. Come la causalità descrive la sequenza degli eventi, così per la mentalità cinese la sincronicità considera la loro coincidenza»⁹.

Anche Wang Yangming crede che le immagini interiori collegate ai fenomeni naturali catturino lo spirito cosmico: dunque, poiché la natura accoglie direttamente il flusso e lo sigilla in maniera visiva, i saggi possono plasmare il mondo attraverso i desideri e le volontà.

Tramite una costruzione per immagini, i neoconfuciani e i letterati cinesi, così come anche la figura di Atteone negli *Eroici furori* di Bruno, sono convinti che sia possibile, attraverso un lungo e travagliato cammino mentale, giungere al punto di essere in grado di uscire fuori dai sensi e dalle cose presenti e toccare l'infinità dell'universo. «Situandosi al confine tra la vita e la morte, il vagabondo vive come se fosse morto e, come i morti, vive da uomo libero»¹⁰.

Sia per il Confucianesimo sia per la filosofia naturale del Rinascimento, l'intero processo degli studi e delle riflessioni coinvolge l'individuo, il quale, dunque, è chiamato a operare nella dimensione della *praxis* con grande fatica e sforzo. Seppur molto varie e diverse l'una dall'altra, pratica e auto-coltivazione (ovvero, la filosofia

⁹ C. G. Jung, la prefazione, in *I Ching: Il Libro dei Mutamenti*, a cura di Richard Wilhelm, con la perfezione di C. G. Jung, trad. B. Veneziani e A. G. Ferrara, Milano, 1991, pp. 18-19.

¹⁰ M. Ciliberto, *L'occhio di Atteone. Nuovi studi su Giordano Bruno*, Roma, 2002, p. 119.

naturale di Bruno e degli altri filosofi del Rinascimento, e l'auto-coltivazione del Confucianesimo) hanno in comune uno scopo concreto: quello di "riformare la vita"¹¹. L'arbitrio dell'individuo è quindi importantissimo al fine di intraprendere una *renovatio* efficace.

Ovviamente, come si è osservato, quella di Wang Yangming si configura come una filosofia profondamente imperniata sui fondamenti del peculiare sistema di pensiero Confuciano, e dunque significativamente diversa dal contesto filosofico occidentale.

Dal punto di vista di Wang, tuttavia, il significato del culto ancestrale, i valori dell'affetto umano e la pietà filiale tipici della tradizione confuciana rivelano un evidente parallelismo con il ciò che per la tradizione occidentale è il vincolo¹² dell'Eros rinascimentale.

Nell'analizzare questi potenti elementi di novità rispetto al passato, è immediata la consonanza della posizione pratica di Wang Yangming e dei filosofi di epoca Ming con quella di Bruno: sebbene ogni cultura determinata possieda degli elementi peculiari specifici, gli esseri umani hanno le nature universali e volontà comuni che si esplicano e realizzano nella pratica.

Sia Bruno sia Wang Yangming danno importanza al fatto che l'individuo intelligente chiarisca i propri pensieri, ma non ne danno nessuna alla maniera in cui lo fa. L'insegnamento della loro filosofia è una parte della natura, che aspetta di essere scoperto. Non offre né fatti né potere; è per chi desidera conoscere se stesso e per chi ama la saggezza. Nell'ambito di una torsione naturalistica, ascendere nella conoscenza significa in realtà sprofondare dentro se stessi, scoprire il fondamento unitario e indifferente dell'esistenza propria e di ogni altro essere: perché il «tempo tutto toglie e tutto dà; ogni cosa si muta, nulla s'annichila; è un solo che non può mutarsi, un solo è eterno, e può perseverare eternamente uno, simile e medesimo. Con

¹¹ Cfr. M. Ciliberto, *Nascita dello Spaccio: Bruno e Lutero*, Milano, 1985, cit., pp. 18-21.

¹² Di fatto, il senso originale della parola *religio* deriva da *religare*, ovvero 'legare a qualcosa'.

questa filosofia l'animo mi s'aggrandisse, e me si magnifica l'intelletto. Però, qualunque sii il punto di questa sera ch'aspetto, si la mutazione è vera, io che son ne la notte, aspetto il giorno, e quei che son nel giorno, aspettano la notte: tutto quel ch'è, o è cqua o llà, o vicino o lungi, o adesso o poi, o presto o tardi»¹³.

¹³ G. Bruno, *Candelaio*, a cura di I. Guerrini Angrisani, Milano, 1976, p. 7.

CAPITOLO I. La rivelazione del Sole, una ‘*renovatio*’ della filosofia naturale

La definizione della filosofia di Giordano Bruno come "filosofia del sole" può parere una fantasia o un'allusione alla filosofia ermetica che nel Rinascimento tenne vivo il culto egizio del sole.

D'altro canto, come nella *Enciclopedia Dantesca* si afferma per Dante, possiamo dire che anche in Bruno il termine Sole compare frequentemente e «assume una vasta gamma di valori, da quelli strettamente naturali e astronomici ad altri di più profondo contenuto simbolico. Il Sole è visto [...] come [...] forza vivificante, dotata di potere seminale, germinale e cosmogonico e come forza luminosa irradiante che travalica nei valori di luce mentale come emanazione di conoscenza e di sapienza»¹⁴.

Al fine di cogliere appieno la peculiare elaborazione dell'immagine del sole a cui Bruno approda, esaminiamo di seguito l'uso simbolico o metaforico¹⁵ del termine da parte del filosofo e la sua designazione come corpo celeste, soffermandoci dapprima sul contesto storico-culturale e sul lavoro di altri filosofi che ne hanno profondamente influenzato la visione.

I.1. La prisca sapienza e la concordia delle fedi nel Neoplatonismo

L'immagine solare è molto presente nel Cinquecento, in autori e in contesti diversi.

Archetipo di questa letteratura è l'orazione *In Helium regem* di Giuliano l'Apostata (Flavio Claudio Giuliano, 331- 363), imperatore neoplatonico del IV

¹⁴ Cfr. A. Bufano, G. Stabile, E. Poulle, M. Aurigemma, la voce *Sole*, in *Enciclopedia Dantesca* sul sito di Treccani.

¹⁵ Cfr. E. Canone, G. Ernst, *Encyclopedia bruniana e campanelliana*, Pisa- Roma, 2006, I, pp. 141-2.

secolo. Giuliano si sofferma sul concetto che la provvidenza di *Helios* si manifesta dalla sommità degli astri fino alla terra, ossia in tutto l'universo. Superiore a *Helios* è l'Uno, ovvero, platonicamente, il Bene, la causa di tutte le cose, che esiste da sempre. Integrando diverse dottrine pagane, egli riconduce la sapienza all'unione del Bene e l'Uno in Sole¹⁶.

Da Marsilio Ficino e i neoplatonici agli ermetici, dai viaggiatori che descrivevano culti astrali nel mondo nuovo durante il Rinascimento, come Girolamo Benzoni, ai letterati come Girolamo Ruscelli, «che parlando dell'insegna di Filippo II di Spagna, tesseva il più caldo elogio del sole che vi era raffigurato»¹⁷, sono molti gli intellettuali del Cinquecento che ricorrono all'immagine del sole come tema fondamentale e veicolo della propria filosofia.

L'opera di Giuliano è conosciuta e glossata da Ficino¹⁸ il quale nel 1493 si dedica al tema scrivendo il *De sole* nell'opuscolo del 1492 intitolato *Comparatio Solis ad Deum*¹⁹. Il *De sole* si apre a suggestioni orfiche e magiche quando Ficino definisce la luce «vestigio della vita mondana» o una sorta di «spirito vitale intermedio tra l'anima e il corpo»²⁰. Tramite la similitudine tra Dio e il Sole, la *concordia philosophorum* di Ficino è variamente presente nella sua opera.

¹⁶ Cfr. Giuliano l'Apostata, *Inno a Helios Re in Uomini e dei, le opere dell'imperatore che difese la tradizione di Roma*, a cura di C. Mutti, Roma, 2004. pp. 79-84.

¹⁷ G. Ernst, *Tommaso Campanella, Il libro e il corpo della natura*, Roma-Bari, 2002, p. 97-8.

¹⁸ Cfr. E. Garin, *Studi sul Platonismo medievale*, Firenze, 1958, pp. 198-207.

¹⁹ Ficino stesso sembra ben consapevole che nel testo sono percepibili con chiarezza gli echi di una tradizione pagana immersa in una liturgia solare. Nell'Apologia indirizzata a Filippo Valori scrive: «Ecco dunque valor mio, a me de la luce più caro, che questo mio Sole, come egli è, già a ciascuno si mostra. Il quale forse dale nebbie, che nascer debono, sarà offeso» (M. Ficino, Volume II, 194r in *Le divine lettere del gran Marsilio Ficino*, Tomo II, p. 1063).

²⁰ Cfr. E. Garin, *Marsilio Ficino in Prosatori Latini del Quattrocento*, Torino, 1952, p. 973.

Nel *De vita coelitus comparanda*, il suo libro più diffuso, Ficino afferma che, in nome dell'analogia tra macrocosmo e microcosmo, il Sole è concepito come *cor caeli*, il che lo rende sede dell'anima del mondo e lo colloca di fatto in posizione privilegiata rispetto alle altre sfere celesti. Particolarmente illuminante in questo senso è un passaggio dell'opera in cui sono messi a confronto due modelli astrologici, quello caldeo e quello egizio: in un tentativo di conciliazione, Ficino intende provare che entrambe le tradizioni assegnano all'astro una posizione centrale in virtù del suo essere «signore in mezzo al mondo»²¹.

Nel peculiare concetto ficiniano di spirito, il Sole è immaginato come la spiritualità stessa, come l'elisir alchemico, il segreto dei segreti, il più misterioso. Essendo il traduttore del *Corpus Platonicum*, nel suo commento al *Simposio*, Ficino pone la *Theologia Platonica* in stretta dipendenza con la fonte platonica, in cui il ragionamento sussistente tra l'occhio, il Sole e le cose vedute viene assunto come paradigma della struttura gnoseologica della verità. Dunque, tramite una relazione tra mente angelica, Dio e le forme, tra anima del mondo, mente angelica e anime particolari, infine tra materia, anima del mondo e natura, secondo un movimento amoroso di ritorno al principio, la rivelazione della verità si configura come l'ordinamento proprio della scala dell'essere²². Viceversa, essendo colpito dalla "meravigliosa" Luce, tramite la creazione delle realtà sensibili, Dio ha offerto all'uomo la possibilità di esercitare il suo *spiritus rationalis* e di innalzarsi a Lui.

Ovviamente, per Ficino, il personaggio cruciale per la conoscenza della filosofia greca antica è proprio il maestro bizantino Giorgio Gemisto Pletone²³ dal quale egli deriva uno dei temi essenziali della sua filosofia: il mito della *Prisca Theologia*, ossia

²¹ Ibid., p. 983.

²² Cfr. *Epistola Dialogo teologico tra Iddio e l'anima*, in Ficino I, p. 4r.

²³ Il Pletone (1355 circa – 1452) avrebbe già esposto a Firenze, proprio al tempo del Concilio, preannunciando la fine del ciclo storico e astrologico della 'religione del Libro' e il ritorno alla 'teologia greca', fondata sulla conoscenza e il culto dell'eterna Monade, generatrice di tutto.

della continuità di una tradizione sapienziale che iniziata dai primi filosofi e legislatori del genere umano, viene accolta dai più antichi pensatori ellenici, trasmessa da Pitagora e da Platone, fatta propria dai neoplatonici e continuata da alcuni dotti, anche nella cultura cristiana medievale, sino alla sua *renovatio* provvidenziale.

Tuttavia, nello stesso secolo di Ficino, il cambiamento del ‘dialogo’ fra gli esponenti di fedi e riti diversi era già stato praticato da autori illustri, soprattutto da parte del cardinale Cusano, il quale è chiamato l’‘ultimo teologo medievale’.

Ficino e Cusano non si incontrano mai durante la loro vita ma l’opera di entrambi risente profondamente del clima di crisi che il mondo cristiano attraversa durante la prima metà del 1400.

Innanzitutto, il Concilio di Ferrara-Firenze (1438-39) sembra schiudere la speranza di un ritorno all’unità cristiana, alla *pax fidei*, sotto il segno di una comune esperienza apostolica che ha i suoi interlocutori appartenenti a diverse nazioni e religioni.

Poi il 1453, l’anno della caduta di Costantinopoli, «Ma ora, con la vittoria dei turchi, che hanno conquistato tutto ciò che possedeva la potenza bizantina [...] Sarà dunque ora una seconda morte per Omero, per Pindaro, per Menandro e per tutti i più famosi poeti. Ora avverrà l’ultima distruzione dei filosofi greci. Sopravviverà qualche scintilla presso i latini, ma ho l’impressione che non durerà a lungo, se Dio non ci guarderà con occhio più mite dall’alto»²⁴.

Ma proprio l’impatto emotivo che gli suscita la caduta di Costantinopoli ispira a Cusano una visione grandiosa, tra cielo e terra, un sogno che di colpo estende la sua ansia di pace all’umanità intera. Nasce così *De pace fidei*, la sua visione profetica di una ‘pace della fede’ non solo tra le Chiese cristiane d’oriente e d’occidente, ma addirittura tra tutte le religioni, tra cristiani e non cristiani.

²⁴ A. Pertusi, *L’eco nel mondo in La caduta di Costantinopoli*, Milano, 1976, p. 55.

In effetti la cornice narrativa del concilio celeste e l'inestricabile intreccio, tipico del Cusano, tra filosofia e religione rischiano di far passare in seconda linea la 'teoria della verità'.

Nei primi capitoli del *De pace fidei* troviamo il racconto del Cusano in cui egli immagina di avere una visione che «gli fece intravedere come, attraverso il concorso di alcuni uomini sapienti ed esperti in tutte quelle divergenze riscontrabili nelle religioni del mondo, si potesse trovare un certo facile accordo di massima [*unam posse facilem quandam concordantiam reperiri*], che potesse costituire una base appropriata e legittima per stabilire la pace perpetua nella religione»²⁵.

Sia il cardinale Cusano che il 'divino' Marsilio vivono sempre limitati dal rapporto con la filosofia del loro tempo.

Cusano chiarisce la sua posizione esprimendosi chiaramente nei confronti del Musulmano e delle critiche tradizionali all'Islamismo, interpretato riduttivamente non come una religione autonoma, bensì come una deviazione del cristianesimo, per cui, «se nel Corano si trova qualcosa di bello, di vero e di luminoso, esso è necessariamente un raggio del luminosissimo Vangelo, e ciò risulta vero a chi, dopo aver letto il Vangelo, si rivolge al Corano»²⁶.

Utilizzando l'immagine del Sole anche Ficino intende ricondurre la sapienza pagana alla teologia cristiana²⁷; tuttavia, nella fede cristiana²⁸ risulta immediatamente evidente come la sua interpretazione del cristianesimo sia davvero difficilmente riconducibile al magistero teologico ufficiale.

²⁵ N. Cusano, *La pace nella fede* in *Opere religiose*, a cura di P. Gaia, Torino, 1971, p. 619.

²⁶ N. Cusano, *Esame critico del Corano*, in *Opere religiose*, p. 745.

²⁷ Vedi M. Ficino, *Epistolarum Liber I*, cit., p. 15 («Ergo quid Deus est? Sol solis est Deus. Solis lumen est Deus in corpore mundi, Deus est solis lumen super angelicos intellectus »).

²⁸ Cfr. M. Ficino, *De christiana religione*, p. 7 (« Omnia enim vestra sunt, sive Paulus, sive Apollo, sive Cephas, sive mundus, sive vita, sive mors, sive praesentia, sive futura, omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei »).

Ficino infatti proclama nelle sue opere la perfetta compatibilità tra il cristianesimo e il platonismo e dichiara di assumere tra i profeti dell'avvento del Cristo anche i 'vati' e profeti dell'antichità pagana, in particolare Orfeo, Virgilio, le Sibille e il mitico re, sacerdote e mago egizio, Ermete Trismegisto²⁹.

La convinzione è quella secondo cui solo il ritorno ad una meditazione fondata sulla sapienza dei *Prisci theologi* e sulla 'verità platonica' avrebbe permesso sia di liberare il cristianesimo dalla contaminazione con l' 'empietà' dell'esegesi averroistica e alessandrinistica dei testi aristotelici, sia di riscoprirne il significato e valore originario.

Successivamente, questa *prisca sapientia* dall'ottica platonica del Quattrocento finisce per influenzare molto anche la filosofia di Bruno.

I.2. Il Sole di Bruno come simbolo della filosofia naturale

Come nella tradizione filosofica antica e nella continuazione medievale islamico-ebraica e cristiana, anche in Bruno il Sole appare come designazione simbolica in particolare della rivelazione nell'epoca più oscura.

In un universo tramato da *virtutes* che si irradiano dal cielo alla terra, all'interno del quale opera il mago-filosofo, l'utilizzo della similitudine tra Dio e il Sole può

²⁹ Vedi M. Ficino, Ep. 50 in *Le divine lettere del gran Marsilio Ficino*, Tomo I, cit., p. 113 («Per mezo di questo Iddio, quelli antichi Teologi la memoria de li quali ancora habbiamo in veneratione si dice che tra loro fecero una santa congiuntione et amicitia. Appresso gli Persi si dice che Zoroastro mentre che a li divini misterii de la religiosa filosofia attendeva con l'aspiratione di Iddio, si prese per essi duo compagno Arimaspo. Mercurio Trimegisto appresso gli Egittii similmente volse Esculapio. In Tracia Orfeo chiamò in sua compagnia Museo, e in quel medesimo luogo Pithagora hebbe per compagno Aglaofemo, a Platone Ateniese prima gli piacque Dione Siracusano, dopo la cui morte si diletto di Zenocrate; tanto quelli savi huomini a poter securamente e allegramente venire al fine del celeste camino, pensavano che necessario fosse havere duce Iddio, e compagno un huomo.»).

suggerire una visione trascendente a quella divina. Nello *Spaccio della bestia trionfante*, Bruno opera effettivamente una restaurazione della religione magica dell'antico Egitto, la quale è adatta ad educare il popolo e riportare all'ordinamento della *veritas publica*.

Nondimeno, ad un certo punto, Bruno si distacca in modo decisivo dalla tradizione dell'Umanesimo assumendo un atteggiamento anticristiano col quale rifiuta l'uso del Sole come il simbolo di Cristo. La dottrina cristiana, infatti, per Bruno, esclude la possibilità di un'universale confluenza di ogni credo nel mondo e spezza l'eccellenza della catena sapienziale che ruota attorno alla cittadella della verità: egli denuncia l'errata tendenza a considerare 'verità' ciò che dipende solo da una 'lunga consuetudine', per cui qualsiasi popolo è indotto ad elogiare le proprie consuetudini religiose, ritenute le più vere e quindi migliori rispetto alle altre.

Invece, per Bruno, ciascuna dottrina ha il proprio valore in quanto è vera, e non viceversa, è vera perché è antica.

Dalla *Cena de le ceneri* fino ai *Gli Eroi Furori*, Bruno inizia una riflessione riguardante un'idea che va dalla tradizione più recente a quella di recupero dell'antico e che dipende dal rapporto tra tempo e verità nel senso del filosofare.

In questo nodo concettuale Bruno si confronta con una delle più importanti rivoluzioni intellettuali dell'età moderna, quel fenomeno di traduzione degli umanisti³⁰, che non si occupa solo di singoli libri o di singoli autori, ma di un'intera civiltà che ha influenzato nel XV secolo l'Europa.

Al suo giudizio, l'attività di traduzione degli umanisti quattrocenteschi e l'elogio del culmine della *Veritas* diventano un rito superstizioso più che uno studio di indagine sulla conoscenza e sulla verità. Infatti, l'affermazione delle antiche verità

³⁰ Ovviamente il discorso si riferisce anche al Ficino.

deve venire inserita nell'«emisfero della nostra cognizione»³¹; esse devono venire rinnovate all'interno di un quadro interpretativo adeguato ad ogni tempo.

Nel *Dizionario storico-critico*, Pierre Bayle indica e critica definitivamente questa venerazione della Verità permanente dalla prospettiva degli umanisti:

«sembra che Dio è il distributore della ragione, agisca nei confronti di tutte le scuole filosofiche come un buon padre comune, perché non permette che una possa trionfare completamente sulle altre, distruggendole senza rimedio. Una posizione filosofica, messa con le spalle al muro, sconfitta, stremata, trova sempre i mezzi per risollevarsi, quando, abbandonando la difensiva, passa all'attacco con diversioni e ritorsioni. Il combattimento fra le varie scuole filosofiche si sviluppa sempre come la battaglia che per un po' di tempo intercorse fra Greci e Troiani la notte della presa di Troia di volta a volta si vincono vicendevolmente, a seconda che riescono a passare dalla difesa all'attacco»³².

Dalla prospettiva storica sulla verità, secondo Bayle, il punto forte di ogni posizione filosofica si rivela immancabilmente come il punto debole della posizione avversaria; si vince non per la propria forza, ma per la debolezza altrui e gli avversari si eliminano e risorgono a vicenda.

Ovviamente questa visione si ritrova nel mondo della natura di Bruno e precisamente nella sua manifestazione temporale: le cose si danno attraverso differenze di «tempo e durazioni, come per le differenze di attualità e possibilità»³³, ma nell'Uno-tutto, ontologicamente, non vi è cosa antica che non sia nuova, come ha detto Cristo: «primo e novissimo».

In Bruno, come in Bayle, questo ciclo della storia (oppure con la metafora 'la ruota del tempo'), il destino della civiltà, il rapporto tra la vita e morte, si trasformano

³¹ G. Bruno, *De l'infinito, universo e mondi*, in *Dialoghi filosofici italiani*, a cura e con un saggio introduttivo di M. Ciliberto, Milano, 2000, p. 423.

³² P. Bayle, *Rorario*, in *Dizionario storico-critico*, a cura di G. Cantelli, Bari, 1976, p. 231.

³³ G. Bruno, *De la causa, principio et uno*, in DFI, p. 250.

in un inesauribile movimento di forme sempre nuove, attraverso un infinito processo di decadenza e *renovatio*.

Afferma Nicolas Malebranche nella *Recherche de la verité*:

«in materia di filosofia si deve al contrario amare la novità, sempre per la stessa ragione che si deve amare la verità, che si deve ricercarla e che si deve avere senza tregua curiosità per essa»³⁴.

Per questo motivo, la conoscenza dell'uomo non può basarsi solo sulle esposizioni e i commenti degli antichi testi. Per accrescere la conoscenza è necessario tornare ai principi e verificare se quanto è considerato 'sapere' regga al confronto con la dimensione vicissitudinale nella storiografia e nella filosofia.

Nella sua concezione Bruno unisce in una sintesi estrema elementi filosofici, religiosi e magici. La sua filosofia profetica è certamente influenzata dall'ambiente religioso, ma egli riporta in primo piano l'ansia di rinnovamento e di ripristino di una nuova religione e civiltà, come è chiaro anche nella riflessione degli altri umanisti rinascimentali.

I.3. Una 'rivelazione' della Natura

Essendo nel momento più oscuro del Cinquecento, in cui dominano il buio e la corruzione della civiltà, è difficile per Bruno stabilire una proporzione sull'universalità del vero e riportare tutte le dottrine storiche all'ideale della *pax fidei*.

Bruno condivide la sua prospettiva realistica e naturalistica con Tommaso Campanella, il quale afferma che una pedante *concordia philosophorum* può costituire una minaccia alla vera sapienza, ed essere conseguenza di un pensiero debole e di una forma di irenismo religioso in cui ognuno appare del medesimo colore e non è più possibile distinguere la verità dall'inganno, i santi dai menzogneri, i

³⁴ N. Malebranche, *Recherche de la verité*, cit., II, 2, 5, in *Oeuvres*, p. 297, dal Cap. II, *Critica al principio del consenso generale delle genti in Teologia e ateismo, saggio sul pensiero filosofico e religioso di Pierre Bayle*, a cura di G. Cantelli, Firenze, 1969, p. 19.

principi dai tiranni. Anche le credenze e le sette sembrano tutte uguali e ognuna vanta la propria verità in base a miracoli, profezie e testimonianze che prescindono dal nesso con Dio³⁵:

«Ogni setta si vanta haver miracoli, profetie, testimonianze, martirio et argomenti per mostrar, che è da Dio autorizzata: e stiamo allo scuro, e tutti paremo d'un colore, filosofi e sofisti, santi et hipocriti, principi e tiranni, religione e superstitione. Onde è nata opinione che non ci stia Religione, né principato, né sapienza: ma chi può più ingannare, vincere e regnare, comunque la faccia, fa bene»³⁶.

Per Bruno, bisogna guardare all'antichità «de gli Caldei e Pitagorici» come il tempo in cui «la scienza naturale e divina» fu «in exaltazione»³⁷. Una vera religione che Bruno propone costantemente come modello dell'antica religione naturalistica è quella degli Egizi. Questi, adorando le manifestazioni naturali, si mostravano dotati di una profonda sapienza. La verità, la luminosità della storia della civiltà, infatti, consistono nel riconoscimento del ritmo naturale la cui manifestazione e riflessione ci dimostrano la presenza di Dio o il volto divino. Dunque, la metafora del Sole per Bruno è il vestigio con cui tornare ad una religione naturale.

Anche Campanella sostiene che l'atteggiamento appropriato è quello corrispondente al ritmo della Natura; è importante percorrere con attenzione tutte le scienze per rintracciare l'Uno, senza 'ostinarsi' in nessuna credenza particolare. Campanella si propone di fare questa sua indagine per persuadere se stesso e chi dubita:

«Volendo dunque uno riconoscer la Religione, non può farlo per via divina, che li peccati e mali esempi sono assai. Bisogna dunque che tutte le scienze camini, e che

³⁵ Questa è anche la condanna cruciale per la morte di Bruno. Mocenigo accusa Bruno di aver definito bestemmia che Cristo era solo uomo e mago seduttore di popoli, al pari degli apostoli.

³⁶ T. Campanella, *L'ateismo trionfato*, a cura di G. Ernst, Pisa, 2004, p. 5.

³⁷ G. Bruno, *Cabala del cavallo pegaseo*, in DFI, p. 724.

in nulla setta si ostini, parlo per via naturale, che per gratia divina ogni idiota può riconoscerla meglio che li filosofi sagacissimi. Perciò io mi trasfigurai nella persona loro, e mi forzi per via naturale e politica di conoscere il vero per accertar me stesso e la gente errante in questo gran negotio, et a tutti do sicurtà non sciocca né finta di questa verità, parte sperimentata, parte investigata sagacemente nelle sperienze altrui, parte intesa con quella sagacità che trashumana l'huomo a quelle altezza dove non arriva il silogismo»³⁸.

Dovremmo prendere in considerazione il fatto che, a partire dalla fine del Cinquecento, l'insistenza sulla comune base razionale delle fedi religiose avrebbe condotto – in circostanze storiche assai mutate – alla formulazione di una religione a base strettamente filosofica e distinta rispetto al cristianesimo. La filosofia 'Solare' di Bruno e Campanella non ritiene necessaria una rivelazione divina, spostandone il contenuto dottrinale su posizioni secolari rispetto agli umanisti neoplatonici (Cusano, Ficino), i quali sempre sullo stesso Verbo divino (sul tema dell'unità – Trinità di Dio³⁹) fondano razionalmente la Trinità divina.

Dunque, l'atteggiamento critico dei due filosofi è rivolto principalmente al giudizio sulle autorità o sulla ragione umana inerte che non si conformano più al ritmo della 'ruota del tempo'. Facendo riferimento a Platone, ad esempio, Bruno afferma che per i neoplatonici il compimento della sapienza è privo di errore, mentre non lo è per lui.

³⁸ T. Campanella, *Proemio*, in *L'ateismo trionfato*, p. 9.

³⁹ Il solco del platonismo cristiano, archetipo dell'idea di una concezione unitaria del pensiero umano è nel libro VIII del *De civitate Dei* di Sant'Agostino. Sant'Agostino infatti aveva amplificato la prospettiva e connotazione al concetto trinitario di un «sommo e vero Dio, che è autore delle cose create, luce delle conoscenze e bene delle nostre azioni». Designando Platone come il culmine del percorso storico- filosofico, egli aveva raccolto un ampio consenso di filosofi. (Sant'Agostino, *La città di Dio*, introduzione, traduzione, note e appendici di L. Alici, Milano 1984, p. 395)

A proposito della verità (o ragione), Bayle afferma: «la ragione umana è troppo debole per una simile impresa; essa è un principio di distruzione e non di edificazione, adatto soltanto a sollevare dubbi e a volgersi a destra e a sinistra, per prolungare all'infinito una disputa»⁴⁰.

Mettendo in crisi l'accomodamento cusaniano e ficiniano tra le altre tradizioni religiose e la teologia cristiana, si può cogliere il carattere relativo attribuito ai messaggi diffusi dai diversi profeti religiosi che sono apparsi nel corso della storia.

È dunque evidente – e questa sarà la conclusione ‘scettica’ di Bruno – che né il principio di ragione, né il principio di autorità possono costituire un criterio valido che possa assicurarci della validità delle conoscenze religiose.

Questo atteggiamento ‘relativistico’ sul «paradigma della vita» e la vicenda storica di Bruno scaturiscono da una cultura di matrice ermetica. Dal libro *Lamento di Asclepio* Bruno trae probabilmente la nozione del ritorno ad una condizione biologicamente originaria⁴¹. L'alternanza fra la morte e la vita, come fra sano e malato, può essere interpretata in senso positivo o negativo. Se la morte è il destino ineluttabile di ogni corpo deduciamo che i corpi durano se si rinnovano. Adottando un punto di vista positivo, Bruno asserisce che così come sono infinite le crisi, così sono innumerevoli le *renovationes*, in un processo infinito di apocalissi e rinnovamenti⁴².

In varie forme e secondo diverse prospettive, Bruno e Campanella cercano di inserire la decadenza e la morte nel ritmo delle vicissitudini universali di tutte le civiltà.

Il mondo bruniano non è rigidamente determinato: il modello storico- filosofico che egli adotta promuove l'idea di storia quale ciclo ininterrotto di apocalisse e *renovatio*, di giovinezza e di vecchiaia dell'umanità, in un'ottica che valorizza la

⁴⁰ P. Bayle, *Manichei* in *Dizionario storico-critico*, pp. 23-4.

⁴¹ Secondo Bruno, il ciclo delle vicende umane peraltro non può ripetersi indefinitamente.

⁴² In Machiavelli, invece l'atteggiamento sia più negativo: nel mondo limitato, la *renovatio* accade solo una volta, oppure comunque un numero determinato di volte.

forza e la pienezza della Vita, la quale si muove secondo forme nuove e varie, senza mai serrarsi nell'eterno circolo dell'eguale.

Per Bruno, niente torna mai eguale nella 'ruota del tempo'.

«È un profondo mutamento, ma il problema della crisi, e la centralità del motivo della giustizia- sia pure affrontati da punti di vista diversi, talvolta opposti-, restano decisivi in tutto il secolo; ed è proprio la varietà e complessità del loro intreccio- e delle soluzioni che vengono proposte- che dà il segno a tutta l'epoca»⁴³.

⁴³ M. Ciliberto, *Il nuovo Umanesimo*, Roma- Bari, 2017, pp. 33-4.

CAPITOLO II. La riscoperta del Dao: la rinascita del

Confucianesimo

Huang Zongxi (黄宗羲, 1610-1695), uno tra i più illustri filosofi confuciani vissuti tra la fine della dinastia Ming (chiamata anche il grande impero dei Ming, 1368 – 1644) e gli inizi della dinastia Qing (l'Impero del grande Qing, 1644-1911), scrive che Wang Yangming (王守仁, noto anche col suo hao 阳明 Yangming, 1472-1529), alla fine della sua vita, ormai gravemente malato, era curato dal discepolo Zhou Ji (周积). A Zhou, che gli chiedeva se avesse qualche richiesta da fare, Wang Yangming rispose:

«La mia mente è splendida e luminosa. Che c'è altro da dire?»⁴⁴ Poco dopo è scomparso: era il 9 gennaio 1529.

II. 1. La fonte confuciana antica nella filosofia di Wang Yangming

Dopo aver analizzato l'immagine del Sole secondo la tradizione occidentale, si rende opportuno a questo punto prendere in esame l'approccio che il filosofo cinese Wang Yangming mostra verso il tema. Nonostante egli possa sembrare affine per alcuni aspetti ad altri filosofi e teologi occidentali, Wang Yangming costituisce una figura dai tratti assolutamente singolari. Nel quadro della personalità che delinea egli raffigura il 'Sé superiore' come un sole, la fonte dell'intuizione e della creatività per l'io; la mente splendida e luminosa come il Sole è considerata come una fonte oracolare di fantasie alla quale ci si rivolge per ottenere consiglio nelle decisioni della vita.

⁴⁴ Qian Dehong, *Cronistoria III*, in *Opera Omnia di Wang Wenzheng Gong*, a cura di Xie Tingjie, vol. 34, p. 1319. (此心光明, 亦复何言? 顷之, 瞑目而逝), dal sito *Chinese Text Project*.

L'immagine del Sole è certamente presente nella cultura cinese antica in autori e contesti diversi, molto prima di Wang Yangming.

Lo *Yijing* (易经), il *Libro dei Mutamenti*⁴⁵ può essere considerato come il testo più antico nella cultura cinese ed è anche il più influente nella storia della Cina, poiché concerne tutti gli aspetti della civiltà, inclusi i discorsi teorici su ambiti che vanno dall'agricoltura, all'architettura, alla calligrafia, etica, medicina, militare, arte, filosofia, scienza e così via. Chiunque desideri confrontarsi seriamente con la civiltà cinese deve dunque arrivare ad avere una certa comprensione di questo testo.

Senza alcun dubbio, anche l'*Yijing* originariamente è considerato un testo di divinazione. Nel tempo, tuttavia, come appena osservato, sembra trasformarsi nel *fons et origo* della cosmologia e filosofia cinesi. La tradizione confuciana colloca l'*Yijing* ancor prima degli altri quattro importantissimi testi canonici⁴⁶. Per spiegare la relazione di questo testo con il tema del Sole, si può innanzitutto partire riflettendo sul significato originale del carattere '易' (prima parte della parola 易经 *Yijing*, *Libro dei*

⁴⁵ *Yijing* (in traslitterazione di Pinyin) nella traslitterazione di Wade è noto anche come *I Ching*. Quest'opera enigmatica ha suscitato fino a oggi innumerevoli interpretazioni, edizioni e traduzioni. La versione italiana più autorevole è quell'edizione degli Adelphi tradotta sulla base del sinologo Richard Wilhelm (1873-1930). (*I Ching: Il Libro dei Mutamenti*, a cura di Richard Wilhelm, perfezione di C. G. Jung, trad. B. Veneziani e A. G. Ferrara, Milano: Adelphi, 1991).

⁴⁶ 'I Cinque Classici' (*Yi Jing* 易经, *Shi Jing* 诗经, *Li Ji* 礼记, *Shu Jing* 书经, *Chun Qiu* 春秋) e i 'Quattro Libri' (*Mengzi* 孟子, *Lunyu* 论语 o *Dialoghi di Confucio*, oltre a due capitoli tratti dalle *Memorie sui riti* 礼记, intitolati *Il Giusto Mezzo* 中庸 e *la Grande Scienza* 大学) costruiscono un sistema ufficiale ed ortodosso in tutto l'impero antico. Poi la spiegazione dei canoni diventa una organica base per la vita intellettuale. Non solo filologica dei testi, il sistema dei canoni e delle spiegazioni si tratta anche l'operazione dei cosmologi di universalizzazione dell'ordine gerarchico e politico confuciano attraverso l'ordine cosmico ed il ruolo del principio supremo.

Mutamenti). Nella scrittura antica, il carattere ‘易’ (yi) comprende due parti: quella superiore costituita dal carattere ‘ri, 日’, il sole, e la parte inferiore rappresentata dal carattere ‘yue, 月’, la luna. Nella sua forma attuale il carattere conserva ancora la parte del sole, sebbene la scrittura della luna sia leggermente modificata. Il significato originale di Yi si traduce: «il cielo è luminoso, poi è buio, cambia regolarmente»⁴⁷.

La parola non ha nulla a che fare con l’idea fisica di Sole e Luna intesi come corpi celesti. Piuttosto gli antichi cinesi la usano nella sua accezione simbolica e trascendente per esprimere il fatto che il tempo è variabile e più in generale per rendere il concetto di ‘cambiamento’. L’essenza del concetto di Yi emerge chiaramente nel trattato intitolato *Qian zaodu 乾凿度 (Interpretazioni approfondite dell’esagramma di Qian [Cielo])* e in particolare nel capitolo intitolato *Yiwei 易纬*: il qi 气 (aria) rappresenta l’emergere e l’evoluzione delle miriadi di cose che esistono nel mondo. Il cambiamento, dunque, è il principio dei fenomeni naturali. Senza il ricambio di energia, senza un rapporto equilibrato tra yin e yang, la crescita e lo sviluppo si arresterebbero. Questo è il motivo per cui il testo proclama: «Se il Cielo (energia positiva, yang qi) e la Terra (energia negativa, yin qi) rimangono inerti non c’è possibilità per il qi (aria) di fluire»⁴⁸.

Ovviamente, l’immagine filosofica e religiosa di ‘Lume’ di Wang Yangming non è un concetto originale nella dialettica del naturalismo cinese, essendo esso presente anche in quella condizione di trascendenza, propria del Buddismo, in cui si trova

⁴⁷ Cfr. Xu Shen, cit. *Mishu*(scrittura segreta, 秘书) in *Shuowen Jiezi* (Spiegazione dei pittogrammi [wen 文] e ideogrammi [zi 字], 说文解字): «日月为易, 象阴阳也» dal sito *Chinese Text Project*.

⁴⁸ Cit. *Qian zaodu 乾凿度 (Interpretazioni approfondite dell’esagramma di Qian [Cielo])*, a cura di Zheng Kangcheng, dal sito Wikisource, *Si Ku Quan Shu*(钦定四库全书), «天地不变不能通气», 《周易·乾凿度》).

l'essere risvegliato. Il "risveglio" di Wang Yangming, però, muove dalla concezione buddhista ma risente anche della visione confuciana, soprattutto per quanto riguarda l'importanza della condizione di umanità entro la quale tale risveglio si verifica.

Per inquadrare bene il legame di Wang Yangming con il simbolismo luminoso del Sole, occorre fare una panoramica del movimento del Neofucianesimo.

Affrontando problemi gnoseologici ed epistemologici nuovi rispetto a quelli dei precedenti confuciani (medioevale) nel periodo successivo alla caduta della dinastia Tang (618-907), i primi Neofucianesi formano una comunità che si richiama ad una tradizione comune che risulta distinta sia dal 'confucianesimo burocratico' sia da quello 'esegetico' degli Han (206 a.C.-220 d.C.) e dei Tang⁴⁹. Essi si considerano come gli autentici discepoli dei fondatori del confucianesimo -Confucio⁵⁰ (孔子, 551 a.C. – 479 a.C.) e Mencio⁵¹ (孟子, 370 a.C. – 289 a.C.) - di cui intendono raccogliere

⁴⁹ "Gli studi sui Classici" (jingxue, 经学).

⁵⁰ La scuola fondata da Confucio è chiamata anche la scuola dei ru (儒), ovvero gli esponenti di un'aristocrazia in decadenza, esperti delle "sei arti" (i riti civili e religiosi, la musica, la storiografia, la matematica, l'arco e i carri marziali). Provenendo da questa, il confucianesimo più antico, si preoccupa di selezionare ed ordinare il patrimonio culturale e morale antico tramite il recupero degli scritti e delle tradizioni. Spesso Confucio si limita a ricorrere al modello analogico associando un esempio antico ad un episodio presente, dunque, la metodologia e la pedagogia di Confucio si basano sull'insegnamento della responsabilità sociale e della concezione della rettificazione dei nomi. Come Tu Weiming e R. Ames hanno dimostrato, non c'è separazione fra educazione personale e responsabilità pubblica, fra auto-coltivazione e norma sociale. Come gli altri pensatori cinesi, indubbiamente Confucio non ha costruito alcuna teoria né si è posto il problema di spiegare che cosa fosse il Dao, rispetto alla tradizione occidentale, Confucio, non è né un profeta né un filosofo, ma un maestro umanistico.

⁵¹ L'eredità di Confucio viene sviluppata in particolare da Mencio durante il periodo delle "Centocinque Scuole". La dottrina originale di Mencio si basa sulla concezione della virtù innata della natura umana e su quella del giudizio dal Cielo Supremo. La virtù innata si manifesta in ogni uomo

l'eredità dopo quasi un millennio e mezzo di storia, rivisitandola alla luce del principio detto di umanità (ren, 仁). I neoconfuciani dichiarano di avere riscoperto il Dao (道) e la sua tradizione ortodossa (Daotong, 道统), che trova così una sua continuità fino alla dinastia Song (960- 1279), da Mencio a Zhou Dunyi (周敦颐, 1017-1073).

Secondo la tradizione ortodossa del Confucianesimo, l'ideale di società confuciana è basata sui cinque temi di carattere politico e religioso: la tradizione ortodossa dai mitici sovrani Yao 尧 e Shun 舜, l'ideale di perfezione sapienziale (shengxue, 圣学), l'eredità dei Classici (jingdian, 经典), la crescita delle accademie (shuyuan, 书院) e la dedizione politica (weizheng, 为政).

Un esempio più recente di filosofo confuciano è costituito da Kang Youwei (1858-1927, 康有为), protagonista del movimento di riforma del 1898 che promuove dapprima una modernizzazione attraverso riforme istituzionali basate sul modello occidentale ma poi, di fatto, interpreta il cambiamento in chiave confuciana. Nell'opera il *Libro della Grande Unità* (Datongshu, 大同书), il riformatore attribuisce a Confucio un ruolo quasi profetico e rivoluzionario che consente di identificare in questa figura un riferimento fondamentale anche per la moderna società cinese.

attraverso l'auto-coltivazione delle tendenze positive del singolo. Per quel che concerne la vita sociale, Occorre che ci sia la presenza del saggio sovrano, la quale riesce a vincere il consenso o la volontà popolare. Se il sovrano fosse venuto meno ai suoi compiti, avrebbe automaticamente perso il diritto di governare, Il giudizio del Cielo Supremo ha incoraggiato persino i ribelli del popolo.

Sotto questo aspetto, il movimento neoconfuciano può essere accostato al movimento dell'‘Umanesimo’. Il termine ‘Umanista’⁵² che designa chi, in seguito alla rinascita culturale verificatasi in Europa, ed in particolare in Italia alla fine del Medioevo, dedica i suoi interessi allo studio delle attività umane, specie di natura culturale, artistica, linguistica, letteraria, si può applicare altrettanto appropriatamente all'intellettuale neoconfuciano. La tradizione ortodossa del Confucianesimo, riferendosi in generale alla saggezza etica del passato trasmessa dai confuciani, è infatti da intendere come sinonimo di formazione e insegnamento degli studiosi; il termine ‘neoconfuciano’ designa appunto sia chi si preoccupa filosoficamente della condizione umana sia chi studia filologicamente la cultura del passato.

Dunque, nella sua dottrina originaria della ‘scienza del Dao’ (Daoxue, 道学), questo movimento propugna un rinnovamento dell'ortodossia contro la corruzione portata dalla contaminazione eretica e contro la distruzione dei barbari. Tramite una riforma dei riti e un nuovo commento ai canoni classici, si potrebbe ritrovare il mondo splendido e luminoso, dominato dall'energia positiva⁵³.

Secondo la storiografia tradizionale cinese, i processi storici, con l'avvicinarsi di periodi di prosperità e di decadenza ritrovano la condizione ciclica tradizionale, con alternanza del buon governo e della crisi⁵⁴.

⁵² Il termine è nato nel latino medievale (*humanista*, ‘insegnante di lettere classiche’) e in italiano è stato riferito a coloro che hanno in una certa misura riscoperto questo genere di studi, con particolare riferimento alla civiltà classica, movimento culturale che prese appunto il nome di *umanesimo*.

⁵³ Spesso si manifestava nella mobilitazione di letterati in organizzazioni locali ed autonome, che anteponevano la coltivazione interiore e lo studio dei commentari alla carriera pubblica.

⁵⁴ 天下之生，一治一乱, la frase si riferisce ad una tradizione nel *Libro dei mutamenti* 易书, ovvero, l'alternanza fra lo yang e lo yin. Nel contesto storiografico, di solito, lo yang rappresenta il ‘Territorio di Mezzo’ (Cina, 中国), e lo yin i barbari. Quando prevale lo splendore dello yang, la Cina è rispettata ed in pace, il principio celeste è diffuso ovunque, e quindi il mondo è

II. 2. Il sincretismo delle ‘Tre Dottrine’ nella Scuola della mente-cuore

Dall’ottica dei neoconfuciani, pur mantenendo fermo il principio dell’eccellenza ortodossa del Confucianesimo, resta vero che ogni fede che sia conforme a ragione racchiude un certo volto di verità e può confluire nel sincretismo religioso delle cosiddette ‘Tre Dottrine’ (sanjiao 三教, ovvero confuciana, buddhista e daoista) .

Ad esempio, il pensatore Lin Zhao’en (林兆恩, 1517-1598) afferma:

«Confucio mi confucianizza in un confuciano, Laozi mi daoizza in un daoista, e Buddha mi buddhizza in un buddhista... Non esiste un confucianesimo, un daoismo, o un buddhismo di per sé, né nulla che non sia io»⁵⁵.

I due più grandi pensatori neoconfuciani, Zhu Xi (朱熹, 1130-1200, esponente della ‘Scuola del principio’) e Wang Yangming, raccomandano nelle loro opere dedicate all’educazione l’insegnamento delle forme più semplici dei riti e della buona educazione, per preparare gli studenti alla comprensione dei cosiddetti principi (li, 理)⁵⁶. Grazie all’attenzione per l’educazione, le idee e le norme confuciane si

luminoso. Quando prevale l’oscurità dello yin, i barbari creano disordini, i desideri hanno campo libero, e quindi il mondo è un gran caos.

⁵⁵ Cit. P. Santangelo, *Storia del pensiero cinese*, 2012, Newton Compton Editori (versione digitalizzata di Kindle), p. 1737.

⁵⁶ Sebbene molti studiosi abbiano capito che è sbagliato considerare li (理) come qualcosa di simile alle Forme di Platone in quanto queste ultime possono essere considerate indipendenti dalle cose concrete, tuttavia è abbastanza comune considerare li (理) come l’essenza universale delle cose, o l’energia lecita che governa queste cose, o i principi e ordini fondamentali dell’universo, o il modello generale che queste cose esibiscono, nella misura in cui questa essenza o legge o principio o modello non è considerato separabile da queste cose reali.

estendono a tutta la popolazione e durante la dinastia Ming, epoca di Wang Yangming, si assiste ad una massiccia diffusione di scuole ed accademie che si fondano proprio sulla sua corrente filosofica. Wang Yangming vede nella ‘scienza del Dao’ e nel sincretismo delle tre dottrine una verità ‘relativa’. I confuciani delle epoche precedenti concepiscono invece l’unicità della sapienza come un deposito di verità rivelate all’inizio, per tutte le condizioni e tutti i tempi. La sua nuova corrente, la ‘Scuola della mente-cuore’ costituisce dunque una sfida significativa rivolta all’autorità di Confucio e ai commentari ufficiali, come quelli di Zhu Xi.

«Ciò che è prezioso nell’apprendimento si ottiene dalla mente. Se all’esame della mente un ragionamento viene condannato, non oserei considerarlo giusto anche se si trattasse della parola di Confucio, e tanto più se a parlare sono uomini non all’altezza di Confucio. E se all’esame della mente un ragionamento viene considerato giusto, non oserei condannarlo anche se esso provenisse da gente comune, tanto più se a parlare sia lo stesso Confucio»⁵⁷.

Wang Ji (王畿, 1498-1583), uno dei discepoli più noti di Wang Yangming, osserva: «Gli insegnamenti di queste tre dottrine –, nel XVI secolo a proposito del neoconfucianesimo, del buddhismo e del daoismo – hanno una comune origine. Il daoismo parla di Vuoto, ma anche gli insegnamenti di Confucio si riferiscono al vuoto; il buddhismo parla di Quietè, ma anche gli insegnamenti di Confucio si riferiscono alla quiete»⁵⁸.

Potremmo dire che, in un certo senso, avvenga la confucianizzazione del concetto delle ‘tre dottrine’ (Sanjiao) , ma anche la buddhizzazione del confucianesimo – almeno in alcune correnti della scuola della mente. Come recita un proverbio, ogni cinese è confuciano, daoista e buddhista, a seconda delle circostanze.

⁵⁷ Wang Yangming, *Chuan Xi Lu*, in *Opera Omnia di Wang Wencheng Gong*, 2:27, p. 173.

⁵⁸ Cfr. P. Santangelo, *L’uomo fra cosmo e società: il neoconfucianesimo e un millennio di storia cinese*, Milano-Udine, 2015, cit. p. 15.

In conclusione, la ‘Scuola mente-cuore’ di Wang Yangming tenta una sintesi razionale fra la concezione morale e sociale di Confucio e di Mencio, l’eredità metafisica buddhista, e la riflessione daoista sul rapporto uomo-cosmo.

II. 3. Una dimensione universale e naturale: la riscoperta della natura umana

Ontologicamente, l’ “uomo completo” (chengren, 成人) o “uomo vero” (zhenren, 真人), modello di uomo ideale secondo Wang Yangming, si ricollega alla ricerca di quella parte di universale – concepito nell’ambito della struttura sociale o del cosmo – che è allo stesso tempo comune ad ognuno e collegato all’uomo.

Un quadro generale degli insegnamenti suddetti di Wang si ravvisa nella sua opera *L’indagine della “Grande conoscenza”* (*Daxue wen*, 《大学》问):

«[La conoscenza umana] è radicata nella natura infusa dal cielo, è naturalmente intelligente e limpida. Perciò è chiamata la virtù illustre (mingde, 明德). Tuttavia, la mente dell’uomo è ostruita e limitata. Eppure, la sua umanità portatrice del senso di unità [con l’universo] può rimanere non oscurata, se non è ancora agitata dai desideri ed ostacolata dall’egoismo[...]»⁵⁹.

Adottando l’idea di alternanza fra ‘luce e tenebre’, Wang Yangming vuole condurre alla riscoperta dell’Umanità, concetto fondamentale del Confucianesimo, che tuttavia, per il filosofo, deve necessariamente integrare elementi propri di altre dottrine.

⁵⁹ *Daxue Wen*, in *Opera Omnia di Wang Wencheng Gong*, vol. 26, p. 968, dal sito Wikisource («是乃根于天命之性, 而自然灵昭不昧者也, 是故谓之「明德」。小人之心既已分隔隘陋矣, 而其一体之仁犹能不昧若此者, 是其未动于欲, 而未蔽于私之时也»).

Quelli di ‘natura umana’ e di ‘principio’⁶⁰ sono concetti che approdano al Confucianesimo tramite il Buddhismo (di derivazione buddhista). Essi elevano la morale sociale confuciana ad un piano metafisico e cosmologico e valgono, inoltre, a creare una nuova tensione etica, imperniata sulla costante aspirazione alla saggezza e sulla critica della condotta umana e delle istituzioni politiche.

La concezione della natura metafisica come moralmente buona e insita in ogni individuo trae sì origine dall’idea di bontà innata dell’antico pensatore confuciano Mencio (IV sec. A.C.), ma deve molto anche alla concezione della natura del Buddha, contenuta in ogni essere. Tanto per i Confuciani quanto per i Buddhisti, la protezione e riscoperta della natura celeste deve avvenire attraverso l’eliminazione dei desideri e delle passioni egoiste.

Da tale idea di natura umana deriva il ruolo centrale nella filosofia della mente di Wang Yangming del concetto di mente-cuore – sede della percezione⁶¹, quieta e immobile, reattiva se stimolata⁶² – come mezzo di auto-coltivazione. È grazie all’intelligenza superiore (lingming, 灵明) della mente-cuore – che corrisponde alla

⁶⁰ Dal buddhismo, come si è detto, il neoconfucianesimo ereditò il concetto di principio, li 理, anche se non lo contrappose ai fenomeni, shi 事, ma piuttosto all’energia, qi. Di influenza buddhista è anche la concezione dell’origine del buono e male nella natura umana: il concetto della bontà innata universale si innesta su quello della natura del Buddha; il male, benché esso venga individuato al di fuori della mente, in ciò che stimola i desideri, di fatto è inteso da molti come uno stato d’animo, originato dalle passioni e dai desideri egoistici. Inoltre, gli altri concetti importanti sono: il concetto di ‘riverenza’ (jing 敬) riflette quello di samadhi, e la ‘compassione o filantropia’ (cibei, 慈悲) riflette quello di karuna, filantropia, e ‘l’illuminazione’ (jue 觉、wu 悟) quello di bodhi.

⁶¹ Zhu Xi, *I Dialoghi del Maestro Zhu*, vol. 5, dal sito Wikisource («心是知觉», 《朱子语录》卷五).

⁶² Cheng e Cheng. *Le opere aggiunte dei fratelli Cheng*, vol. 5 («寂然不动感而遂通», 《二程遗书》卷五).

conoscenza innata, ossia alla coscienza morale - che si assume la consapevolezza del cielo e della terra e che si comprendono i presagi degli spiriti sulla buona e la cattiva sorte.

Dal punto di vista metafisico, la mente-cuore può essere identificata con l'intero universo, analogamente al concetto buddhista secondo cui mente e Buddha coincidono e incarnano la medesima cosa. (jixin jifo, 即心即佛).

Il concetto di vitalità della Natura invece proviene dal Daoismo. In questo senso, la virtù dell'umanità diviene sinonimo di vita e di creatività (sheng, 生). Questo processo di creatività, che nel neo-confucianesimo prende il nome di 'auto-coltivazione' (xiushen, 修身), avviene attraverso varie fasi tra cui quella del cosiddetto 'tornare alle proprie radici', termine usato nel Laozi (604 a.C- 531 a.C), maestro fondatore della dottrina taoista e a cui fa riferimento Wang Yangming nel seguente brano:

«[...] Quando la mente-cuore e il respiro corrispondono l'un l'altro, si può dire che il respiro torna alle radici, il calice della vita. Un solo pensiero è come un lampo, sempre sveglio, sempre in stato di quiete. Questa è l'essenza [...] noi confuciani lo chiamiamo 'respiro nella tranquillità (yanxi, 燕息); [...] i daoisti lo chiamano 'il respiro che parte dalla pianta del piede (zhongxi, 踵息)»⁶³.

Così come l'uomo, anche l'universo è definito proprio da una continua vitalità creativa, e dunque possiamo affermare che il rapporto fra uomo e universo nel pensiero di Wang Yangming sia racchiuso nel concetto di 'unità di essenza' (yiti, —

⁶³ Cit. Huang Zongxi, *I ricordi dei studiosi dell'epoca Ming (Mingru xue'an, 明儒学案)*, 13:111.

体), che supera la molteplicità di elementi che si avvicinano ed evolvono nel corso della Vita⁶⁴.

Non diversamente dalla filosofia di Bruno, un altro concetto importante di Wang Yangming è quello di “incarnazione della natura”, ziran(自然) – anche chiamata volto ineffabile del Dao- che gli deriva dalla scuola neo-daoista⁶⁵. La verità del Dao è accessibile soltanto analizzando la successione degli eventi storici. Nella molteplicità delle sue vicissitudini e dei cambiamenti si manifesta incessantemente la natura ineffabile del Dao.

Come già affermato precedentemente, nel linguaggio simbolico del *Libro dei Mutamenti*, i concetti di costruzione, decostruzione ed unione dei trigrammi simboleggiano l’alternanza di ordine e di caso. In origine, ordine e caso coesistono secondo un ordine spontaneo d’organizzazione, chiamato ‘principio’, che comanda il processo incessante di creazione attraverso l’interazione delle due energie yin e yang.

⁶⁴ Non si dimentica che anche nel discorso di Bruno fa perno sulla sua concezione dell’Uno che «fisicamente è indiviso, indistinto et uno», «infinito, immobile, impartibile», senza differenza di «principio e principiato» (G. Bruno, *Candelaio*, a cura di I. Guerrini Angrisani, Milano, 1976, p. 210).

⁶⁵ Nel cap. XXV del Daodejing(道德经), in merito alla speculazione sull’origine dell’universo, Laozi dice che: “Ci sono alcune forme indifferenziate (状) e incomplete”. Ma in una descrizione più approfondita aggiunge: “Esso può essere considerato come la madre dell’universo. Non conoscendo ancora il suo nome esatto, lo si può indicare come Dao; se proprio si fosse costretti a dargli un nome appropriato, si potrebbe definire “Grande”. Ovviamente, “Grande” non è un nome appropriato, ma un elogio con il quale Laozi vuole esprimere la sua consapevolezza rispetto all’incapacità dell’uomo di avvicinare la pienezza del Dao supremo. Analogicamente, potremmo trovare una similitudine con quella ‘via negationis’ di Dionigi. Egli afferma che Dio è strutturalmente inaccessibile: “Non c’è nome né parola, ma è appartata nelle regioni inaccessibili”; solo la “via delle negazioni” può condurre l’anima più vicina a “colui che sorpassa ogni nome e discorso e scienza” (Dionigi 2009, pp. 523).

Secondo una concezione dinamica dell'universo, inteso come una continua produzione e riproduzione delle forme, come un complesso di cambiamenti e di trasformazioni, il movimento di alternanza di yin e yang procede con il passare del tempo, attraverso l'infinita alternanza della crisi e del rinnovamento.

Dunque, l'emancipazione dell'uomo consiste nell'illuminazione che porta alla conoscenza dell'aspetto creativo e nel mutamento eterno della natura.

La rinnovata idea di umanità-benevolenza(renai, 仁爱) – processo dinamico e creativo che fa crescere la bontà dell'uomo fino a conformarsi con l'universo – è stata sviluppata dai fratelli Cheng, divenendo una delle basi essenziali del sistema neoconfuciano. Dice Cheng Hao (程颢, 1032–1085), parlando dell' 'illuminazione del naturale'(mingjue ziran, 明觉自然):

«Si apprende che la naturalezza è il punto di partenza, la dimenticanza di sé stessi è importante, e l'eliminazione dei desideri l'obiettivo»⁶⁶.

Il saggio è consapevole di questo stato delle cose e quindi accetta serenamente il ritmo della Natura, ovvero anche l'alternanza fra vita e morte. Pertanto, secondo Wang, solo i saggi sono in grado di conoscere il destino della Natura, comprendendone le tendenze dagli impercettibili movimenti iniziali; essi così sviluppano le loro capacità e la loro influenza sull'ordine naturale.

Nel classico *Libro dei mutamenti* è scritto: «La grande virtù/potenzialità dell'universo è la riproduzione. Il grande tesoro del saggio è la sua posizione nell'universo. Ciò che mantiene la posizione è la virtù dell'umanità. Ciò che concentra gli uomini è la ricchezza»⁶⁷.

⁶⁶ Cit. *I ricordi dei studiosi dell'epoca Ming Mingru xue'an* (明儒学案), 5-6:35-6.

⁶⁷ Cit. *Appendici, Xici, b*, in *Libro dei Mutamenti*. A causa di questo atteggiamento non fatalistico, la divinazione del *Libro dei mutamenti* è considerata molto efficace. Si ricordi che i sessantaquattro esagrammi(gua,卦)sono dei simboli che prospettano dei tipi di possibili situazioni in cui l'individuo può imbattersi. Attraverso lo studio delle combinazioni dei vari esagrammi, è

Tuttavia, per quanto misteriose, inaccessibili e inesprimibili possano essere le meccaniche che sottendono il Dao, Wang non sostiene alcuna accettazione fatalistica e passiva del cambiamento universale. Il cambiamento è inevitabile, ma entro il cambiamento è possibile apportare delle correzioni che, considerando le forze in moto, ed agendo di conseguenza, permettono all'uomo un certo controllo sulle condizioni con le quali egli si trova a confrontarsi. Con la costante evoluzione dell'universo, le condizioni cambiano continuamente anch'esse, ma la maniera del loro cambiamento non è né predeterminata né assolutamente inevitabile. L'uomo deve fare quanto è in suo potere per influenzare questa evoluzione.

Nel senso storico, Wang Yangming e i suoi seguaci ci spiegano perché, anche se talvolta le condizioni storiche non sembrano conformarsi al principio, di fatto possono identificarsi con esso al momento del cambiamento. Questo processo corrisponde al mutamento naturale – il cielo che agisce per il bene dell'universo – e costituisce la splendida unione della realtà e del principio, della necessità e della moralità.

Al momento, l'uomo può soffrire, ma se si parte da una più ampia prospettiva storica, il vantaggio è grande e la via dei saggi è ampliata. Perciò l'azione del Cielo blu (quello naturale) corrisponde a questo processo, ed i saggi devono portarla avanti, sempre che i tempi siano maturi.

Da qui, la dinamicità della sua natura umana e il senso della storia, che lo portano ad una identificazione finale del principio e dell'energia. Se, come si è detto, il Dao non è eterno e immutabile ma si identifica di volta in volta con le forme (qi,

possibile comprendere ogni situazione particolare, senza attaccarsi alla parzialità, ma, adattandosi, contribuire alla sua evoluzione. Lo studio di questo testo era il modo per apprendere la dottrina dei saggi, e la divinazione era l'arte per conoscere il giusto e l'opportuno, piuttosto che la mera previsione della fortuna. In effetti, per Wang Yangming, questo *Libro dei mutamenti* era innanzi tutto un trattato di riflessione civile e morale, ma allo stesso tempo era uno strumento che permetteva di individuare con anticipo il corso e le tendenze degli eventi, per affrontare i pericoli e prevenire gli errori, sia nel campo etico che in quello pratico.

器), mutevoli nel tempo (shibian, 时变), ogni rinnovazione è riforma delle forme contingenti, e non può essere ritorno al passato definitivo. Ritornare ai metodi antichi è allora ‘perdita del Dao’(shidao, 失道). L’uomo può agire creativamente solo attraverso gli accidenti delle circostanze e del tempo.

Nonostante le filosofie orientali siano in maniera sotterranea caratterizzate da una natura materialistica (meno trascendente rispetto alla tradizione del Rinascimento), per molti secoli esse concepiscono l’uomo al centro di un universo limitato nello spazio e nel tempo. La tradizione filosofica cinese concepisce le idee di umanità e civiltà basandosi sul sincretismo dei pensieri Confuciani, Daoisti e poi Buddhisti. Le risposte dei pensatori cinesi ai problemi della tradizione mistica ha certo suscitato gli interessi degli interpreti contemporanei occidentali alle prese con le opere dei maghi rinascimentali⁶⁸. Sia Bruno che Wang Yangming ritengono, ad esempio, che nella natura sia presente un ordine. Quest’ordine va faticosamente appreso e la sua comprensione richiede una preliminare riforma dell’intelletto. Né il neoconfuciano, né il mago nolano accettano il limite dell’universo. Wang Yangming è per molti aspetti vicino alla tradizione magico- ermetica. Un concetto essenziale della sua dottrina, l’unità e combinazione di conoscenza e azione (zhixingheyi, 知行合一), risuona anche nei versi di Bacon: «l’uomo, ministro e interprete della natura, opera e intende solo per quanto, con la pratica o con la teoria»⁶⁹. Sia la magia naturale che la pratica morale di Wang Yangming sono invece forme di sapere accompagnate dal fare, cioè dalla capacità di finalizzare le conoscenze ad una trasformazione della realtà, di librarsi in alto, verso la Verità e la Luce (guangming, 光明). A differenza dell’intelletto tradizionale, che diffonde idee consuete nei modi consueti, e a differenza della natura che produce in modi sempre eguali cose nuove in numero, il

⁶⁸ Per esempio, nel libro *Il Tao della fisica*, il fisico americano, F. Capra, in questo libro, mette in parallelo delle acquisizioni ultime della fisica con gli antichi testi mistici daoisti e buddhisti.

⁶⁹ F. Bacon, *Novum organum*, I, 1, in *Scritti filosofici*, a cura di P. Rossi, Torino, 1999, p. 551.

punto di incontro fra Wang Yangming e Bruno illumina un'attività della ragione che non conosce limiti e per essa non esistono limiti.

CAPITOLO III. L'ateismo e la filosofia naturale

III.1. L'ateismo del Rinascimento

Il rapporto fra Bruno e la teologia cristiana ha suscitato interessanti discussioni. Il 9 giugno 1889 la statua di Giordano Bruno, realizzata tra mille difficoltà da Ettore Ferrari, viene inaugurata a Campo de' Fiori a Roma. Qui 17 febbraio 1600 il Nolano era stato condannato al rogo come eretico. La statua è il simbolo di una lettura del rapporto conflittuale tra la fede nella Natura e l'autorità della Chiesa Cattolica.

La peculiarità della figura del Nolano, la sua stessa vicenda biografica, il fatto che sia stato condannato a morte per eresia⁷⁰, fanno sì che Bruno venga considerato come ateo e progressista, martire della tolleranza e del libero pensiero.

'Ateo' significa letteralmente 'senza dio' e nel mondo greco designa quei filosofi che non credono nell'esistenza degli dei⁷¹. Nelle religioni dei greci e dei romani antichi, i sacerdoti sono magistrati ben distinti dai filosofi che indagano la natura delle

⁷⁰ Della sentenza, non si possiede più l'originale ma una copia parziale destinata al Governatore di Roma. Secondo Caspar Schoppe, riferendo a memoria nove giorni più tardi le sue impressioni di quella giornata, Bruno sarebbe stato condannato per le quattordici accuse, e cioè: I. Negare la transustanziazione; II. Mettere in dubbio la verginità di Maria; III. Aver soggiornato in paesi d'eretici vivendo alla loro guisa; IV. Aver scritto contro il Papa *lo Spaccio della Bestia trionfante*; V. Sostenere l'esistenza di mondi innumerevoli ed eterni; VI. Asserire la metempsicosi e la possibilità che un'anima sola informi due corpi; VII. Ritenere la magia buona e lecita; VIII. Identificare lo Spirito Santo con l'anima del mondo; IX. Affermare che Mosè simulò i suoi miracoli e inventò la Legge; X. Dichiarare che la S. Scrittura non è che un sogno; XI. Ritenere che perfino i demoni si salveranno; XII. Opinare l'esistenza dei preadamiti; XIII. Asserire che Cristo non è Dio, ma ingannatore e mago, e che a buon diritto fu impiccato; XIV. Asserire che anche i profeti e gli apostoli furono maghi e che quasi tutti vennero a mala fine (L. Firpo, *Il processo di Giordano Bruno*, cfr., pp. 348-55).

⁷¹ Cfr. la voce *Ateismo* in *Dizionario storico dell'Inquisizione* vol. I, Diretto da A. Prosperi, Pisa, 2010, p. 114.

cose con i mezzi dell'intelletto naturale. Il compito dei sacerdoti è di amministrare il culto pubblico, celebrare i sacrifici e consacrare i passaggi più importanti della vita collettiva, non già di definire il bene e il male, la natura dell'uomo o l'origine e la destinazione del cosmo.

Essendo la loro religione rito e culto collettivo, filosoficamente non definito e indifferente alle personali e intime convinzioni relative alla natura della divinità, i romani percepiscono 'ateo' come qualcuno che non partecipa al culto pubblico e disprezza ciò che è sacro per la città, vale a dire come uno spirito eretico, *impius*⁷².

Anche nella Cina antica il carattere culturale, cittadino e tradizionale della religione permette la convivenza dei sacerdoti con i filosofi che, di solito, danno di essa interpretazioni capaci di salvaguardarne valore e funzione.

Si tratta quindi di un atto per mezzo del quale l'individuo è integrato nella comunità di culto senza alcuna indagine e senza alcun interesse verso il suo atteggiamento mentale e interiore⁷³.

Invece, la teologia medievale del cristianesimo si distacca dalla comunità di culto, cioè la sentenza dell'eresia si diffonde per guidare coloro che non credono nell'esistenza di una figura di Dio considerata poco 'realistica'.

⁷² La mancanza di corrispondenza funzionale del termine greco *atheos* (il calco latino 'atheus') nella cultura romana determina la sua assenza nella tradizione medievale di lingua latina. Il termine ha avuto diffusione nella cultura greca mentre è stato assai raro nella diffusione del cristianesimo, in cui con l'aggettivo 'impius' e 'impietas'.

⁷³ «In area di Inquisizione invece, l'ateismo fu configurato come un reato mentale e la riconciliazione consistette nell'abiura intesa come atto di riprovazione di un errore avvenuto nella sfera della coscienza e come documento dell'avvenuto riconoscimento di una verità oggettiva» (*Dizionario storico dell'Inquisizione* vol. I, p. 115). In questo contesto del cristianesimo, l'ateismo assunse una forma essenzialmente intellettuale, divenne cioè un atto di errore mentale o, se si preferisce, filosofico.

Ciò che oggi noi ascriviamo all'ambito dell' 'ateismo' fra Quattrocento e Seicento, agli occhi della gente rinascimentale non esisteva. L'eresia condannata dal Medioevo e Rinascimento apparteneva alla pratica della scienza naturale o alla speculazione panteista. Ciò che era detto 'eresia' era rappresentato innanzitutto dalla negazione dell'autorità della chiesa, e si imperniava su una concezione indipendente dell'umanità e predicava, in secondo luogo, un'altra modalità di accesso alla sapienza attraverso una decodificazione dei simboli racchiusi da Dio nella creazione, e non dunque fondata esclusivamente sulla rivelazione di Dio.

Conseguentemente, la prospettiva che si dischiude alla 'teologia nuova'⁷⁴ è ben più ampia di quella tradizionalmente ammessa dai teologi e si legittima su basi ben più solide di quelle invocate dai 'moderni'. Tale opposizione coincide con la sapienza tradizionale o con le filosofie occulte come la magia e l'astrologia. La novità delle tesi teologiche risiede nel tentativo di fondare le diverse tradizioni nell'ambito di una attività legittimata direttamente da Dio, una magia «in voce Dei», ovvero antitetica rispetto alla magia demonica «in uso presso i moderni»⁷⁵.

A questo scopo, l'Italia del Rinascimento è stata ricca di combinazioni e ha presentato tre soluzioni destinate a costituire i più importanti percorsi seguiti dalla critica religiosa. Tre sono le osservazioni principali in merito:

1). la religione è una forma di politica, parte dell'arte di governo, strumento essenziale dei fondatori di nuove dominazioni (l'esponente è Machiavelli). Questa

⁷⁴ In questa religione rinnovata, si sarebbero fusi anche armoniosamente natura e soprannaturale, paura della morte e slancio verso la vita, sopportazione delle ingiustizie e rivolta contro l'oppressione.

⁷⁵ Giovanni Pico della Mirandola, *Conclusiones Magicae*, cit., n. 1 in *Conclusiones nongentae. Le novecento tesi dell'anno 1486*, a cura di Albano Biondi, Studi picchiani, vol. I, Firenze, 1995, p. 192.

ricerca attribuisce al linguaggio religioso un'insostituibile funzione nell'educazione del *populus* e nel governo civile della *res publica*⁷⁶.

2). secondo la 'filosofia della natura', mentre la visione di Dio in sé è la meta ultraterrena alla quale l'uomo sarà innalzato per iniziativa divina nella vita futura, la conoscenza del Dio rivelato è ancora un oggetto speculativo a tende attivamente l'impegno razionale dell'uomo. Perciò, la magia naturale può essere definita la parte nobilissima dell'espressione della vita divina, poiché la 'natura' e i suoi segreti sono le fonti che maritano la connessione tra Creatore e creature⁷⁷.

3). il concetto della divinità viene dall'uomo «fabbricato per amplificazione dell'idea di sé stesso. [...] l'amplificazione leva tutto quello che non vorremmo, cioè l'imperfezione. Et aggiunge tutto quello che vorremmo, cioè perfezione»⁷⁸.

La condanna dalla chiesa cattolica determina numerose proibizioni di libri e molti processi contro i pensieri 'eretici' del Rinascimento. Strettamente connessa con l'astrologia, tanto nelle premesse filosofiche e nella pratica quanto nelle implicazioni teologiche in materia di libero arbitro, è la 'magia naturale'. In verità, contro la magia,

⁷⁶ A partire dall'*Antimachiavel* derivano le espressioni come 'atei politici', 'setta dei politici' e varianti. L'ateismo attribuito al politico 'dottrinale' consisteva cioè nel fatto di considerare la religione sotto un profilo esclusivamente politico. Si trova nel *trattato De providentia numinis et animi immortalitate libri duo adversus Atheos et Politicos* (1603) dove Leonardo Lessio (1554-1623) scrive: "*Hoc passim Politicos vocamus, quia omnem religionem ad Politiam sive Statum politicum referunt*". Nell'età premoderna, l'incorreggibile ateo che avverso alle varie chiese cristiane, ovvero la verità rivelata, non fu il pensiero scientifico ma piuttosto quel pensiero politico che da Machiavelli va fino a Spinoza.

⁷⁷ Cfr., V. P. Compagni, *Maritare il mondo. Magia naturale ed ermetismo* in vol. V *Le scienze di Il Rinascimento italiano e l'Europa*, a cura di A. Clericuzio e G. Ernst, Treviso, 2008, pp. 95-110.

⁷⁸ P. Sarpi, *Pensieri naturali, metafisici e matematici*, a cura di L. Cozzi e L. Sosio, Milano, 1996, pp. 645-6.

considerata arte demoniaca, si è già espressa severamente la bolla pontificia *Summis desiderantes affectibus* del 5 dicembre 1484, in cui Innocenzo VIII, afferma la necessità di sopprimere l'eresia e la stregoneria. Nella seconda metà del XVI secolo, il più rigido atteggiamento dei censori include tra le opere considerate superstiziose anche trattati che indirettamente si ricollegano alla tradizione ermetica, la quale sostiene l'intima unione delle parti della natura per spiegare le virtù occulte di sostanze o formule.

Al tema astrologico-magico, eventualmente intrecciato con 'superstizioni' occultiste e con allusioni blasfeme nei confronti degli ecclesiastici, deve essere ricondotta la censura cinquecentesca di autori colti della filosofia naturale come Girolamo Cardano, Bernardino Telesio, Giovan Battista Della Porta e Tommaso Campanella.

Anche la filosofia di Bruno può essere considerata 'naturale'. Bruno ritiene che i teologi del cristianesimo sbagliano a porre in continuità fede e ragione. Specialmente quando leggiamo il *De umbris*, i cui temi sono di natura mnemotecnica, ossia dall'ambito gnoseologico all'ambito ontologico e metafisico, molte delle dottrine e delle credenze universalmente condivise vengono piegate ad assumere un senso totalmente nuovo, non più legato alla soprannaturalità e al rapporto personale tra Dio e uomo. Rispetto ai filosofi suddetti, nel nocciolo della sua filosofia, il Nolano riserva comunque uno spazio d'autonomia alla teologia antica e trascendentale, verso la quale decide di non intervenire ma, nel frattempo, egli non perde occasione di sfruttare varie citazioni bibliche a sostegno delle argomentazioni apportate.

Nell'*intentio decima sexta* del *De umbris idearum*, egli ha citato il famoso versetto del 'teologo' Isaia, "*nisi credideritis, non intelligetis*" (Se non credete non capite), per confermare la convinzione dei filosofi che le conoscenze debbano essere conquistate a partire da premesse certe, nelle quali si abbia *fides*.

Però, tra la tradizione teologica cristiana e il discorso filosofico non può esservi alcuna convergenza; conforme a ragione non è il creazionismo biblico, ma l'infinitissimo espresso dalla 'filosofia nolana'.

Sebbene, nell' *intentio septima* del *De umbris* si lascia decidere alla *prudencia theologorum*, per cui Bruno sostiene il passaggio dalla molteplicità all'unità, dal moto alla quiete, la *fides* per il mago non ha nulla a che vedere con la grazia, essendo invece una disposizione attiva del soggetto.

Contrapposta alla teologia rivelata, utile soltanto agli ignoranti, come si dirà più ampiamente nel *De l'infinito, universo e mondi* e nello *Spaccio de la bestia trionfante*, è nuovamente la teologia negativa di Pitagora e Cusano che comprende la necessità di rimuovere ogni determinazione per salvaguardare l'inattingibilità dell'essenza divina.

Sebbene alla 'vera teologia' e alle 'vere religioni' non venga mai dato un nome, si può ipotizzare che il Nolano si riferisca ad esse come a tutte quelle concezioni che pongono la natura come manifestazione necessaria e totale del primo principio e come unico ambito nel quale possa e debba essere ricercato il contatto col divino: dall'antica sapienza degli Egizi alle filosofie presocratiche, dalle dottrine neoplatoniche e neopitagoriche alla sua stesa concezione, che si presenta come unica lettura coerente del rapporto tra Dio e Universo.

In *De la causa principio et uno*, nel quarto dialogo, Bruno torna ad individuare il complesso della tradizione. «Non meno temo apparere, che essere contrario alla teologia»⁷⁹, sostiene Teofilo, il portavoce di Bruno, che aggiunge di apportare ragioni naturali che non si oppongono all'autorità divina ma vi si sottomettono.

Fine ultimo di tutte le filosofie è la comprensione dell'unità della natura, mentre la contemplazione del primo principio afferma: «a chi non crede, è impossibile e nulla»⁸⁰. Alla prima si giunge attraverso il 'lume naturale', alla seconda attraverso il 'lume sovranaturale'.

Da un altro canto, per quanto riguarda l'intelligenza umana, le affermazioni di Bruno trovano un limite insuperabile nell'accordo che devono comunque avere con i principi della nostra ragione; per quanto invece riguarda la sapienza divina, è la stessa

⁷⁹ G. Bruno, *De la causa principio et un* in *DFI*, p. 300.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 308.

ragione che, riconoscendo i propri limiti, ci induce, anzi, ci convince a credere in cose che sono al di sopra della nostra facoltà intellettuale. In breve, anche se la separazione tra intelligenza umana e sapienza divina è netta, è però separazione di metodi più che di obiettivi⁸¹.

Nei tratti del «fidele teologo» e del «vero filosofo», entrambi hanno come oggetto della propria ricerca la divinità ed è soltanto nel campo d'indagine prescelto che si differenziano: uno è «fuor del infinito mondo e le infinite cose»⁸², un altro, «dentro questo et in quelle»⁸³.

Da un lato, Bruno sceglie dunque di non occuparsi del divino per come è in sé, *absolute* considerato, respingendo tanto le teologie di matrice aristotelica, che salvano gli uomini per mezzo di un procedimento *a posteriori*, quanto le teologie che si fondano sulla fede e sulla Rivelazione, in cui nessuna parola è pronunciabile.

⁸¹ Questo atteggiamento era legato a una specifica tradizione culturale. Il filosofo che nel corso del XII secolo aveva fissato i termini di una convivenza tra filosofia e religione monoteistica, Averroè, aveva attribuito all'indagine filosofica il compito di conoscere la verità con i mezzi della ragione dimostrativa mentre aveva assegnato alla religione il compito di impartire insegnamenti utili alla vita individuale e collettiva nelle forme proporzionate alla mentalità comune. Come si esprimeva nel *L'accordo della legge divina con la filosofia*: «questo paragone tra il medico e il legislatore è certamente calzante e non poetico, come qualcuno potrebbe dire: infatti vi è una vera corrispondenza fra i due termini: in altre parole, il rapporto del medico alla salute del corpo è lo stesso di quello del legislatore alla salute dell'anima» (Averroè, *L'accordo della legge divina con la filosofia*, a cura di F. Lucchetta, Genova, 1994, pp. 158-9).

Come avrebbe scritto quattro secoli dopo Bruno nella *Cena delle Ceneri* (1584) radicalizzando il discorso averroistico: «il fine delle leggi non è di cercar la verità delle cose e speculazioni, quanto la bontà de' costumi, profitto della civiltà, convitto de' popoli» (G. Bruno, *Cena delle Ceneri*, in DFI, p. 121-2).

⁸² Ibid., p. 309.

⁸³ Ivi.

Dall'altro canto, la 'via naturalistica' che segue il 'vero filosofo' si presenta come la sola via possibile nella ricerca del contatto con Dio.

Infatti, nonostante con i limiti della sua mente, l'uomo ha pur sempre i mezzi di raggiungere la verità o, almeno, di evitare l'errore. Giobbe gridava: «ma la sapienza da dove proviene, l'intelligenza dov'è mai localizzata?»⁸⁴.

Nella parte finale dell'*Oratio valedictoria* Bruno a tal proposito risponde che essa ha tre dimore:

La prima è inedificata ed eterna, la seconda si manifesta nel mondo naturale, la terza nell'anima dell'uomo⁸⁵: questi sono i tre livelli individuati da Giobbe, ovvero l'infinita sapienza di Dio, la sua ricerca parziale nel mondo naturale, l'attività trasformatrice e pratica/politica dell'uomo. La terza dimora, però, possiede una caratteristica assai particolare: è mobile. Sottoposta come ogni cosa alla vicissitudine universale, al ritmo di ombra e luce, la casa della sapienza compie allora uno spostamento per cui inizialmente è presso gli egizi, poi presso i caldei, i persiani, i magi, gli indiani e in seguito presso i greci e i romani. Nel secolo XVI essa infine soggiorna, a giudizio di Bruno e con grande sorpresa dei suoi lettori, presso i Germani, eminenti nella filosofia, nella medicina e nella scienza astronomica⁸⁶. Sebbene non tutte le conoscenze umane concernono opinioni naturali perfette, la 'vera religione' non deve temere di essere giudicata come frutto di superstizioni popolari.

⁸⁴ Cfr. S. Bassi, *L'incanto del pensiero: studi e ricerche su Giordano Bruno*, Roma, 2014, p. 120, cit. Iob, 28, 12-14.

⁸⁵ Cfr., *Oratio valedictoria*, p. 15 («Itaque tres domos habet divina sapientia, primam inaedificatam, aeternam, immo ipsam aeternitatis sedem; secundam primogenitam, quae est iste mundus visibilis; tertiam secundogenitam, quae est hominis anima. De prima dicit Iob: Dominus novit locum illius. De secunda Salomon: Ego sapientia habito in excelsis, id est in astris, in aeterno firmamento. De tertia subinfert, habito in consilio, et eruditus intersum cogitationibus, et deliciae meae esse cum filiis hominum »).

⁸⁶ Ibid., p. 121.

III.2. Antico “lume naturale”: «il confucianesimo è come un vestigio verso la divinità»

Paolo Rossi osserva:

«Nella lingua cinese, così come molti altri lessici, non esiste una parola per significare “religione” nella stessa accezione del mondo europeo. Possiamo quindi ben immaginare lo sforzo fatto dai primi gesuiti come Padre Matteo Ricci nel tentativo di convertire una cultura che non aveva nulla di confrontabile nella realtà conosciuta dell’Europa di età moderna. Avrebbe di qui a poco creato importanti riscontri ai testi biblici proprio con l’antichità dei suoi fedeli»⁸⁷.

In Cina, al posto del termine ‘religione’, è stato sempre usato il termine ‘jiao(教)’, che significa ‘insegnamento’ o ‘dottrine’. Sebbene il confucianesimo non possa qualificarsi come una religione secondo certe definizioni del termine - concezioni strettamente legate all'adorazione popolare e alle pratiche devozionali -, presenta sin dall'inizio una forte dimensione religiosa caratterizzata da pratiche rituali di riverenza al cielo e gli antenati e consistente soprattutto nel credo in un ordine morale inteso come legge naturale della provvidenza. La mancanza nel lessico cinese del vocabolo ‘religione’ non implica certo l’assenza nella Cina antica di un atteggiamento di profonda comprensione di questioni filosofiche e religiose riguardanti la comunità umana. La maggior parte di queste domande ha trovato risposta in modo diverso nel pensiero confuciano.

I gesuiti, arrivati in Cina nel 1583, sentono subito l’urgenza di trovare un compromesso fra il loro credo e i riti e le cerimonie del mondo culturale cinese.

Matteo Ricci (1552-1610), celebre missionario gesuita vissuto in Cina per lungo tempo con l’obiettivo di convertire il popolo cinese al Cristianesimo, sceglie una strada abbastanza distinta da quella della filosofia naturale.

⁸⁷ P. Rossi, *Le sterminate antichità. Studi vichiani*, Pisa, 1969.

Parlando dell'impressione che riceve dalle religioni cinesi, Matteo Ricci afferma:

«Benché la commistione non sia omogenea, e differisca per località, tradizioni familiari, sociali e professionali, presenta alcuni aspetti comuni riguardanti i ministri del culto e i testi sacri: questa religione non necessita di suoi propri sacerdoti, ma si serve di volta in volta degli “specialisti” richiesti all'occasione (monaci buddhisti, o daoisti, oppure geomanti, esorcisti, ecc.). Non ha neppure libri canonici, in quanto ricorre ai testi più disparati, in primo luogo i “libri morali”, poi della letteratura popolare, la narrativa e il teatro»⁸⁸.

Ricci si fa promotore di una conversione favorevole al mantenimento di tutti quegli aspetti del confucianesimo che non vadano contro il cristianesimo in modo esplicito. Ben presto comprende che il buddismo nella Cina del tardo periodo Ming non è la religione diffusa presso le classi dirigenti e per questo abbandona la tonaca da bonzo inizialmente adottata, preferendo la veste confuciana⁸⁹. Anziché dunque anteporre la verità della fede cristiana alle tradizioni religiose locali, rischiando di suscitare solo insofferenza, Ricci attira i funzionari cinesi attraverso la ricchezza delle proprie conoscenze scientifiche e con un'attitudine raffinata che gli deriva dal proprio bagaglio culturale.

⁸⁸ P. Santangelo, *Religione ufficiale e religione popolare*, in *Storia del pensiero cinese*, p. 1726.

⁸⁹ Ricci spiegava al generale Acquaviva in una lettera del 4 novembre 1595 sullo stato che i monaci avevano nella società cinese: «Oltre di ciò determinassimo sbandire il nome di bonzo, con che sin hora ci avevano chiamato in questo regno, che è tra loro come frate, ma cosa molto bassa; perché come nella Cina ci sono tre sette principali, quella de' bonzi che non pigliano mogli e stanno né tempi adorando gli idoli, è la più bassa per esser di gente povera senza studio de lettere. E benché professano virtù, sono forse i più vitiosi di tutti gli altri, e specialmente i governatori, oltre l'esser di setta contraria a loro, non ne fanno nessun caso. E come questi si radono i capelli e la barba, tengono altari e stanno in tempj senza pigliar moglie, facilmente penzorno che noi eramo della stessa». (M. Ricci, *Lettere*, p. 309).

La visione apostolica paolina della storia che accompagna i gesuiti in Cina, e, più generalmente, i gesuiti nella loro esperienza missionaria⁹⁰, le analogie che apparentemente si riscontrano tra la storia cinese e la storia dell'Europa pagana fanno guardare con fiducia agli esiti finali della missione.

Nella tradizione gesuitica la definizione del credo cinese elaborata da Padre Matteo Ricci si perfeziona con la pubblicazione del *Confucius Sinarum Philosophus*, traduzione latina di buona parte dei *Quattro libri* attribuiti a Confucio, uscita nel 1687 a Parigi e compiuta da un gruppo di gesuiti (Prospero Intorcetta, Christian Herdtrich, Philippe Couplet e François Rougemont) in cui i letterati confuciani vengono definiti “*atheopoliticis*”⁹¹. Pur affermando la fede profonda nella divinità naturale dell'universo e dell'Uno, il filosofo confuciano è distante dalle credenze specifiche proprie della teologia o della spiritualità cristiana.

Nondimeno, il gesuita si impegna dunque a ritrovare nei testi del neoconfucianesimo le antiche vestigia del cristianesimo riconoscendo nei confuciani cinesi un antico monoteismo di cui si è persa la memoria e un antico ‘lume naturale’, il lume grazie al quale Ricci spera che «molti di quegli antichi si salvassero nella legge naturale»⁹², pur non avendo conosciuto la rivelazione cristiana.

Un esempio di intuizione e profonda comprensione dell'universo e dell'armonia della natura, ci viene offerto da uno dei maggiori esponenti neoconfuciani

⁹⁰ cfr. G. Mongini, *Compagnia di Gesù e Chiesa primitiva: un mito identitario tra eresia e ortodossia. Riflessioni sull'autocoscienza gesuitica delle origini*, in Id., «*Ad Christi similitudinem*». *Ignazio di Loyola e i primi gesuiti tra eresia e ortodossia*, Alessandria, 2011, pp. 7-21.

⁹¹ *Confucius Sinarum Philosophus* (1687) in *The First Translation of the Confucian Classics*, a cura di Thierry Meynard, Roma, IGSI, 2011 (*Monumenta Historica Societatis Iesu-Nova Series*. 6).

⁹² M. Ricci, *Storia dell'introduzione del cristianesimo in Cina*, a cura di P. M. D'Elia, Roma, 1942, vol. II, p. 94.

(contemporaneo dell'evangelizzazione di Ricci in Cina) della scuola Donglin⁹³, Gao Panlong (高攀龙, 1562-1626) che così racconta la sua “sublimazione” con la Natura:

«Lo scenario era splendido; io ero solo con il mio servo, per cui tutto era completamente tranquillo. Verso sera ho ordinato del vino; abbiamo attraccato la barca presso una verde collina, lasciandola alla corrente del ruscello blu. Per un momento mi sono seduto sulle rocce. Il gorgoglio dell'acqua, il canto degli uccelli, il lussureggiare della vegetazione e gli alti bambù, tutto rallegrava la mente, ma la mia mente era assente da tutto ciò che la circondava. Passando per Tingzhou (台州), giungemmo a piedi ad una locanda, con un piccolo edificio a più piani che si affacciava alle montagne e, dietro, dava sul torrente. Sono salito sulla torre e mi sono sentito felice. Allora, avendo fra le mani le opere dei fratelli Cheng, mi capitò di leggere le parole di Cheng Hao: “In mezzo ai mille impegni dei vari uffici, in mezzo alle miriadi di armi da guerra, ci si può sentire felici, anche se si beve acqua ed il braccio fa da cuscino. I molteplici cambiamenti sono tutti nell'animo umano. In realtà non c'è nulla”. Allora, ebbi un'improvvisa illuminazione, ed esclamai: “Fondamentalmente è proprio così! Veramente non c'è nulla!”. Quindi, mi sentii completamente liberato da tutti i pensieri e dalle preoccupazioni, ed improvvisamente qualcosa come un peso di un quintale si abbatté con un gran fragore a terra, e penetrò nel mio corpo e nella mia anima come un fulmine. Allora mi trovai immerso nel

⁹³ Donglin(东林), la cui dottrina morale è stabilita contrariamente a ciò che sostiene Wang Yangming. L'accademia Donglin fondata nel 1604, considerasse il pensiero di Wang Yangming come la causa della decadenza dell'epoca. Tuttavia, in molti aspetti, come l'impegno politico, il volontarismo, la creativa rielaborazione degli antichi testi alla luce dei problemi contemporanei, la sensibilità verso i bisogni del popolo comune, e la difesa della dignità e responsabilità del letterato, gli esponenti risentirono comunque dell'influenza di Wang Yangming.

grande processo di trasformazione. Non c'era più separazione fra cielo e uomo, fra dentro e fuori di me. [...]»⁹⁴.

La prima articolata descrizione delle religioni cinesi per il pubblico europeo è quella di Matteo Ricci nella sua *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*, pubblicato postumo nel 1615⁹⁵.

In *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*, sin dalle prime battute dello scritto appare chiaro il desiderio di dare un ritratto positivo dei cinesi, descritti come l'umanità più prossima al cristianesimo, nel suo presente come

⁹⁴ Cfr., la traduzione in P. Santangelo, *L'uomo fra cosmo e società: il neoconfucianesimo e un millennio di storia cinese*, cit. Gaozi yishu 高子遗书, Kunxueji 困学记, 3:15 (SKQS, jibu 集部, 高子遗书, 卷三), «山水清美主仆相依寂寂静静晚间命酒数行停舟青山徘徊碧涧时坐盘石溪声鸟韵茂树修篁种种悦心而心不着境过汀州陆行至一旅舍舍有小楼前对山后临涧登楼甚乐手持二程书偶见明道先生曰百官万务兵革百万之众饮水曲肱乐在其中万变俱在人其实无一事猛省曰原来如此实无一事也一念纏绵斩然遂绝忽如百觔担子顿尔落地又如电光一闪透体通明遂与大化融合无际更无天人内外之隔».

⁹⁵ Lo presento qui sulla base dell'edizione contemporanea realizzata da Quodlibet. Il testo fu scritto da Matteo Ricci, il principale artefice dell'impresa, nell'ultimo periodo della sua vita, e completato da Nicholas Trigault con alcune informazioni tratte da appunti ricciani e con la narrazione della morte dell'autore e delle trattative per la sua sepoltura a Pechino. Questo libro è noto anche come *i Commentari della Cina*, il quale è il resoconto dell'avventurosa penetrazione, fra il 1582 e il 1610, della prima missione cristiana in Cina che abbia lasciato traccia durevole. Il testo, oltre alla sua efficacia narrativa, alla forza dello stile che unisce in modo concreto del giudizio con la vastità della prospettiva umanistica, e lo iscrive a pieno titolo nella tradizione di classici come Erodoto, Tacito o Tito Livio, è soprattutto l'incontro dell'impatto fra due civiltà millenarie.

nel suo passato⁹⁶. Afferma Ricci che «Romani, Greci e Egizi» aveva scritto Sant'Agostino nella sua *Città di Dio*, «noi cristiani li consideriamo superiori agli altri in quanto sono d'accordo con noi sulla dottrina di un solo Dio, autore dell'universo, non solo immateriale perché trascende tutti gli esseri materiali ma anche indefettibile perché trascende tutte le anime, nostro principio, nostra luce, nostro bene»⁹⁷.

Per l'antico confucianesimo Ricci riprende, probabilmente, la frase agostiniana e l'amplia nella sua portata affermando che i filosofi cinesi sono superiori ai filosofi pagani in quanto mai «credettero cose tanto sconce quanto credettero i nostri Romani, i Greci, gli Egittij e altre strane nationi» o, ancora scrive, che «di tutte le gentilità venute a notizia della nostra Europa non so di nessuna che avesse manco errori intorno alle cose della religione di quello che ebbe la Cina nella sua prima antichità». E l'assenza di errori viene individuata, con un'evidente forzatura, nell'esistenza di un credo in un «supremo nume che chiamano Re del Cielo, o Cielo e Terra»⁹⁸.

Conseguentemente, Matteo Ricci sceglie di non tradurre la parola di Dio, ma di utilizzare i corrispettivi cinesi 'tianzhu'(天主) e 'shangdi'(上帝):

«E perché nella lingua della Cina – scriveva Ricci- non vi è nessuno nome che risponda al nome di Dio, né anco Dio si può bene pronunciare in essa per non avere questa lettera D, cominciamo a chiamare a Dio Tienciu⁹⁹, che vuole dire signore del

⁹⁶ Cfr. M. Ricci, capitolo X *Di varie sette che nella Cina sono intorno alla Religione in Della entrata della Compagnia di Gesù e Christianità nella Cina*, a cura di M. Del Gatto, Macerata, 2000, pp. 90-106.

⁹⁷ Sant'Agostino, *La città di Dio*, Roma, 2010, VIII, 10, pp. 376-7.

⁹⁸ M. Ricci, *Della entrata della Compagnia di Gesù*, pp. 90-3.

⁹⁹ Padre Ricci era convinto che si potesse stabilire un'analogia fra i lemmi 'Imperatore dell'Alto' (天主' e '上帝'), ma quest'ultimo termine nella sua accezione più autentica indicava la proiezione del potere imperiale terreno nell'ordine universale: perciò, già nel 1628 il gesuita Nicolò Longobardo aveva fatto annullare l'uso di un tale vocabolo per indicare il Dio cristiano; esso rimaneva però nelle opere di Matteo Ricci che avevano in Cina una notevole diffusione.

Cielo, come per ora si chiama per tutta la Cina, e nella Dottrina Christiana¹⁰⁰ et altri libri che si fecero, e cadde molto bene per il nostro proposito. Perciocché, adorando i Cinesi per supremo nume il Cielo, che alcuni anco pensano esser questo Cielo materiale, con l'istesso nome che abbiamo dato a Dio manifestamente si dichiara quanto maggiore è il nostro Dio di quello che loro tengono per supremo nume, poiché Iddio è signore di quello»¹⁰¹.

Non è solo una strategia, non è solo l'idea di conquistare dapprima le élite. Il confucianesimo per Ricci è la legge antica che governa la Cina, che ha libri, che è stimata, e che non ha idoli. I confuciani dell'antichità credevano nel «Castigo divino» e nel «premio che hanno da ricevere i Cattivi et i buoni» e all'immortalità dell'anima.

Un giudizio positivo che conferma appunto come molti degli antichi cinesi, per Ricci, si siano salvati «nella legge naturale»¹⁰². Ma non solo: il confucianesimo, possiede, secondo Ricci, alcuni elementi che, addirittura, lo avvicinano al cristianesimo¹⁰³.

Altro motivo di polemica fu il culto confuciano degli antenati, in base a cui ogni anno si facevano offerte di cibo e bevande ai defunti. Ricci aveva ribadito che i cinesi «dicono far questo per non saper altro modo con che mostrino l'amore e grato animo che hanno verso di loro». E aveva voluto sottolineare che essi non riconoscessero «in questi morti nessuna divinità [...] [perciò] sta tutto questo fuori di ogni Idolatria, e forse che anco si possi dire, non esser nessuna superstitione»¹⁰⁴.

Secondo il Confucianesimo, tutta la consanguineità di ogni famiglia biologica è composta da due parti integrate: una parte che vive in questo mondo terreno, che comprende tutti i fenomeni visibili, e l'altra parte costituita dalle divinità ancestrali

¹⁰⁰ *Compendio della dottrina del Signore del Cielo*(*天主教要*), pubblicata da Ricci nel 1605.

¹⁰¹ M. Ricci, *Della entrata della Compagnia di Gesù*, pp. 133-4.

¹⁰² *Ibid.*, p. 91.

¹⁰³ *Cfr.*, *Ibid.*, p. 91.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 96.

immerse nell'altro mondo, che è l'essenza invisibile che esiste eternamente. Tutti i membri di una famiglia, siano essi nel mondo terreno o nel mondo numinoso, sono collegati attraverso la consanguineità. La vita di una stirpe familiare è eterna, fintanto che da ogni generazione di padri maschi discende una nuova generazione di maschi.

Perciò i riti rivolti agli antenati e a Confucio, che agli occhi di Ricci non sono di natura religiosa, diventano cerimonie che avvicinano i cinesi ai cristiani, perché, essendo praticati più per i vivi che per i morti rispondono al bisogno di rispettare le gerarchie – dei deboli verso i potenti, dei figli verso i padri, delle mogli rispetto ai mariti – sanzionando così un'altra vicinanza del confucianesimo cinese al cristianesimo e al suo “onora il padre e la madre”.

Secondo Ricci sia i riti a Confucio che agli antenati¹⁰⁵ non sono né idolatrici né superstiziosi, «se bene», aggiunge il Ricci, «serà meglio commutar questo in limosine ai poveri per le anime di tali defunti, quando saranno Christiani»¹⁰⁶.

Nella descrizione di Ricci, il buddismo e il daoismo sono religioni di natura superstiziosa e idolatrice, mentre il confucianesimo diventa la ‘legge’ religiosa con cui il cristianesimo può dialogare.

L'accomodamento temporaneo e l'uso strategico dei testi filosofici cinesi sono il fondamento dell'azione missionaria di adattamento del cristianesimo.¹⁰⁷

Il principio dell'*accommodatio* (accomodamento) ‘temporanea’ sarà espresso più e più volte da Ricci nella sua corrispondenza e sintetizzato nel desiderio di voler

¹⁰⁵ “La concezione confuciana della trascendenza e della pietà filiale” mette in crisi del prominente tentativo dei neoconfuciani di respingere il Confucianesimo come una religione. In particolare, Wang Yangming non è d'accordo con la visione neoconfuciana secondo cui la ‘religione’ è una nozione occidentale che presume una speciale distinzione trascendenza / immanenza che non si trova nel Confucianesimo.

¹⁰⁶ M. Ricci, *Della entrata della Compagnia di Giesù*, pp. 96-97.

¹⁰⁷ Ricci ebbe nei confronti del confucianesimo, condusse ad abbandonare l'apparentamento con il buddismo.

«tirare alla nostra opinione il principale della setta de' letterati, che è il Confutio, interpretando in nostro favore alcune cose che aveva lasciate scritte dubbiose. Con che guadagnorno i Nostri molta gratia con i letterati che non adorano gli idoli»¹⁰⁸.

Per il gesuita il confucianesimo era «la setta istituita per il buon governo della Republica, e così ben possono essere di questa Academia e farsi Christiani, posciaché nel suo essenziale non contiene niente contra l'essentia della fede Catholica; né la fede Catholica impedisce niente, anzi agiuta molto alla quiete e pace della repubblica, che i suoi libri pretendono»¹⁰⁹.

Tutti gli sforzi del gesuita sono infatti concentrati nel dimostrare che i confuciani «né comandino, né proibiscano niente di quello che si ha da credere delle cose dell'altra vita [...] [e poiché] non è questa una legge formata, ma solo è propriamente un'Accademia, [...] così ben possono essere di questa Academia e farsi Christiani, posciaché nell'essenziale non contiene niente contra l'essenzia della fede Catholica»¹¹⁰.

III.3 Un 'ritratto' del Confucianesimo fra Cinquecento e Seicento negli occhi occidentali

Nella descrizione del confucianesimo – non sempre chiaramente distinto tra il classico e il moderno – Ricci utilizza la parola ateismo ben due volte.

Leggendo il commento di Bayle, possiamo capire meglio il contesto interculturale nella distinzione dell'uso 'atheismo' ricciano.

«I più brillanti missionari della Cina, tra cui vi sono quelli della vostra Compagnia, sostengono che la maggior parte di questi letterati sono atei, che sono idolatri solo per dissimulazione e per ipocrisia, come molti dei filosofi pagani che adoravano gli stessi idoli del popolo sebbene non ne avessero alcuna credenza: così si

¹⁰⁸ Ibid., p. 455.

¹⁰⁹ M. Ricci, *Della entrata della Compagnia di Gesù*, p. 98.

¹¹⁰ Ibid. p. 98.

può vedere in Cicerone e Seneca. Questi stessi missionari ci insegnano che questi letterati non credono in niente di spirituale, e che il Re del Cielo, che vostro padre Matteo Ricci aveva indicato come il vero Dio, non è che il Cielo materiale; e che quello che essi chiamano gli spiriti della terra, dei fiumi e delle montagne, non sono che le virtù attive di questi corpi naturali. Qualcuno dei vostri autori dice che essi sono caduti, da qualche secolo in questo ateismo, per aver abbandonato i buoni lumi del loro filosofo Confucio. Ma altri, che hanno studiato queste materie con maggiore cura, come il vostro P. Longobardo, sostengono che questo filosofo ha detto delle cose belle per ciò che riguarda la morale e la politica, ma nei confronti del vero Dio e della sua legge egli è altrettanto cieco che gli altri»¹¹¹.

Leggiamo la parte più nota, quasi all'inizio del capitolo, dove si afferma che il 'lume naturale' si è attenuato e che

«la natura corrotta, se non viene agiutata dalla gratia divina, sempre da sé stessa se ne corre al basso, vennero poi questi miseri huomini puoco a puoco spegnendo tanto di quel primo lume et ad allargarsi in una libertà sì grande che dicono e fanno già quanto vogliono de dritto e di torto senza nessuna paura; e talché quei che in questi tempi scappano dall'Idolatria, puochi sono che non cadano nell'atheismo»¹¹²;

una seconda accezione di ateismo si trova alla fine del capitolo, dove si afferma che l'opinione più comune era quella di ritenere le tre religioni "una stessa cosa"(sanjiao heliu, 三教合流)¹¹³.

Ateismo, per Ricci e per gli autori del *Confucius Sinarum*, è ancora un aggettivo negativo, ma il meno peggiorativo possibile, e quindi utilizzabile per definire la civiltà migliore sino ad allora incontrata dagli europei e l'interlocutore più prossimo al cristianesimo.

¹¹¹ P. Bayle, la voce *Mandonat*, in *Dictionnaire historique et critique*, III, p. 296.

¹¹² M. Ricci, *Della entrata della Compagnia di Gesù*, p. 91.

¹¹³ Cfr. M. Ricci, *Della entrata della Compagnia di Gesù*, pp. 90-93.

In ogni caso, la superstizione e l'ateismo sono entrambi negativi, entrambi una deviazione dalla giusta via, entrambi un male che nasce dall'ignoranza di Dio.

L'ateismo, secondo l'osservazione ricciana, pur essendo un male, è considerato superiore alla superstizione. Perché l'ateo, senza alcuna rivelazione divina, cerca, con l'aiuto della propria ragione, una soluzione alle difficoltà della vita; mentre il superstizioso, vedendo e leggendo nelle difficoltà il solo intervento di un Dio falso, è impedito nella sua azione. Riassumendo, per Ricci meglio nessuna divinità che Dei inconsistenti o falsi.

Fra gli stessi primi missionari della Compagnia in Cina e nell'Asia orientale estrema si assiste a prese di posizione differenti. Non tutti i gesuiti sono concordi nel sostenere un accomodamento della dottrina cattolica e l'integrazione delle tre religioni in Cina. Il gesuita portoghese João Rodrigues (1561- 1633)¹¹⁴ ritiene assolutamente falsa la lettura dell'antico confucianesimo come religione del lume naturale. Rispetto a Ricci, egli pensa che le tre religioni che costituiscono il sistema cinese – confucianesimo, buddismo e taoismo – provengano tutte dalla Mesopotamia, da cui si era originata la filosofia ateistica, così come quelle pagane dell'Occidente nascevano dai filosofi greci. Il neoconfucianesimo dunque non è stato corrotto dal buddismo e il suo ateismo è connaturato alla sua origine¹¹⁵.

Dopo la morte del Padre Ricci in Cina, Nicolò Longobardo, successore di Ricci, porta a compimento la strategia dell'adattamento.

¹¹⁴ Egli fu un marinaio e un interprete gesuita, missionario, sacerdote e studioso in Giappone e Cina. La sua evangelizzazione in oriente è meglio conosciuta per le sue opere linguistiche in lingua giapponese, soprattutto l'opera *Arte della lingua giapponese (Arte da Lingoa de Iapam)*.

¹¹⁵ Cfr. U. App, *The Cult of Emptiness*, in *The Western Discovery of Buddhist Thought and the Invention of Oriental Philosophy*, Rorschac-Kyoto, UniversityMedia, 2012, p. 105.

Il trattato di Longobardo, che qui ho usato nell'edizione annotata da Gottfried Wilhelm Leibniz¹¹⁶, desidera riflettere sul sistema religioso e in particolare sul confucianesimo – la '*religio*' prescelta da Ricci – nello sforzo, Longobardo scrive, di «cercare solo la verità e non dire nulla che si basi sul travestimento e sulla menzogna»¹¹⁷: una frase che è più di una sibillina accusa di aver alterato le descrizioni del sistema religioso indirizzata alla Compagnia di Gesù e al suo predecessore Matteo Ricci¹¹⁸.

Si tratta di un testo in cui Longobardo si addentra nella complessità filosofica del sistema religioso cinese esponendo una prospettiva che lo pone in contrasto con il pensiero ricciano conducendolo a ritenere che tutti i confuciani, antichi e contemporanei (ovvero neoconfuciani), siano atei:

«Per provare che gli antichi sono stati atei basta dire che lo sono i moderni; questi ultimi infatti sono solo l'eco dei primi, su cui si fondano e della cui autorità si avvalgono per dar peso a quanto dicono, sia in materia di scienza sia in materia di religione»¹¹⁹.

Longobardo condivide l'idea di un legame tra il confucianesimo e il mondo pagano europeo ma solo per rimarcare la condivisione dell'errore, l'essere entrambi il frutto di un medesimo inganno da parte del demonio¹²⁰.

¹¹⁶ N. Longobardo, *Trattato su alcuni punti della religione dei cinesi*, in G.W. Leibniz, *La Cina*, a cura di C. Sini, Milano, 1987, pp. 41-90.

¹¹⁷ Ibid., p. 42.

¹¹⁸ Ibid., p. 87 («quanto a me, con il permesso del buon Padre [Ricci] e di quelli fra i Padri che sono del suo parere, sono di parere contrario e credo che anche gli antichi fossero atei»).

¹¹⁹ Ibid., p. 88.

¹²⁰ Cfr., ibid., p. 47.

Per Longobardo anche molti antichi filosofi, da Pitagora a Platone e fino ad Aristotele, hanno adottato questo tipo di duplice insegnamento volto a «non dare al pubblico tutti i misteri della Filosofia, o di darli sotto oscuri veli»¹²¹.

Un suo nuovo modo di leggere il confucianesimo nasce da questa osservazione sui filosofi pagani. Il Confucianesimo non è più una dottrina molto simile al monoteismo o alla religione naturale, com'era stato per Ricci. Estendendo la nozione del doppio insegnamento a tutte le scuole cinesi, (confucianesimo, buddismo e taoismo) Longobardo pensa che ci siano due livelli di conoscenza di cui i letterati cinesi sono pienamente consapevoli: uno occulto e l'altro volgare. Il confucianesimo è quindi una dottrina priva della salvezza e una scienza basata su un doppio strato, uno razionale utile a governare l'Impero terreno e l'altro superstizioso per dominare il suo popolo, vale a dire un sapere segreto riservato ai suoi pochi seguaci e una credenza pratica riservata a tutti¹²²; un confucianesimo esterno caratterizzato da ritualità e pietà filiale (superstizioso) e uno interno portatore di un pensiero ateo e di una dottrina materialista.

III.4. La nuova 'Via dei saggi' di Wang Yangming

Per quanto riguarda il neoconfucianesimo di Wang Yangming, per aver posto l'accento sulla trascendenza e per vari metodi a cui fa riferimento, viene criticato secondo una prospettiva confuciana antica di essere in realtà un buddhista e relativista. Il suo sincretismo spirituale buddhista-neoconfuciano-daoista, lo porta ontologicamente a disprezzare le debolezze umane per una severa idea di perfezione:

«L'uomo, con il suo corpo alto sette piedi, non ha nulla di prezioso se non per la mente e il principio. Il suo corpo non è che uno scheletro ricoperto di un ammasso di

¹²¹ Ibid., p. 52.

¹²² Cit., Ibid., p. 52 («Hanno due specie di dottrine, una segreta, che essi considerano vera e che i soli Letterati intendono e insegnano sotto forma di figure; l'altra volgare, una figura della prima, ritenuta dai Letterati falsa, nel senso naturale delle parole»).

sangue e di pus. Quando ha fame è in grado di mangiare, quando ha sete di bere. È in grado di vestirsi, di soddisfare i suoi desideri lussuriosi; in miseria, pensa alla ricchezza e agli onori; se possiede ricchezza e prestigio, brama il potere; litiga per l'ira, è triste per le preoccupazioni, è smoderato nel bisogno, è dissoluto nel piacere; tutto il suo comportamento è dettato dal suo temperamento fisico e dalle sue tendenze. In vecchiaia muore, e tutto è finito. La sua vita allora non è differente da quella degli uccelli e delle bestie»¹²³.

Il neoconfucianesimo di Wang Yangming si differenzia, tuttavia, nettamente dal buddhismo per l'atteggiamento nei confronti della vita e della società civile che non vengono concepite come dimensioni illusorie ma come realtà¹²⁴.

Rispetto al tema della responsabilità sociale nel buddhismo e nel taoismo, in un dialogo con un suo discepolo Wang Yangming chiarisce la sua posizione:

- Che differenza c'è allora con la negazione buddhista del bene e del male?

-E il maestro: «I buddhisti, negando ogni distinzione fra bene e male, non si curano di nulla, e quindi non si preoccupano del governo del mondo. Per il saggio invece, la negazione del bene e del male significa soltanto che non si sforza per ciò che gli piace o non gli piace, non si agita nella sua energia psicofisica: persegue la via regale e la sua perfezione, e seguendo il principio celeste contribuisce e coopera al processo universale dell'universo»¹²⁵.

¹²³ *I ricordi dei studiosi dell'epoca Ming (Mingru xue'an, 明儒学案)*, 5:35.

¹²⁴ Tutta la realtà è riconoscibile in questo mondo, in quanto il non-essere non è la verità ultima, ma uno dei termini dialettici del continuo divenire fra poli opposti e al tempo stesso complementari.

¹²⁵ *Chuanxilu*, p. 101, in *Tutte le opere di Wang Wenzheng Gong (王正文公全集)*, 1:22a-b. Cfr. P. Santangelo, 2015, pp. 141-2 («L'erba lasciata crescere dal filosofo Zhou Dongyi, uno dei primi neoconfuciani, è rimasta proverbiale, e sta ad indicare il suo profondo e religioso senso di unità nell'universo», 曰: “无善无恶者理之静。有善有恶者气之动。不动于气, 即无善无恶。是谓至善”。 曰: “佛氏亦无善无恶。何以异”? 曰: “佛氏着在无善无恶上, 便一切都不管。不

In una certa misura, il neoconfucianesimo è espressione di un profondo sentimento religioso fra i diversi strati sociali, grazie al modo in cui le dottrine confuciane si diffondono capillarmente fra la popolazione. In particolare, la dialettica fra trascendente e immanente si ritrova nella ricerca di perfezione dell'io morale che è anche io pratico, nella coltivazione della natura infusa dal Cielo.

Il neoconfucianesimo di Wang Yangming non costituisce un puro sistema filosofico, ma piuttosto una prassi, un sistema che è la 'Via dei Saggi', ossia di coloro che partecipano all'attività creativa e di trasformazione del cosmo, in cui tuttavia la 'salvezza' non è tanto individuale ma rivolta alla società.

Secondo Wang Yangming, i due livelli della sapienza confuciana non sono né una superstizione né una pragmatica arte politica. Wang sembra alludere a vari livelli di perfezione di un'unica umanità: uno nella dimensione civile, in cui si ha un accrescimento dalle etiche individuali alle norme esteriori, ed uno nella dimensione ontologica in cui si agisce invece con spontaneità della natura arrivando ad un livello trascendente e immortale, senza bisogno di seguire alcuna regolamentazione. Ma questa medietà dell'uomo non viene declinata come fecero gli esponenti della *dignitas hominis* del Rinascimento. Il ruolo mediano cinese dell'uomo si trasforma nel problema di comprendere come si può odorare la 'Via dei saggi' dalla dimensione corporea e civile: questo significherebbe per l'uomo uscire dalla sua dimensione, cosa impossibile, come le fantastiche *Metamorfosi* raccontate da Ovidio.

Nelle parole di Wang Yangming: nel corso della vita, i due livelli di perfezione possono convergere nel concetto di 'unità di essenza' (yiti, 一体), che si realizza nella seguenti frasi fra loro strettamente connesse:

- 1) conoscenza del corpo e della mente (shenxinzixue, 身心之学);

可以治天下。圣人无善无恶。只是无有作好,无有作恶。不动于气。然遵王之道,会其有极。便自一循天理。便有个裁成辅相”).

2) l'estensione e la realizzazione di questa coscienza morale (zhiliangzhi, 至良知);

3) identità fra i due sostrati nell'unica virtù (tongxinyide, 同心一德), e grande unità (datong, 大同).

Nella filosofia di Wang Yangming, il sentimento della pietà filiale può essere considerato il lume naturale da cui scaturisce una coscienza innata. Utilizzando questa naturalezza innata, l'uomo può a volte estendere i sentimenti e i giudizi morali interiori alla società secondo la 'Via dei saggi', ovvero secondo la virtù che sa distinguere il bene dal male, la capacità di amare il bene e detestare il male, e anche la capacità di agire secondo la propria consapevolezza nell'Universo.

«La coscienza/conoscenza è l'essenza della mente, che è in grado naturalmente di conoscere. Vedere il padre è automaticamente conoscere la pietà filiale. Vedere il fratello maggiore è automaticamente conoscere il rispetto per il superiore. Vedere il bambino che sta cadendo nel pozzo è automaticamente conoscere la simpatia e l'umanità. Questa è la coscienza innata, che non si apprende dall'esterno»¹²⁶.

«[...] Quindi, solo amando i propri genitori, per poi arrivare a quelli degli altri, e persino ai genitori di tutti gli uomini del mondo, la propria umanità diventa concretamente completa nell'unità con il proprio padre, i padri altrui ed i padri di tutti gli uomini. Solo quando si realizza realmente questa unità, si comincia a manifestare la virtù illustre della pietà filiale[...] Sovrano e suddito, marito e moglie, amico e amico, fino alle montagne e i fiumi, gli spiriti e demoni, gli animali e le piante, tutti devono essere amati realmente, per realizzare la mia umanità che mi unisce a loro in un solo corpo. Soltanto allora la mia virtù illustre comincerà a manifestarsi e veramente potrò formare un tutt'uno con il cielo, la terra e tutti gli esseri.

¹²⁶ *Chuanxilu*, 8 («知是心之本体。心自然会知。见父自然知孝, 见兄自然知弟, 见孺子入井, 自然知恻隐。此便是良知。不假外求»).

Questo significa manifestare la virtù illustre nel mondo; questo significa che la famiglia è in ordine, che lo stato è ben governato, che l'impero è pacificato. Questo significa perseguire la natura fin in fondo»¹²⁷.

È importante sottolineare che la concezione filosofica di Wang sulla trascendenza e la connessione tra il mondo secolare e il mondo eterno presenta un'alternativa moderata alla moderna antitesi occidentale post-cartesiana tra il mondo secolare e quello religioso. La nozione confuciana di salvezza, dunque, prende la forma della continuità della consanguineità familiare nel mondo terreno, in contrapposizione alla salvezza delle anime personali nel mondo numinoso come è concepito dalla teologia cristiana. Sia la consanguineità della famiglia del clan che la pietà filiale sono espressioni della fede religiosa confuciana e costituiscono il fondamento ontologico di questa unica religione cinese.

La filosofia neoconfuciana evita lo slittamento radicale tra i due estremi spazi che ha invece caratterizzato la società occidentale contemporanea: l'estremo di un materialismo laico o nichilismo da un lato e l'estremo del fondamentalismo religioso dall'altro. La religione confuciana e la sua enfasi sulla riverenza degli antenati e la pietà filiale possono presentarsi come forza moderatrice in un mondo contemporaneo caratterizzato da civiltà in conflitto.

III. 5. La somiglianza della rivelazione naturale fra Bruno e Wang Yangming

¹²⁷ *Daxuewen*, 26:4-5, cit., P. Santangelo, 2015, pp. 142-5 («是故亲吾之父, 以及人之父, 以及天下人之父, 而后吾之仁实与吾之父、人之父与天下人之父而为一体矣。实与之为一体, 而后孝之明德始明矣。亲吾之兄, 以及人之兄, 以及天下人之兄, 而后吾之仁实与吾之兄、人之兄与天下人之兄而为一体矣。实与之为一体, 而后弟之明德始明矣。君臣也, 夫妇也, 朋友也, 以至于山川鬼神鸟兽草木也, 莫不实有以亲之, 以达吾一体之仁, 然后吾之明德始无不明, 而真能以天地万物为一体矣。夫是之谓明明德于天下, 是之谓家齐国治而天下平, 是之谓尽性»).

Pur essendo una dottrina pratica, il neoconfucianesimo di Wang Yangming non è quindi esente da aspetti trascendenti e da un lume divino.

Wang prescinde quindi l'attività conoscitiva dall'oggetto, la quale si estrinseca in 'Verità suprema', attraverso il processo etico-conoscitivo. Indubbiamente troviamo qui alcune intuizioni psicologiche, come l'evidenziazione dell'aspetto dinamico delle intenzioni e del ruolo della conoscenza, come pure nella "soggettività" di tutto il processo. Ma, si badi bene, le argomentazioni di Wang rimangono ancora prevalentemente in un contesto etico, come dimostra tutta una serie di specificazioni: la "mente-cuore", la "investigazione-rettificazione dell'oggetto", la "conoscenza-coscienza innata del bene".

Il letterato confuciano non è alieno da un'intensa esperienza naturale della divinità bruniana – una religiosità che potremmo anche definire 'interiorità' – e neppure alieno da uno sforzo continuo per una fondamentale trasformazione interiore oltre che vicissitudinale.

Per questo motivo, nella dialettica sia di Wang che di Bruno, l'esperienza e l'operatività sono fondamentali, non solo a livello teorico e gnoseologico – come si può evincere dalle sezioni iniziali del *De umbris idearum*¹²⁸ o del *Daxuewen* (《大學》¹²⁹), ma anche nell'azione vera e propria di elaborazione del sapere; ciò è

¹²⁸ Bruno insiste sull'aspetto operativo e applicativo dell'intera esperienza conoscitiva dal punto di vista dialettico e gnoseologico. Pensare e contemplare l'unità implica una costruzione sulla molteplicità degli oggetti dell'esperienza: «quando da una pluralità confusa sarai capace di accedere ad un'unità indistinta, allora veramente scoprirai e sperimenterai di aver concluso l'itinerario da noi descritto. Ma questo non significa certo gonfiare a dismisura gli universali logici [...]; significa, invece, costituirsi una totalità unica e armoniosamente formata quasi muovendo da parti informi e molteplici» (*De umbris*, OMN I, p. 101).

¹²⁹ *Daxuewen*, 26: 4, cit. la traduzione di P. Santangelo, 2015 («La persona, la mente, l'intenzione, la conoscenza e i fenomeni costituiscono l'ordine seguito per lo sforzo dell'auto-coltivazione (gongfu); benché ciascuno di essi abbia un suo nome differente, tutti sono in realtà

garantito, essenzialmente, dalla manifestazione del principio della mente attraverso l'azione umana.

Sia Bruno che Wang Yangming sono proiettati – attraverso un lungo e travagliato processo di auto-coltivazione e auto-trasformazione– verso la ricerca della perfezione spirituale e della saggezza personale all'unisono con l'universo e la Natura. Ognuno può ottenere-realizzare se stesso (zide, 自得) nel senso di riscoprire la propria bontà morale, ovvero dalla prospettiva dell'umanità, perfezione che si ottiene con una pratica continua e faticosa.

La realizzazione si trova nella spontanea integrazione del sostrato vicissitudinale e del senso naturale (ziran, 自然), senza sforzo né intenzione (wuwei, 无为), come lo specchio che riflette naturalmente le immagini ma non le costringe. Specialmente nella scuola della mente di Wang troviamo testimonianze di esperienze mistiche e furiose, come la riverenza (jing, 敬), l'intuizione (jue, 觉), l'illuminazione (wu, 悟) e la “rivelazione dell'essenza della mente-cuore” (xintichenglu, 心体呈露), che si può definire come l'intuizione dell'unità del tutto raggiunta nel corso della trascendenza immanente.

Così, il medesimo quadro di “eroe” di Bruno viene progressivamente ad imporsi accanto a quello della via naturale di Wang Yangming, rifacendosi all'autorità dei singoli individui con uno spirito quasi profetico. Questo eroe, in Wang, viene chiamato un “grande uomo” che sa assumersi le responsabilità e le consapevolezze del suo tempo, una specie di Bodhisattva (jue, 觉) confuciano¹³⁰, che per amore del

una cosa sola. L'investigazione, l'estensione (o realizzazione), la sincerità, la rettificazione e la coltivazione costituiscono gli sforzi seguiti nell'ordine. Benché abbiano ciascuno un proprio nome, in realtà sono un'unica attività»).

¹³⁰ Bodhisattva è un termine proprio del Buddhismo, significa “Essere (*sattva*) ‘illuminazione’ (bodhi)”.

popolo aiuta gli altri a sviluppare le loro potenzialità. Gli eroi sono dunque la speranza di realizzare la via dell'auto-perfezionamento, l'unità con l'universo e nel fare ciò tengono un costante atteggiamento di responsabilità verso i seguaci e il popolo.

Di seguito verrà delineato un abbozzo della concezione confuciana della trascendenza. Ci sono due mondi: il mondo terreno costituito dagli esseri umani viventi e dalla miriade di cose, e l'altro (numinoso) mondo costituito da esseri spirituali trascendenti, tra cui il Cielo e le divinità ancestrali.

Per Wang Yangming e i suoi seguaci è possibile creare il regno ideale e perfetto, come una sorta di città di Dio designata dalla teologia cristiana, in questo mondo secolare piuttosto che nell'altro mondo trascendente.

Wang dice: «Sovrano e suddito, marito e moglie, amico e amico, fino alle montagne e i fiumi, gli spiriti e demoni, gli animali e le piante, tutti devono essere amati realmente, per realizzare la mia umanità che mi unisce a loro in un solo corpo»¹³¹.

In realtà, il *campum veritatis*, la dimensione di cui Bruno parla nel *De umbris idearum*, secondo Wang è strutturalmente inaccessibile per una umanità chiusa entro l'orizzonte della *vanitas* e delle *umbrae* naturali.

Attingendo a una varietà di testi confuciani classici, Wang Yangming ci dimostra che il confucianesimo possiede tanto un sostrato di materialismo quanto una spiritualità di origine occidentale. Condivide tipi simili di preoccupazioni finali che sono caratteristiche della divinità con la via naturale di Bruno, sebbene abbia anche alcune caratteristiche uniche.

¹³¹ *Daxuewen*, 26:5. Cfr. P. Santangelo, 2015, pp. 142-3 («君臣也, 夫妇也, 朋友也, 以至于山川鬼神鸟兽草木也, 莫不实有以亲之, 以达吾一体之仁, 然后吾之明德始无不明, 而真能以天地万物为一体矣»).

In conclusione, le attività tecniche, le produzioni artificiali, la cultura, la dimensione sociale e politica non sono quindi estranee al contesto naturale, come si sottolinea anche all'inizio dell'*Ars memoriae* del *De umbris idearum*:

«È la natura che produce ogni possibile, sia prima delle realtà naturali [*ante naturalia*], sia nelle realtà [*in naturalibus*], sia attraverso le realtà naturali [*per naturalia*]»; «da ogni realtà naturale deriva azione» e «attraverso di esse opera la natura stessa»¹³².

La principale conseguenza di questa filosofia naturale degli 'atei' è che l'uomo determina sé stesso sulla base delle azioni che compie: ciò coinvolge qualsiasi aspetto della sua esistenza, dal pensiero all'organizzazione civile e politica della società.

La filosofia migliore è anzitutto quella «che più comoda et altamente effettua la perfezion de l'intelletto umano, et è più corrispondente alla verità della natura, e quanto sia possibile [ne renda] cooperatori di quella»¹³³; da un punto di vista meramente filosofico ogni indagine sulla natura deve condurre «alla regola et esercizio della ragione», affinché si giunga a «qualche frutto di pratica, senza cui sarebbe stimata vana ogni contemplazione»¹³⁴.

¹³² G. Bruno, *Opere mnemotecniche* I, edizione diretta da M. Ciliberto, a cura di M. Matteoli, R. Sturlese, N. Tirinnanzi, Milano, 2004, p. 131.

¹³³ *Causa*, in DFI, p. 244.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 169.

CAPITOLO IV. Una convergenza del Materialismo

Sia in Cina che in Europa, durante il XVI secolo, a motivo di una teoria dell'universo infinito, l'uomo non può concepire il contenuto del cosmo senza un ricorso sistematico all'esperienza. Di conseguenza, rispetto alla metodologia moderna, questo approccio rimane ancora essenzialmente speculativo. Gli indagatori di cose naturali attraverso la ragione umana effettivamente hanno stabilito un mondo a loro immagine e somiglianza. Sebbene il nuovo metodo scientifico ormai inizi a modificare la sua prospettiva cosmologica, la scienza comunque deve giustificarsi di fronte alla tradizione teologica.

IV.1.1 L'origine del concetto di 'Materia' in Bruno

Anche se Bernardino Telesio, il filosofo stimatissimo da Bruno, è convinto che gli enti nell'universo sono omogenei, tuttavia, egli ritiene che nessuno sia luminoso e caldo come il Sole o freddo come la terra, ovvero, solo l'uomo possiede un'anima donata da Dio che gli permette di andare oltre il piano materialistico dello spirito per aspirare ad una realtà più alta e più nobile, ad una dimensione pratica e morale.

Diversamente, come tutti gli antichi filosofi presocratici, neppure Bruno sfugge da questo paradigma: poiché Dio è l'infinito potere creativo, anche l'universo, dunque, è l'effetto infinito di quella causa infinita. Se Dio è l'architetto interno della realtà infinita che costituisce l'universo, naturalmente, egli manifesta anche l'universo nella sua totalità e nella sua infinita creatività. L'universo infinito bruniano è guidato da una 'provvidenza' universale, un principio per il quale ogni cosa vive.

In Bruno l'interesse per i temi cosmologici non si pone mai in termini strettamente 'scientifici' ma si svolge nel quadro di una ricerca che si serve delle nuove 'scoperte' astronomiche per accendere una nuova visione della vita, della materia, dell'infinito, di Dio.

«Una visione che nacque e si sviluppò nelle prime opere latine e, soprattutto, nei dialoghi londinesi; ma l'approccio- e la "scelta" - di Bruno sono chiari fin dai primi anni: non era un matematico o un astronomo, né voleva esserlo. Si considerava- ed

era- un filosofo, che ripensando, ed utilizzando, il lavoro degli astronomi da un punto di vista strettamente filosofico, intendeva elaborare una nuova concezione della realtà e diffonderla fra gli uomini, con tutti gli strumenti a sua disposizione, anche quelli più innovativi»¹³⁵.

L'interesse di carattere cosmologico non è dunque un aspetto che sopravviene in un secondo tempo nell'esperienza di Bruno ma è un momento importante della sua formazione teologica durante la gioventù a Napoli.

Ovviamente, i riferimenti cosmologici dei teologi medievali più distinti influenzano la rinnovata teoria di Bruno. Durante il periodo medievale, anche se la teoria materiale o corporale è quasi ignorata sotto l'oppressione della rigida teologia cristiana, possiamo tracciare questo indistinto ma incessante indizio tra i teologi più famosi, da cui Bruno parte per inseguire la sua nuova filosofia¹³⁶.

Ad esempio: la dottrina elaborata da Sant'Agostino nel suo commento alla *Genesi*¹³⁷, è collegata al concetto Stoico e Neoplatonico delle ragioni seminali che rileva un terreno di coltura contenente i germi di tutte le forme nella materia primordiale. Gli atti che si verificano sulla superficie della materia sono in una condizione potenziale e si perfezionano espandendosi nei gradi successivi ma dipendono esclusivamente da uno sforzo esteriore. Anche San Tommaso¹³⁸ si muove su un orizzonte simile che si identifica nella *inchoatio* di forma. Esiste nella materia ciò che è considerato come il germe della forma completa e può essere attuato solo

¹³⁵ M. Ciliberto, *Il teatro della vita. Interpretazione di Giordano Bruno*, Roma, 1992, p. 110.

¹³⁶ Cfr. S. Carannante-M. Matteoli, *Materia*, in *Giordano Bruno: Parole, concetti, immagini*, vol. II, pp. 1174-84.

¹³⁷ Cfr. Agostino d'Ipbona, *La Genesi, II: La Genesi alla lettera, PL, 34*, Roma, 1989, pp. 245-486.

¹³⁸ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Opera Omnia Summa Diligentia, Liber VII: Sententia libri Metaphysicae, I.8*, Bologna, 2014.

con uno sforzo efficiente e naturale. In particolare, Alberto Magno¹³⁹ sottolinea che il "desiderio" possiede una forma indistinta e primitiva che si riflette in molte forme specifiche. Precisamente, il desiderio è assunto come una forma particolare per testimoniare la perfezione intima di materia.

Nei diversi contesti, Bruno recupera e sviluppa questi temi: primo, nei dialoghi volgari; e poi nei trattati mnemotecnici e magici.

IV.1.2 La nuova definizione di 'Materia' nel contesto dell'Universo organico

In primo luogo, nel più famoso dei dialoghi volgari italiani, il *De la causa, principio et uno* (1584), assorbendo e rielaborando le saggezze antiche e medievali, Bruno discute della sua prospettiva dell'universo organico, ma lo rappresenta nel nuovo significato.

I cinque dialoghi dell'opera riguardano specificamente un tema ontologico: la distinzione tra i concetti di causa e principio; la distinzione tra forma e materia; la differenza tra sostanza corporea e incorporea verso il motivo dell'Uno, in cui Bruno integra gli elementi di Eraclito, Parmenide e Nicola Cusano.

Nel secondo dialogo del *De la causa*, Bruno dice: «L'intelletto universale è l'intima, più reale e propria facoltà e parte potenziale de l'anima del mondo. Questo è uno medesimo, che empie il tutto, illumina l'universo et indirizza la natura a produrre le sue specie come si conviene»¹⁴⁰.

Non si tratta di una questione di teologia ma piuttosto dell'universo unico, in contrasto con gli esseri concreti, che rappresenta l'unità e la molteplicità allo stesso tempo. La scoperta essenziale di questo processo dipende dalla nuova definizione di Materia che si identifica con l'infinita materia di vita. Vale a dire, la materia è

¹³⁹ Cfr. Alberto Magno, *Opera Omnia, De praedicamentis, V, 4*, pp.194-236, dal sito Alberti Magni e-corpus online(<http://albertusmagnus.uwaterloo.ca/>).

¹⁴⁰ *Causa*, in DFI, p. 232.

assolutamente il potere unico più semplice e indistinto dal quale derivano tutte le cose.

Dal concetto di ‘materia’ propria del sistema cosmologico di Bruno si sprigiona una visione assolutamente rivoluzionaria dell’universo: dotato di un principio e di un movimento intrinseci e attivi, la sua infinita creatività è diffusa ovunque. L’universo è mosso e animato dalle forze vitali che producono un immenso organismo vivente. Inoltre, la materia non è qualcosa di separato dalla propria forma, poiché l’anima e il corpo sono due aspetti di un singolo essere universale ed infinito che è chiamato Natura, corrispondente alla dottrina ‘Uno-tutto’ della Scuola Eleatica. Come il Nolano spiega nel *De la causa*, la Natura è la provvidenza, è presente come l’anima nel corpo, «tutta in tutto et tutta in qual si voglia parte»¹⁴¹.

IV.1.3 Incohatio- la materia primordiale nelle opere mnemotecniche di Bruno

Ritroviamo il concetto di materia anche nelle *Opere Mnemotecniche*: in particolare nel *Sigillus sigillorum* (1583) attraverso una discussione con i massimi esponenti della tradizione filosofica antica e rinascimentale, Bruno inizia a porre le basi dell’ontologia della materia-vita infinita, da cui deriva l’origine della cosmologia dell’universo infinito e dei mondi innumerabili. La materia ha cessato di essere un sostrato completamente inattivo rispetto all’azione del principio formale; diversamente, Bruno mette a fuoco quell’unità tra potenza e atto, materia e forma che è poi il risultato teorico decisivo del *De la causa*, dove il concetto di materia diviene finalmente oggetto di un’indagine sistematica della “nova filosofia”.

Successivamente, la teoria originale di Bruno progredisce nella sua ultima opera mnemotecnica *Lampas triginta statuarum* (1591), in cui la dottrina dell'*incohatio* è integrata all’immagine di Anassagora dell'*omnia in omnibus*.

¹⁴¹ L. Firpo, *Il processo di Giordano Bruno*, p. 168.

Nella *Lampas*, la strategia della scrittura è piena di metafore mitologiche attraverso le quali Bruno rivela le dottrine della materia, il problema dell'unità, le nozioni di sostanza, virtù e potere, i temi della concordia e della contrarietà. Le trenta fantastiche statue descritte da Bruno hanno una doppia proposta e funzione: sono destinate a costituire un supporto pratico per l'archiviazione dei dati della conoscenza; illustreranno l'intima connessione con la struttura ontologica della realtà. Il caos, l'orco e la notte sono i tre principi ineffabili che designano i vari gradi dell'ordine naturale. Le tre metafore prefigurano anche la natura ricca e feconda del materiale che è concepito come un "grembo" prolifico da cui germogliano innumerevoli individui e mondi.

Il Caos assume le connotazioni di Materia vitale che può diventare qualsiasi cosa di volta in volta. È l'emblema del Caos che possiede il potenziale per diventare tutto; sono l'infinità feconda e i tratti distintivi del materiale universale.

L'Orco, il secondo principio ineffabile, presenta le sue caratteristiche come la condizione della domanda e della privazione in cui si trova il principio materiale. Tuttavia, per Bruno esso non va più considerato come una limitazione o una deficienza, ma, al contrario, diventa la condizione e la preparazione di vigore e di fertilità della materia universale. In realtà, l'Orco è il «padre di ogni vicissitudine»¹⁴², perché rende tutto, poiché è desideroso di diventare tutto, potenzialmente in grado di stabilirsi in tutto.

La Notte, la materia universale rivela la propria esistenza al di là del moto vicissitudinale delle entità, attraverso le quali si esprime in infinite forme. Attraverso la complessa pluralità di prospettive diventa possibile per Bruno visualizzare in modo speculativo la vita universale in cui la materia è il principio immutabile delle realtà.

Alla luce della sua teoria della Materia feconda e universale, ogni essere ontologicamente ha la sua sostanza comune e lo stesso destino. Bruno rovescia la

¹⁴² G. Bruno, *Lampas triginta statuarum*, in *Opere Magiche*, a cura di S. Bassi, E. Scapparone, N. Tirinnanzi, Milano, 2000, p. 965.

scala classica in natura, in cui essa corrisponde ad un universo immobile e gerarchicamente strutturato. Tutti gli esseri entrano nel ciclo vicissitudinale, in cui il punto di arrivo riconduce a quello di partenza. Questo può essere definito in relazione ad un'idea materiale di infinito primordiale:

«Lascio che l'efficiente di queste cose, chiamato da te con un comun nome Natura, lo fai pur principio interno, e non esterno, come avviene ne le cose artificiali»¹⁴³.

Anche se ancora dal punto di vista teologico Bruno ritiene che la divinità è “*Mens super omnia*” (la mente sopra di ogni cosa), che infatti è sopra di tutto, neppure è una parte del tutto, esce dall'universo e dalla portata delle capacità razionali dell'uomo, dal punto di vista della ragione, invece, costituendosi come l'oggetto privilegiato del discorso filosofico, Dio è “*Mens insita omnibus*” (la mente che è presente in tutte le cose), “*per essentia, presentia et potentia*”, cioè il principio immanente dell'universo, e quindi, accessibile dal rapporto dell'uomo (ragione). Se nell'universo tutto è vita e la morte è solo apparente, allora tutto cambia e nulla viene eliminato e tutto prende la sua parte nella vita universale e organica¹⁴⁴.

Pertanto, da un lato, nel mondo esplicito, Dio si manifesta come la forma universale, un intelletto o un'anima che riempie di luce e muove tutto, nella natura, per cui i corpi si distendono e si aprono alla pluralità; dall'altro lato, nel mondo implicito, come la materia indeterminata, Dio è il substrato immutabile e sempre presente nelle cose. In breve, la materia e la forma sono la stessa realtà.

IV.1.4 La ridefinizione di Materia dirige la magia naturale di Bruno

¹⁴³ *Causa*, in DFI, p. 310.

¹⁴⁴ Da questo punto di vista, Bruno afferma esplicitamente di aver preso le mosse dalle dottrine di Pitagora, secondo cui non solo l'universo è infinito, ma esistono infiniti mondani simili a quello solare nei cieli.

Per quanto riguarda la conoscenza e la “prattica” del mago, l'ontologia entra in contatto con gli aspetti più vitali della “materia seconda”. L'importanza ontologica del fondamento materiale invece è più centrale nella filosofia naturale di Bruno contenuta nelle opere magiche.

Per quanto concerne il meccanismo sulla continuità fra gli enti diversi della produzione e riproduzione nell'universo, nei testi dell'argomento ‘magico’, composti negli ultimi anni dell'esperienza filosofica bruniana, possiamo notare che la sua attenzione è rivolta soprattutto al principio di animazione universale, vera origine di ogni azione magica.

Dalla prospettiva della vitalità ‘magica’ all'interno di questo processo universale e vicissitudinale, quella che Bruno chiama ‘l'Anima del mondo’, ovvero il motore del movimento dell'universo, non è estranea al contesto naturale e alla materia ma, come è stato del resto più volte ribadito anche nel *De la causa*, è un'energia vitale che la suscita dall'interno e in diretto contatto con le cose, essendo di fatto parte fondamentale della loro stessa sostanza; pertanto, essa agisce nella realtà secondo una forma fisica, ovvero in virtù di un corpo «continuo» e «insensibile» che è «spirito aereo o etereo», «attivissimo ed efficacissimo, perché unitissimo all'anima»: «questo corpo spirituale è quello che opera tutto negli stessi corpi sensibili»¹⁴⁵.

Perfino gli angeli, «gli spiriti di fuoco, che in modo più appropriato vengono chiamati dei ed eroi, [...] questi ministri di dio [...] non sono del tutto incorporei, quanto, piuttosto, sostanze spirituali, cioè esseri viventi dotati di un corpo sottilissimo, che la divina rivelazione indica simbolicamente attraverso fuochi e fiamme di fuoco»¹⁴⁶.

In questo caso, Bruno riduce tutta la vita spirituale alla dimensione naturale e materiale. Anche lo *spiritus* è associato al suo concetto corporeo e valorizzato per le

¹⁴⁵ *De magia naturali*, in OM, p. 201.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 229

funzioni organiche che gli sono proprie, come il movimento e in modo particolare quello conoscitivo.

Via via questa corporeità vitale si fa più rarefatta, ‘contigua’ all’anima stessa. Si contrappone in modo complementare una definizione più ‘solida’ e reificazione della materialità: «l’arida, ossia gli atomi, che sono corpi indissolubili, solidissimi, privi di alcuna continuità e divisibilità, e per questo non sono trasmutabili in un altro corpo»¹⁴⁷.

Nella filosofia di Bruno, comunque, non esiste l’immortalità dell’anima individuale. Le anime sono immesse nel ciclo della vicissitudine universale, in un ritmo senza fine. Invece, la materia infinita rappresenta la “*perfecta imago et simulacrum*”¹⁴⁸ della divinità. Infatti, Bruno osserva che questo effetto infinito è giustamente chiamato “*universum*”, perché la generazione delle immagini e i simulacri convergono a comporre una totalità organica con essa e senza l’aiuto di un’interferenza da parte di altri termini di mediazione.

Nella nuova filosofia del Nolano, i due poli della materia trovano comunque fondamento in una considerazione del sostrato omogeneo e successivamente anche sul piano dell’attualità in cui risiede tutta la potenza generativa e creativa della possibilità pura. Da qui derivano importanti conseguenze: la conoscenza umana e gli altri esseri sono simili; non ci sono distinzioni di intelletti di natura diversa.

Sulla base di questa unità che rappresenta il fondamento immanente della vita naturale, possiamo comprendere «tutti gli esseri» ed è a causa di ciò che, in seguito, tutte le determinazioni si manifestano «esplicitamente in questi corpi sensibili»¹⁴⁹.

¹⁴⁷ Ibid., p. 205.

¹⁴⁸ Cfr. G. Bruno, *De Immenso et innumerabilibus, seu De Universo et mundis, De immenso* [F] p. 115 [I, 307]. Cit. la traduzione da G. Gentile in *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Firenze, 1991.

¹⁴⁹ *Causa*, in DFI, p. 284.

IV.2.1. La ‘consonanza’ dalla Cosmologia neoconfuciana

Dal punto di vista fisico, la descrizione bruniana dell'universo è il composto in cui «innumerabili stelle, astri, globi, soli e terre sensibilmente si veggono, ed infiniti ragionevolmente si argumentano.»¹⁵⁰, la cui molteplicità di astri si identifica con l'unità dell'universo stesso. Non diversamente, anche tra i pensatori coevi neoconfuciani possiamo facilmente trovare una definizione dell'“universo immenso e infinito” che ontologicamente viene trattato come un essere organico. L'universo è anche cogitato come l'unica sostanza infinita, sulla base della quale gli innumerevoli accidenti si possono generare.

Tramite un sincretismo con le dottrine del buddhismo e del neo-daoismo, la religiosità diffusa fra gli strati colti appare di tipo intellettualistico e legata alla cosmologia speculativa del neoconfucianesimo. Sono numerosi i confuciani che iniziano ad istituire una teoria sulla base specificamente del “misticismo cosmico”, non molto ortodosso dal punto di vista dell'agnosticismo confuciano classico, ma tuttavia non in contrasto con le premesse neoconfuciane¹⁵¹.

Le esperienze filosofiche più laiche e più pagane accomunano il pensiero di Bruno e quello dei confuciani cinesi, anche se gli esiti della loro riflessione sono per molti versi distanti. Almeno tre sono i caratteri significativi che troviamo in comune fra loro: entrambi attenti alla riflessione politica e morale del proprio tempo; entrambi affascinati dal mondo naturale e dai suoi elementi di novità nella prospettiva dell'organismo universale; entrambi ritengono che la materia non sia un *prope nihil*, poiché la concezione della materia si basa su quella del rapporto analogico fra cielo e terra: l'uomo, microcosmo, vivendo nell'universo omogeneo, conosce dentro di sé tutti i fenomeni del macrocosmo.

¹⁵⁰ *De l'infinito universo e mondi*, in DFI, p. 377.

¹⁵¹ Cfr. P. Santangelo, *Storia del pensiero cinese*, p. 1822. Per esempio, la natura originaria dell'uomo è buona, nel suo stato di calma e di innocenza originale, ed è partecipe del principio universale.

IV.2.2 Il fondatore della cosmologia neoconfuciana- Zhou Dunyi

La cosmologia neoconfuciana va analizzata a partire dalla prospettiva del modo di pensare e del modello di conoscenza dell'universo. Così come nella lettura dei testi filosofici del Rinascimento, notiamo che anche presso l'antica Cina viene assegnata alla parola un valore che va chiaramente oltre la sfera cosmologica per assumere un significato metafisicamente più complesso e profondo.

L'iniziatore fra i neoconfuciani di una setta cosmologica è Zhou Dunyi (周敦颐, 1017-1073). Zhou, nei suoi diagrammi (*Illustrazione del Culmine Supremo*, Taiji tushuo, 太极图说) e in *Comprensione del Classico dei mutamenti* ([Yi] tongshu, [易] 通书), influenzati dalla scuola neo-daoista e dal buddhismo, mette a fuoco i principali elementi del sistema confuciano in una costruzione sincretista che tiene conto della concezione dello yin e dello yang e di quella dei cinque elementi. Egli per primo introduce in modo organico i duplici concetti di 'principio universale' (li 理) e di 'energia materiale' (qi 气). La materia, al centro dell'analisi della fisica neoconfuciana è al pari del concetto di energia. Il nuovo quadro attribuisce all'immagine dell'uomo il suo posto nell'universo, poi, in maniera profonda, indaga la condizione umana e il destino dell'uomo. Questa corrente che si intreccia in modo costante, appunto, con le domande sul destino umano è all'origine dell'umanesimo neoconfuciano.

Attraverso tale conoscenza profonda e mistica, il neoconfucianesimo si occupa di costituire una filosofia di rinnovamento che risponda alla totalità dell'esperienza umana.

Ereditando la formula di Zhou Dunyi, Wang Yangming enfatizza il concetto secondo cui l'universo appare un continuo mutare con l'energia vitale da cui produce e riproduce incessante la molteplicità degli esseri, come nella concezione antica daoista. Il filosofo si pone allora la domanda sull'ordine cosmico, ossia sul Dao supremo che comanda i cambiamenti; si rende conto anche del fatto che percepire la realtà di questa energia vitale è fondamentale per avvicinarsi al Dao mistico.

«La dinamicità dell'energia vitale del cielo e della terra non ha un attimo di sosta [nel suo incessante processo]. Ma ha una guida, per cui nulla accade né prima né dopo, né troppo in fretta né troppo lentamente. La guida resta sempre calma nonostante le migliaia e migliaia di cambiamenti e di trasformazioni. Questo è ciò che rende possibile la vita dell'uomo. Se, mentre la guida è calma, la mente è in sintonia con i rivolgimenti del cielo senza sosta, essa si troverà sempre a suo agio nonostante gli infiniti cambiamenti dati dal contatto con i vari fenomeni»¹⁵².

In effetti l'universo di Zhou Dunyi 周敦颐 è inteso in senso organico e vitale. Zhou formula la teoria del mutamento cosmico il quale corrisponde alla realtà della mutevole materia cosmica, partendo dalla definizione nel *Libro dei mutamenti* (Shuogua, cap. II) secondo cui il Culmine Supremo rivela il proprio volto alla mente umana attraverso due fasi opposte e complementari che formano il Dao, cioè lo yin e lo yang, il polo maschile e quello femminile. Quando il movimento raggiunge il suo livello estremo, inizia il processo verso la quiete, e viceversa. I cinque elementi sono il prodotto dell'interazione dei due poli da cui deriva la molteplicità universale; essi manifestano la fecondità del Dao, tramite un quadro vivente delle stagioni, dei cambiamenti e il prodursi e riprodursi di tutti gli esseri.

Perciò, dal punto di vista dell'ottica teologica cristiana del famoso gesuita Niccolò Longobardo, l'ateismo 'politico' dei cinesi (soprattutto dei confuciani) cede il passo all'analisi della filosofia cinese e a partire da questa afferma che i cinesi «non hanno conosciuto una sostanza divina distinta dalla materia, così come noi la concepiamo, e che di conseguenza non hanno conosciuto né Dio né gli Angeli né

¹⁵² *Chuanxilu*, 104, 1:22 in *Wang Yangming Quanshu*, 1953, 1:115, cit. la traduzione di P. Santangelo, 2015, p. 122 («天地气机, 元无一息之停。然有个主宰。故不先不后, 不急不缓。虽千变万化, 而主宰常定。人得此而生。若主宰定时, 与天运一般不息。虽酬酢万变, 常是从容自在»).

l'Anima razionale»¹⁵³. 'L'ateismo cinese' è a suo avviso una norma morale e pragmatica.

Molto più che con la religione cristiana, il pensiero neoconfuciano presenta maggiori consonanze con la filosofia naturale del Rinascimento. Infatti, la modalità complementare dell'attività e della contrarietà fra lo yin e lo yang stabilisce la base cosmologica del neoconfucianesimo. In ogni caso, lo yin e lo yang non sono due cose distinte e dunque non esiste un rapporto dualistico fra loro. Come ci insegna anche Telesio, caldo e freddo si combattono perché ricercano il medesimo sostrato, ovvero la materia: caldo e freddo sono due i principi agenti e operanti eterni, dalla loro interazione vengono costituiti gli enti diversi, come sono diversi i rapporti fra i due agenti principali.

Secondo la *Grande Appendice* (xici, 系辞)¹⁵⁴, «Sopra la forma si chiama Dao, sotto la forma si chiamano gli strumenti.»¹⁵⁵ E, si dice, «[Il saggio, fissando le linee degli esagrammi,] li stabilì secondo la via del Cielo, chiamandoli lo yin e lo yang, e secondo la via della Terra, chiamandoli morbidi e duri, e secondo la via degli umani, chiamandoli umanità (ren 仁) e giustizia (yi 义).»¹⁵⁶ E, si dice, «Lo yin e lo yang in alternanza sono ciò che si intende per Dao»¹⁵⁷.

Il 'dualismo' yin-yang cinese si è avventurato in aree completamente estranee alla tensione del neoplatonismo e del cristianesimo tra corpo e anima, materia e forma, nonché alla teoria della pervasività naturalistica.

Dunque, le argomentazioni cinesi rappresentano l'unità sostanziale su una base cosmica concreta e materiale: identità e alterità fra i due poli della materia (yin e

¹⁵³ N. Longobardo, *Trattato*, p. 50.

¹⁵⁴ Il piccolo commento annesso all' *Yijing*, probabilmente scritto nel IV secolo a.C.

¹⁵⁵ *Grande Appendice*, in *Yijing*, cap. 12 («形而上者謂之道，形而下者謂之器»).

¹⁵⁶ *Shuogua*: 2, in *Yijing* («昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理，是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义»).

¹⁵⁷ *Grande Appendice*, in *Yijing*, cap. 5 («一阴一阳之谓道»).

yang) si fondano su un unico substrato materiale, omogeneo e realistico, individuabile tanto nel modello proposto da Cusano, quanto nel libro del neoconfucianesimo, teorizzato da Zhou Dunyi, *Illustrazione del Culmine Supremo*.

«Il Culmine Supremo nello stato caotico genera lo yang, ma quando il suo movimento giunge al limite di viene in condenso; e nella quiete genera lo yin; quando la sua forma o lo stato provvisorio giunge al limite, rientra al moto. Alternandosi moto e quiete, dinamico e stabile reciprocamente diventano l'origine l'uno dell'altro; dividendosi in yin e yang, i due poli della sostanza materiale sono stabiliti. Attraverso le trasformazioni dello yang e l'unione con lo yin, nascono acqua, fuoco, legno, metallo e terra. Quando [queste] cinque energie si diffondono armoniosamente, le quattro stagioni si succedono. L'unità dei cinque elementi è yin-yang, e l'unità di yin e yang è il Culmine Supremo. Il Culmine Supremo è fondamentalmente l'Indeterminato Supremo. Genera i cinque elementi, ciascuno con la propria natura. La realtà dell'Indeterminato Supremo e l'essenza vitale dei due [poli] e dei cinque [elementi] si combinano prodigiosamente, condensandosi. Il dao del cielo diviene virilità, il dao della terra femminilità. Le due sostanze interagiscono, trasformando e producendo le miriadi di esseri. Le miriadi di esseri si producono e riproducono, e le trasformazioni e i mutamenti si susseguono senza fine»¹⁵⁸.

L'interpretazione di questo passo si avvantaggia dell'ulteriore accostamento a un luogo del riferimento all'immagine lulliana nel *De compendiosa architectura* di Bruno. Evocando il «tronco in attesa di produrre i propri polloni» nel *Liber chaos* di Lullo, Bruno sostiene che il tronco rappresenti l'unione di «materia prima e forma

¹⁵⁸ Zhou Dunyi, *Taiji Tushuo*, cit. dal sito Wikisource («太极动而生阳, 动极而静, 静极而生阴。静极复动, 一动一静。互为其根。分阴分阳, 两仪立焉。阳变阴合而生水火木金土。五气顺布, 四时行焉。五行一阴阳也, 阴阳一太极也。太极本无极也。五行之生也, 各一其性。无极之真, 二五之精, 妙合而凝。干道成男, 坤道成女。二气交感, 化生万物。万物生生而变化无穷焉»).

primordiale, ovvero la materia che non ha subito ancora alcuna determinazione e la forma che ancora non si è articolata in nessuna configurazione specifica»¹⁵⁹.

Qui, infatti, l'immagine del tronco si accosta facilmente all'immagine del Culmine Supremo di Zhou Dunyi: entrambi indicano la materia unica universale in cui gli elementi puri sono implicati, e da cui, come rami, rampollano, entro un quadro teorico mutato di segno, dove il Nolano e i neoconfuciani riconoscono al nucleo filosofico dell'Universo, uno statuto in cui aderisce ad una materia e deriva da un solo corpo.

IV.2.3 Cosmologia di Cheng Hao: il potere produttivo tramite la Materia e l'unità dell'universo

Per quanto riguarda la cosmologia neoconfuciana, non si può trascurare uno tra i suoi eminenti fondatori: Cheng Hao, che è considerato il precursore di Wang Yangming e ha influenzato molto la sua cosmologia.

Essendo il discepolo di Zhou Dunyi, Cheng Hao porta avanti la speculazione filosofica della cosmologia neoconfuciana. Egli ritiene che il Dao si manifesti nello yin e lo yang: nell'universo, entrambi sono l'origine dell'energia vitale. È perfettamente chiaro per lui che sebbene lo yin e lo yang esistano sotto forma di cose concrete, essi rappresentano il Dao che è al di sopra della forma. Inoltre, l'espressione «lo yin e lo yang sono il Dao»¹⁶⁰ significa che dal punto di vista della visione perfetta, il Dao non è altro che la sua attività di produzione con le contingenze. Inoltre, in tale prospettiva, l'interruzione tra sopra (li 理) e sotto (qi 气) viene trascesa. Pertanto, egli

¹⁵⁹ G. Bruno, il commento ai testi in, *Opere lulliane*, edizione diretta da Michele Ciliberto, a cura di M. Matteoli, R. Sturlese, N. Tirinnanzi, Milano, 2012, p, 174.

¹⁶⁰ *I libri aggiunti dei fratelli Cheng*, vol.3: 108(«所以一阴一阳, 道也», 《河南程氏遗书》卷三).

afferma: «il Dao non è mai stato nulla a parte questi [cioè lo yin e lo yang].» Ora è evidente che la trascendenza ha come presupposto la distinzione.

Secondo la *Grande Appendice* nel *Libro dei mutamenti*, l'attività di produzione e riproduzione materiale è ciò che si intende per “Cambiamento”, condizione attribuita alla sua natura “indeterminata”. Cheng Hao considera questo tipo di vitalità come la funzione divina del Dao¹⁶¹.

Inoltre, giacché il potere produttivo condiviso dalla miriade di cose è lo stesso, l'uomo e la miriade di cose possono diventare una cosa sola teoreticamente: la ragione per cui si dice che la miriade di cose è tutta una sola sostanza (wanwu yiti, 万物一体) e tutti gli esseri possiedono questo [stesso] principio è semplicemente perché è da lì che loro provengono. Una volta che le cose sono state prodotte, tutte possiedono questo principio completo.¹⁶² La miriade di cose è il tutto perché esse sono completamente in possesso del principio (di produzione) una volta prodotte. Ne consegue anche che sono complete in sé stesse e non hanno bisogno di ottenere nulla al di fuori di essi per diventare un tutt'uno con il Cielo e la Terra: «La miriade di cose sono complete in sé stesse»¹⁶³.

Questo non vale solo per gli umani ma anche per tutte le cose; è da qui che tutti sono emersi¹⁶⁴. In un passaggio precedentemente citato¹⁶⁵, Cheng Hao fa riferimento a Gaozi¹⁶⁶, saggio e filosofo contemporaneo di Mencio, e alla *Grande Appendice* per sottolineare che la miriade di cose, inclusi gli uomini e le cose, acquisisce la potenza

¹⁶¹ Cfr., *Cheng e Cheng*, 1980: 1.128 («La funzione della produzione e della riproduzione è Divina», 生生之用则神也, 《二程集》卷一).

¹⁶² Cfr. in *Cheng e Cheng*, 1,33 («生则一时生,皆完此理»).

¹⁶³ *I libri aggiunti dei fratelli Cheng*, 2. 131(«所以谓万物一体者,皆有此理,只为从那里来»).

¹⁶⁴ *Ibid.*, 1.34.

¹⁶⁵ *Ibid.*, 1.120.

¹⁶⁶ L'idea che “Generare (sheng, 生) è ciò che si intende la Natura” appartiene al Gaozi(告子), un saggio e filosofo contemporaneo di Mencio.

produttiva dal Cielo come loro proprietà: ciò che ha tutti i propri attribuiti dalla nascita costituisce la natura dell'uomo. Concependo l'idea secondo cui tutte le qualità innate della vita come i desideri, le disposizioni naturali e le abilità costituiscono la natura umana, si perviene al concetto che la natura non è né buona né cattiva. Citando insieme alle frasi della *Grande Appendice* l'affermazione di Gaozi, Cheng Hao elogia la virtù della produzione vitale nell'universo.

Dunque, dalla prospettiva della natura, il Cielo considera le creazioni buone e cattive come il suo modo di mantenere la propria vitalità. Ciò che succede a questo principio produttivo è la virtù suprema, ovvero la bontà è nell' Origine (yuan, 元). «la Creazione è il principio del Bene»¹⁶⁷. Che la miriade di cose abbia tutti gli impulsi della primavera è ciò che si intende per «Ciò che succede [la via] è la bontà; quello in cui è completato è la natura.» «Ma il suo completamento dipende dalla miriade di cose che completano la loro natura di sé stesse»¹⁶⁸. Anche quest'ultimo concetto induce i filosofi occidentali in errore nel tradurre il concetto “sheng, 生” come «la vita dentro di noi»¹⁶⁹.

Cheng Hao, comunque, non prende in prestito fedelmente il pensiero di Gaozi per illustrare il processo generativo della vita, ma piuttosto lo cita con un significato nuovo e originale. Cheng Hao, anzi, non è d'accordo con Gaozi sul fatto che tutte queste qualità siano tratteggiate indifferentemente. Dal suo punto di vista, anzi, le nostre qualità innate rendono un individuo speciale e diverso da un altro, o almeno lo collocano in una specie animale diversa dalle altre. Sebbene la potenza produttiva in ogni ente venga determinata dal momento in cui esso è prodotto, lo stesso potere produttivo è condiviso da qualsiasi individuo degli innumerevoli esseri: questo è il

¹⁶⁷ *I libri aggiunti dei fratelli Cheng*, 2. 107 («天只是以生为道，继此生理者，即是善也»).

¹⁶⁸ *Ibid.*, 1.29.

¹⁶⁹ Cfr. A. C. Graham, *Two Chinese Philosophers: The Metaphysics of the Brothers Ch'eng*, Chicago, 1992, p. 111.

ragionamento su cui si fonda la teoria che tutte le miriadi di cose sono uguali o indistinte.

Come precedentemente discusso, negli occhi dell'essere umano, il Dao non è nient'altro che il suo movimento (cambiamento), la sua azione nell'intelligenza umana. In questo senso il Dao, mutamento 易, e il divino sono entità identiche, con nomi diversi usati per riferirsi a diversi aspetti:

«Le operazioni del Cielo supremo sono senza suono o odore. La sua sostanza si chiama Mutamento, il suo principio è chiamato Dao, la sua funzione è chiamata divina, e la sua legge per gli umani è chiamata la Natura»¹⁷⁰.

Questi concetti, che per il filosofo cinese contemporaneo Cheng Chung-ying (成中英) rispecchiano una visione di “trasformazione naturale” e di “immanentizzazione umana”, permettono una rappresentazione totalizzante dove ogni mutamento-creazione rientra in una capacità inerente al Dao¹⁷¹, e non presentano la controversia fra l’eternità immutabile del Creatore e la perpetuità-eternità del creato.

¹⁷⁰ Cheng e Cheng, 1:4 («盖上天之载无声无臭，其体则谓之易，其理则谓之道，其用则谓之神，其命于人则谓之性»).

¹⁷¹ Cfr. Cheng Chung-ying, *New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy*, Albany, 1991, pp. 14-22; Ng On-cho, *Toward a Hermeneutic Turn in Chinese Philosophy: Western Theory, Confucian Tradition, and CHENG Chung-ying's Onto-hermeneutics*, 2007, pp. 383-395.

IV.3.1 Culmine Supremo e Supremo Indeterminato: il rapporto fra Creatore e creazione

La problematica relativa alla dialettica fra Culmine Supremo (taiji, 太极) e Indeterminato Supremo (wuji, 无极), e quella relativa agli stati di quiete e di moto sono stati portatrici di grandi dibattiti filosofici in Cina. L'energia materiale nella sua condizione originaria è in cambiamento, invisibile e indeterminata (taixu, 太虚). Essa diviene percettibile solo quando prende la forma effimera.

Il Culmine Supremo non trascende le cose ma è l'elemento unificante all'interno del molteplice. L'accostamento di questi due concetti opposti, identificati nella proposizione «Indeterminato Minimo, eppure è il Culmine Supremo» (una frase originale di Zhou Dunyi in *Illustrazione del Culmine Supremo* : Wuji er taiji, 无极而太极), avrebbe contribuito allo sviluppo di una concezione della realtà dialettica che vede nella sua dinamicità la reciproca interdipendenza fra gli elementi contrastanti e l'interrelazione fra visibile e invisibile, multiforme e unità, vuoto e pieno, indeterminato e infinito.

«Il Dao non è mai stato altro che questi; è essenziale che gli umani ne siano consapevoli in silenzio»¹⁷².

Cheng Hao chiede alle persone una muta consapevolezza. Il filosofo sa che il Dao non può essere afferrato dal pensiero concettuale, il quale procede operando distinzioni.

La natura oscura e mistica del Dao ci ricorda anche la descrizione dell'Uno di Plotino, il quale scrive: «L'Uno è, per la verità, ineffabile, dato che dire qualunque cosa è pur sempre dire 'qualcosa'. [...] l'Uno non è una cosa tra le altre e 'non ha

¹⁷² *I libri aggiunti dei fratelli Cheng*, 1.118 («元来只此是道，要在人默而识之也»).

nome', perché di lui non si riesce a dire nulla»¹⁷³. Possiamo avanzare un confronto analogo anche fra il silenzio del Dao e la teologia negativa dello Pseudo Dionigi.

Esemplare, a questo riguardo, è il capitolo finale della *Teologia mistica*, che parla dell'approccio alla realtà divina:

«[...] continuando a salire, diciamo che non è né anima né intelligenza; non possiede immaginazione o opinione o ragione o pensiero; non è né parola né pensiero, non si può esprimere né pensare; non è numero, né ordine né grandezza né piccolezza né uguaglianza né disuguaglianza né similitudine né dissimilitudine; non sta fermo, né si muove né riposa; non ha potenza e non è potenza; non è luce, non vive, né è vita; non è sostanza, né eternità né tempo; non è oggetto di contatto intellettuale, non è scienza, né verità né regalità né sapienza; non è né uno, né unità né divinità né bontà; non è spirito come lo possiamo intendere noi, né filiazione né paternità; non è nulla di ciò che noi o qualche altro degli esseri conosce, e non è nessuna delle cose che non sono e delle cose che sono; né gli esseri la conoscono secondo ciò che ella è; né ella conosce gli esseri nel modo in cui essi esistono; di lei non c'è parola, né nome né conoscenza; non è tenebra e non è luce, né errore, né verità, e nemmeno esiste di lei in senso assoluto affermazione o negazione, ma quando affermiamo o neghiamo le cose che vengono dopo di lei, non affermiamo la causa perfetta e singolare di tutte le cose, e sta al di sopra di ogni negazione l'eccellenza di chi è sciolto assolutamente e da tutto e sta al di sopra dell'universo»¹⁷⁴.

Pensando poi all'*iter* dell'ascesa di Dao in Zhou Dunyi e nel suo discepolo Cheng Hao, troviamo una somiglianza con la tradizione della 'via negativa' nella cultura occidentale.

¹⁷³ Plotino, *Enneadi*, trad. di R. Radice. Saggio introduttivo, prefazioni e note di commento di G. Reale, Milano, 2002; il passo è di *Enneadi*, V 13.

¹⁷⁴ Dionigi Areopagita, *Teologia mistica*, 5 in *Tutte le opere. Testo greco a fronte*, a cura di P. Scazzoso, E. Bellini, introduzione di G. Reale, p. 26.

Per Cheng Hao, gli accidenti sotto il Dao e il Dao supremo non sono in contraddizione. La sostanza del Dao si manifesta in maniera concreta attraverso la sua attività e la sua funzione nel mondo sublunare. Tuttavia, questa affermazione non scaturisce da una prospettiva ‘negativa’. Al contrario, il seguente passaggio è espresso attraverso un ‘doppio negativo’: «fuori dall'energia vitale (qui si può tradurre come ‘materia’) non c'è divinità, la divinità esterna non ha energia vitale. Se si dice che il puro sia divino, allora l'impuro non è divino?»¹⁷⁵.

Un'altra immagine con cui Cheng Hao discute la relazione fra la sostanza divina e l'energia vitale attraverso un'analogia strategica è quella tra il Cielo e gli umani: «il freddo dell'inverno e il calore dell'estate sono dell'attività dentro l'energia alternativa tra lo yin e lo yang. Quello che li muove è la divinità. Il divino è senza confini e quindi «Il cambiamento degli accidenti è senza una forma costante. Tuttavia, se, come alcuni, concepite il Cielo celeste come distinto dagli umani e affermate che gli umani non possono abbracciarlo, implicate che il divino ha un limite. Questo ragionamento concede due origini allo stesso Dao? »¹⁷⁶.

Così come anche il filosofo contemporaneo neoplatonico Werner Beierwaltes afferma che: In definitiva né l'affermazione secondo cui la realtà divina è “essere e al tempo stesso non-essere o sovra-essere”, né la sua negazione secondo cui essa non è “né essere né non-essere o sovra-essere”, sono consone alla realtà divina stessa¹⁷⁷.

IV.3.2 La nuova interpretazione sul rapporto tra forma e Dao

¹⁷⁵ Cheng e Cheng, 1.121 («气外无神，神外无气。或者谓清者神，则浊者非神乎? »).

¹⁷⁶ Ivi. («冬寒夏暑，阴阳也；所以运动变化者，神也。神无方，故易无体。若如或者别立一天，谓人不可以包天，则有方矣，是二本也»).

¹⁷⁷ Cfr. W. Beierwaltes, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, a cura di G. Reale, Milano, 1995, pp. 60-70.

La relazione tra Culmine Supremo (ossia il Creatore nel contesto metafisico occidentale) ed Indeterminato materiale¹⁷⁸ può essere spiegata dal seguente passaggio: «Sopra la forma è Dao, sotto la forma sono gli enti materiali»¹⁷⁹ - l'importanza di questa affermazione può essere chiarita in questo modo: il Dao è anche materia e anche il livello materiale è Dao. Così come sostiene Mou Zongsan, il neoconfuciano contemporaneo, finché esiste il Dao, allora le questioni di presente o futuro, di sé o di altri materiali sono irrilevanti¹⁸⁰. La frase “sopra la forma è chiamata ‘Dao’, sotto la forma è chiamata ‘l’essenza materiale’” è una modifica di una frase molto citata nella *Grande Appendice del Libro del Cambiamento*¹⁸¹.

Dal momento che Cheng Hao ha chiaramente affermato che nella versione della frase come appare nella *Grande Appendice*, «si chiama» non può essere cambiato in

¹⁷⁸ Cfr. T. Fröhlich, Cap. V *The Theological Accentuation*, in *Tang Junyi: Confucian Philosophy and the Challenge of Modernity*, Leiden, 2017, pp. 108-137. La contrapposizione dentro energia vitale fra uno trascendentale e un altro materiale-reale segue quasi un filo continuo che parte dalla distinzione fra natura originaria-reale (本性) e natura psicofisica-morale (气质之性) di Zhu Xi nel XII secolo e giunge sino alla contrapposizione fra io morale (道德自我) e io reale (现实自我).

¹⁷⁹ *Cheng e Cheng*, 1.4. Qi (器), la traduzione letterale è lo strumento o contenitore materiale («形而上为道, 形而下为器»).

¹⁸⁰ Cfr. Mou Zongsan, *Onto-cosmological State of the Original Heart/Mind and Human Nature (心体与性体)*, vol. 2. Taipei, 1969. (Quest'opera si distingue per la sua straordinaria profondità e chiarezza nello studio della filosofia neoconfuciana fra le dinastie Song e Ming. l'autore descrive un quadro storico e filosofico per comprendere i vari sistemi della filosofia neoconfuciana in quel periodo).

¹⁸¹ Prima di Mou Zongsan, Dai Zhen (戴震, 1723–1777) ha già notato e accennato le differenze fra “cosa si intende con” (zhi wei 之谓) e “è chiamato” (wei zhi, 谓之).

«cosa si intende per sé»¹⁸², dopo Dai Zhen (1724–1777)¹⁸³, Mou Zongsan (1909–1995)¹⁸⁴ è giunto alla conclusione che, secondo Cheng Hao, il Dao e gli strumenti sono gli stessi enti ma sono semplicemente chiamati con termini diversi per riferirsi ai concetti “sopra la forma” e “sotto la forma”.

Tuttavia, come mostrato nel passaggio sopra citato, Cheng Hao afferma che il Dao e gli enti materiali si identificano. Ovviamente, Cheng Hao intende eliminare l’analisi grammaticale nel rapporto fra il Dao e gli enti materiali nel testo della *Grande Appendice*. In che senso Dao e gli enti sono gli stessi? Non è da un punto di vista naturalistico che tutte le cose in natura sono Dao, né è vero che il pensiero di Cheng Hao fosse così vago da essere in qualche modo incapace di distinguere tra i due. Cheng Hao afferma che il Dao e gli enti si distinguono in “sopra la forma” e “sotto la forma”, sostenendo la necessità di tale differenziazione. Cheng tuttavia dice anche che il Dao è anche gli enti e viceversa: gli enti sono anche il Dao, e il Dao sono gli enti. In definitiva, il Dao non è altro che la manifestazione degli enti. Tutti gli enti, quando la loro natura è completamente attualizzata, incarnano il Dao.

Questa visione può anche essere trovata in un altro passaggio: «Fuori dal Dao non ci sono le cose e fuori le cose plurali non c’è Dao, così che tra il cielo e la terra non c’è una direzione da seguire che non sia Dao»¹⁸⁵.

IV.3.3 Una dialettica scaturita dal nuovo sostrato della Materia

¹⁸² Cfr. *Cheng e Cheng*, 1.361.

¹⁸³ Egli fu un eminente studioso cinese della dinastia Qing. Dai critica la Scuola di Principio del neoconfuciano che l’eliminazione il desiderio umano provoca l’ostacolo alle indagini razionali. Dai sostiene che il desiderio umano è una parte buona e integrante dell’esperienza umana, con il quale l’uomo può raggiungere l’empatia con gli altri.

¹⁸⁴ Egli tenta di correggere i problemi nel sistema di Kant attraverso una filosofia confuciana che è rielaborata con i concetti ispirati dalla seta di Tiantai del buddismo cinese.

¹⁸⁵ *Cheng e Cheng*, 1.73 («道之外无物，物之外无道，是天地之间无适而非道也»).

Per Cheng Hao la relazione tra il Dao (ovvero, indeterminato supremo o colmo supremo) e gli strumenti (la pluralità o infinità materiale) è comparabile con la dialettica di Cusano sulla concezione secondo cui “*Minimum coincide maximum, indefinitum est infinitum*”.

Questa dialettica consiste anche nella nuova ottica della ‘Materia’ bruniana, stimolata direttamente dalla teologia di Cusano.

Numerosi aspetti della cosmologia e dell'ontologia di Bruno sono profondamente influenzati dalla suddetta dialettica di Cusano. Il cardinale descrive che l'Uno e l'infinito si manifestano come due aspetti complementari, che sostengono e innervano gli accidenti finiti. Nell'opera volgare di Bruno *Spaccio de la bestia trionfante* (1584) , in cui egli ha costituito «il principio, il mezzo et il fine; il nascimento, l'aumento e la perfezione di quanto veggiamo, è da contrarii, per contrarii, né contrarii, a contrarii»¹⁸⁶, il ‘Cardinal Cusano’ è considerato come primo «quel filosofo che è divenuto alla ragione della coincidenza de contrarii»¹⁸⁷, e poi menzionato esplicitamente «quel suo divino principio della commensurazione e coincidenza de la massima e minima figura; cioè di quella che costa di minimo, e de l'altra che costa di massimo numero degli angoli»¹⁸⁸.

Facendo riferimento al capitolo quindicesimo del primo libro del *De docta ignorantia* (1440), Bruno loda in maniera particolare una via feconda e ricca, ovvero la «contemplazion de l'equalità che si trova tra il massimo e minimo, tra l'extimo et intimo, tra il principio e fine»¹⁸⁹.

Nei capitoli iniziali dell'opera, Cusano teorizza che il massimo assoluto deve essere anche in relazione alla piccolezza e alla grandezza; Dio onnipotente manifesta il suo potere sia nel Massimo e sia nel Minimo: «il minimo è ciò di cui non c'è nulla

¹⁸⁶ *Spaccio de la bestia trionfante*, in DFI, p. 482.

¹⁸⁷ Ibid. p. 634.

¹⁸⁸ Ibid. p. 616.

¹⁸⁹ Ibid.

di più piccolo. E poiché il Massimo è allo stesso modo, è chiaro che il minimo coincide con il massimo.»¹⁹⁰: Cusano prosegue il ragionamento, «la quantità massima è massimamente grande, la quantità minima è massimamente piccola»¹⁹¹. Escludendo il grande e il piccolo, egli disconnette il massimo e il minimo dalla quantità con uno sforzo della mente: così si può vedere chiaramente che il massimo e il minimo coincidono in loro. In effetti, il massimo è superlativo, quindi è il minimo. Pertanto, la quantità assoluta non è né il massimo né il minimo, poiché in esso il minimo e il massimo coincidono in loro. Estendendo il ragionamento dalla portata della quantità a qualsiasi tipo di determinazione, Cusano conclude «al Massimo assoluto che è al di sopra di ogni opposizione. E poiché il Massimo assoluto è assolutamente in atto tutte le cose che possono essere ed è tale senza ogni opposizione sicché il minimo coincide con il massimo, è anche al di sopra di ogni affermazione e negazione»¹⁹².

La trasformazione dall'assolutezza massima e l'unità contratta ad “un solo essere”, cioè la coincidenza tra il massimo e il minimo, gli permette di trovare un nuovo significato al motivo dei contrari. I due poli estremi si collegano direttamente all'idea dell'Uno-tutto che rappresenta il fondamento e l'origine della vita naturale. In sostanza, esso «eternamente conosce le cose mutevoli in modo immutabile»¹⁹³.

IV.4.1 Riscoperta del valore della Vita individuale

Per quanto riguarda il rapporto fra il Creatore e la sua creatura, il cardinale Cusano ritiene, in realtà, che il «massimo assoluto», ovvero «l'entità assoluta» è «l'infinito in senso negativo, perché esso solo può essere in tutta la sua potenza»¹⁹⁴;

¹⁹⁰ N. Cusano, *La dotta ignoranza*, a cura di Graziella Federici Vescovini, Roma, 1991, p. 51.

¹⁹¹ Ibid.

¹⁹² Ibid. p. 59.

¹⁹³ Cfr. N. Cusano, cap. XXII: *In che modo la provvidenza divina unisce i contraddittori in La dotta ignoranza*.

¹⁹⁴ Ibid., p. 107.

invece, l'universo racchiudendo «tutte le cose che non sono Dio, non può essere infinito in senso negativo, sebbene sia senza termini e, pertanto, infinito in senso privativo»¹⁹⁵.

Di conseguenza, il suo universo infinito deve essere compreso rigidamente nelle dimensioni temporali e spaziali; esso è diverso dall'infinito completo di Bruno, ossia un 'infinito' che non dispone di tali precondizioni ed è realizzazione perfetta e assoluta. Inoltre, l'esistenza dell'universo rappresenta un 'declino' rispetto all'idea bruniana di universo vista la necessità di una mediazione del 'terzo massimo' che è contratto e assoluto allo stesso tempo. Ovviamente, secondo Cusano, il terzo massimo è Cristo; egli può risolvere la dispersione dell'universo e poi riportarlo all'estrema origine della divinità.

Da un lato, Cusano supera la visione di un universo limitato, in quanto è «perfettissimo per l'ordine della natura, ha preceduto tutte le cose affinché qualsiasi cosa possa essere in qualsiasi cosa»¹⁹⁶; dall'altro, attraverso la distinzione tra infinito e indefinito, egli sottolinea la subordinazione al livello ontologico dell'universo rispetto alla posizione di Dio. La natura dell'universo è indebolita rispetto al terzo massimo che, identificato come Cristo, realizza perfettamente la natura dell'umanità come un «microcosmo» e assume il ruolo dell'intermediario fra «la natura intellettuale e quella sensibile», ovvero, «racchiude in sé tutti gli universi»¹⁹⁷.

Perciò, tra Dio e l'universo, Cusano accentua il ruolo decisivo di Cristo e lo tratta come un contratto perfetto e un'unione assoluta che riassume l'origine di Dio e il vero uomo. Cristo è conferito di tutta la facoltà di creazione e collegato direttamente all'assolutezza del Padre.

Bruno critica questa profonda contraddizione nella dottrina di Cusano da due prospettive: in primo luogo, Bruno insiste sul rifiuto radicale della mediazione tra

¹⁹⁵ Ibid.

¹⁹⁶ Ibid., p. 165

¹⁹⁷ Ibid. p. 165-6.

creatore e creatura che è incarnata da Cristo. Bruno utilizza la metafora della figura del centauro Chirone per descrivere Cristo: «che vogliamo far di quest'uomo insertato a bestia, o di questa bestia inceppata ad uomo, in cui una persona è fatta di due nature, e due sustanze concorreno in una ipostatica unione? Qua due cose vegnono in unione a far una terza entità; e di questo non è dubbio alcuno. Ma in questo consiste la difficoltà; cioè, se cotal terza entità produce cosa migliore che l'una e l'altra, o d'una de le due parti, overamente piú vile. »¹⁹⁸; in secondo luogo, la necessità di identificare una mediazione tra Dio e l'universo viene interrotta. Trasformando tale ruolo dalla “*filium unigenitum*” (unicità del figlio di Dio) ad un “*explicatio*” (esplicazione, cioè la realtà dell'Universo), il rapporto di generazione e uguaglianza che Cusano ha stabilito tra Dio e Figlio è trasposto nella natura. L'universo non indica più la dispersione o il declino ma piuttosto un'espressione piena e completa dell'infinito potere della divinità. Di conseguenza, il processo di Salvezza non richiede più il ruolo di Cristo.

Sebbene la dignità dell'essere umano esista anche nella filosofia del Nolano, non di meno essa appartiene anche alla vicissitudine di natura, la mutazione delle singole cose rende ogni ente degno e buono. Bruno introduce in base ad «una divinità semplice che si trova in tutte le cose», «una feconda natura madre conservatrice de l'universo, secondo che diversamente si comunica, riluce in diversi soggetti, e prende diversi nomi; vedi come a quell'una diversamente bisogna ascendere per la partecipazione de diversi doni»¹⁹⁹.

La dignità dell'uomo si riflette nei nostri corpi diversi, irripetibili, unici e peculiari. La partecipazione tramite ogni vita specifica diviene l'unico legittimo mediatore fra il Creatore e la creazione che sostituisce il ruolo di Cristo.

Come afferma Nicoletta Tirinnanzi nell'introduzione del trattato magico *De rerum principiis*, la dignità umana non si fonda sull'uniformità ma si trova nella «vita che scaturisce proprio dal proliferare dei diversi aggregati. [...] Vita naturale e

¹⁹⁸ *Spaccio de la bestia trionfante*, in DFI, p. 823.

¹⁹⁹ *Ibid.*, *Spaccio*, p. 634.

potenza divina germinano dal rifiuto dell'uguaglianza assoluta e impongono che non si diano mai 'medesime prerogative' e 'medesimi gradi'»²⁰⁰.

Ecco spiegato come mai, nel carcere di Venezia a Roma, con una lunghissima lotta, Bruno vuole con tutte le sue forze scontrarsi con gli inquisitori e vivere. Tuttavia, questa sopravvivenza dell'individuo non è mai egoismo, essa «ne rivendica il valore, ma, paradossalmente, su uno sfondo teorico che è ormai ben al di là dell'Umanesimo»²⁰¹.

La comprensione della "protezione del corpo" significa amarlo come un tesoro e di conseguenza amare il prossimo. L'amore per la propria persona e il proprio corpo porta all'estensione di questo sentimento verso gli altri.

«“Tutti siamo soggetti alla mutazione” osserva Giove nello Spaccio, “e quel che più tra tanto ne afflige è che non abbiamo certezza né speranza alcuna di ripigliar quel medesimo essere a fatto in cui tal volta fummo”. Perciò, “se pur aspettiamo altra vita o altro modo di esser noi, non sarà quella nostra, come de chi siamo al presente: perciocché questa, senza sperar giamai ritorno, eternamente passa”»²⁰².

L'impossibilità del ritorno all'unica vita è la radice dell'atteggiamento di Bruno nei confronti degli inquisitori a Venezia e a Roma. Citando Ciliberto: «la persuasione di essere unico e irripetibile - come Achille, che non sarebbe mai più tornato a Troia. Bruno era, insomma, consapevole [...] che la sua vita, “senza sperar giamai ritorno”, sarebbe eternamente trapassata»²⁰³.

IV.4.2. Scuola della mente: «Provvedere alla propria Vita»

²⁰⁰ N. Tirinnanzi, l'introduzione in *De rerum principiis: una riforma della magia*, a cura di N. Tirinnanzi, p. 24- 5.

²⁰¹ M. Ciliberto, *Giordano Bruno: dalla “nova filosofia” alla reformatio mundi*, in *Le filosofie del Rinascimento*, Milano, 2002, p. 546.

²⁰² Ibid., p. 548.

²⁰³ Ibid, pp. 548-9.

In maniera analoga, anche per i confuciani e Wang Yangming, il corpo materiale o la vita personale costituiscono il punto cruciale della disciplina filosofica.

Wang Yangming dice che «il sommo bene è la tranquillità della persona, che a sua volta realizza il grande fondamento di tutto il mondo»²⁰⁴. Ponendo l'accento sull'importanza del corpo e del proprio sé, egli opera una rivalutazione dell'esistenza dell'individuo che non va interpretata, tuttavia, in senso individualistico, perché collega bisogni, desideri ed esigenze a quelle del prossimo.

L'opera *Addenda alle domande e risposte*, particolare dell'esegesi del *Daxue* di Wang Yangming, diviene la base teorica per tutta la Scuola di Taizhou sul tema inerente all'individuo e il concetto di corpo²⁰⁵. Uno dei più importanti esponenti della Scuola di Taizhou, Wang Gen (王艮, 1483-1541), sposta il centro della propria teoria dalla mente-cuore del maestro Wang Yangming al “corpo”: esso è da curare e rispettare, in quanto fonte di moralità e di responsabilità verso gli altri e la società.

Quindi l'importanza della fisicità dell'individuo, “provvedere alla propria vita” (zhisheng, 治生), “provvedere al proprio mantenimento della salute” (anshen liming, 安身立命), “l'amore e il rispetto di sé” (aishen 爱身, jingshen 敬身, aiwo 爱我, jingwo 敬我), sono posti alla base della vita.

Dall'individuo questo processo si diffonde poi ai rapporti familiari e a quelli socio-politici, come leggiamo in un noto passaggio del testo canonico confuciano *Daxue* (大学):

«Se mi curo dell'intera famiglia, tutta la famiglia si prende cura di me, e di conseguenza la mia vita è protetta. Ma la mia sopravvivenza significa l'esistenza di tutta la famiglia. Applicando questo stesso principio all'amministrazione dello stato,

²⁰⁴ Cit. la traduzione in Santangelo, 2015, *Addenda alle domande e risposte*(*答问补遗*), p. 166 («止至善者, 安身也; 安身者, 立天下之大本也»).

²⁰⁵ Dal suo insegnamento partì una delle principali scuole della mente-cuore 心学, che prese il nome dalla città natale di Wang Gen, Taizhou(泰州).

sono in grado di amare l'intero paese, ed allora sarà necessariamente l'intero stato a proteggermi, e ciò significa la protezione del singolo. La mia vita è allora la protezione del paese. Applicando questo stesso principio all'amministrazione dell'universo, sono in grado di amare l'intero universo, ed allora tutto il popolo possiederà vitalità e rispetterà la propria parentela, ed ognuno sarà protetto. Ciò significa la protezione dell'universo. Questa è la virtù dell'umanità, nella completa sincerità e senza limiti, nella piena unità del Dao»²⁰⁶.

Il punto di partenza della Scuola di Taizhou è che gli individui non possono essere studiati senza tener conto dei vincoli sociali a cui appartengono e dei loro rapporti con l'ambiente. Il vincolo di dipendenza che regola tali rapporti non implica mancanza di spiritualità individuale. Secondo Wang, è fondamentale riabilitare la società. Dobbiamo costruire una società in cui vivere in modo naturale e riscoprirsi vicendevolmente.

Invece, per Bruno, lo studio delle funzioni cognitive, e in particolare della conoscenza politica, ha subito per lungo tempo l'influsso di una tradizione filosofica che può essere fatta risalire a Platone e anche al concetto di *Philautia* (l'amore per sé stessi), la quale ha una tradizione molto più importante in Occidente che in Cina. Per i greci antichi, la *Philautia* viene distinta in due forme: nella sua forma negativa essa rappresenta l'egoismo che mira al piacere, alla fama e alla ricchezza che superano il semplice bisogno. Narciso, che si innamora del proprio corpo, esemplifica questo tipo di amore. Invece, nella sua forma positiva, la *Philautia* si riferisce ad una forma di orgoglio o amor proprio. Possiamo amare gli altri a patto che amiamo noi stessi; e i

²⁰⁶ *Della consapevolezza di preservare il proprio corpo* (明哲保身论), in *Opera omnia di Wang Xinzhai*, p. 41 («能爱一家, 则一家者必爱我矣。一家者爱我, 则吾身保矣。吾身保, 然后能保一家矣。以之治国, 则能爱一国矣。能爱一国, 则一国者必爱我。一国者必爱我, 则吾身保矣。吾身保, 然后能保一国矣。以之平天下, 则能爱天下矣。能爱天下, 则天下凡有血气者, 莫不尊亲。莫不尊亲, 则吾身保矣。吾身保, 然后能保天下矣。此仁也, 所谓至诚不息也, 一贯之道也»).

sentimenti gradevoli che estendiamo agli altri provengono dai buoni sentimenti che possediamo per noi stessi. Se sei disgustato di te stesso, scarsa sarà anche la tua capacità di filantropia²⁰⁷.

Bruno ci propone, pertanto, una concezione che non separa mai nettamente l'uomo dal proprio corpo o l'intellettuale dalle masse popolari, laddove ai primi, addirittura, viene attribuito un fondamento più materiale e corporale. Secondo il Nolano, l'errore tradizionale è quello di non capire che la natura ha costruito l'apparato della razionalità non solo al di sopra di quello della regolazione biologica, ma anche a partire da esso e al suo stesso interno.

²⁰⁷ Parallelamente, anche Jean-Jacques Rousseau ha indicato una distinzione tra *'amour-propre'* e *'amour de soi'*. *'Amour de soi'* è una forma naturale dell'amor di sé; naturalmente noi badiamo alla nostra conservazione e ai nostri interessi e non c'è nulla di sbagliato in questo. Al contrario, *'l'amore-propre'* è una specie di amor per sé stesso che può sorgere quando ci confrontiamo con gli altri. Nella sua forma corrotta, è una fonte di vizio e miseria, che porta gli esseri umani a basare la propria autostima sul loro sentimento della superiorità rispetto agli altri.

CAPITOLO V. L'Universo è vivente

V.1.1 Confucianesimo e paradigma cosmopolita

Il Confucianesimo viene tradizionalmente identificato come una filosofia “cosmopolita” che racchiude un'idea di unità politica universale, appartenente all'intera umanità. Questa idea porta molti confuciani del passato, tra cui anche Wang Yangming, a pensare la Cina come il centro del mondo e della civiltà e a credere che l'ordine morale-politico confuciano debba essere considerato valido per tutti: tutti, infatti, viviamo sotto lo stesso Cielo²⁰⁸.

In questo capitolo, esplorerò innanzitutto come l'universalismo è articolato e teorizzato nella filosofia confuciana e come la filosofia del sentimentalismo²⁰⁹ nel Neoconfucianesimo può essere considerato base essenziale dell'Universo su cui i cinesi antichi costruiscono la loro civiltà, non di meno da una prospettiva premoderna e non inquadrato nel paradigma occidentale.

Il paradigma confuciano di inclusività e pace mondiale che la formula “tianxia zhuyi (letteralmente si potrebbe tradurre come ‘cosmopolitismo’, 天下主义)” racchiude può certamente rievocare un concetto familiare anche alla filosofia politica occidentale. Esso è tuttavia da ritenersi profondamente radicato nel contesto della vita

²⁰⁸ In cinese si chiama letteralmente tianxia(天下). Il termine cinese tian (天) indica un'immagine del cosmo o il cielo e la miriade della creatura (wanwu 万物). Filosoficamente, tianxia (天下) può anche esprimere un ordine universale e naturale che si trova nei tutti quanti sotto il Cielo Supremo, soprattutto nel nostro mondo civile e dentro i nostri legami morali.

²⁰⁹ Il lemma che Neoconfucianesimo impiega per lo più con valore pratico e per indicare i consigli per un opportuno comportamento umano. Nell'espressione ‘percezione sensibile’, l'uomo si inserisce organicamente nell'articolata riflessione condotta dal Neoconfucianesimo intorno ai vari livelli e ai meccanismi secondo cui si realizza la conoscenza umana, con particolare riferimento alla formazione del destino del microcosmo e ai germi che riproducono misteriosamente i loro moti e mutamenti del macrocosmo.

pubblica nella Cina antica e si crede possa risalire alla remota epoca della Cina pre-imperiale corrispondente alla dinastia degli Zhou occidentali (nell'XI secolo a.C. fino al 771 a.C., xizhou, 西周).

Wang Yangming è, a mio parere, protagonista indiscusso di questo universalismo confuciano: non solo egli è uno dei principali sostenitori del confucianesimo come organismo e sensismo, ma il suo pensiero filosofico ed etico ha contribuito in maniera cruciale alla formazione in quell'epoca di un modo di pensare radicalmente nuovo, imperniato appunto sull'idea di "unità incarnata". Dice Wang Yangming: «cielo, terra e tutte le cose sono una cosa sola»²¹⁰.

Nell'ideale ordine politico di Yangming «il mondo è come una casa»: l'unità incarnata è una sostanza sensibile e corporea; l'unità intrinseca dell'universo e la responsabilità morale esistono nella *praxis* individuale che si cura della propria comunità²¹¹.

V.1.2. Gnoseologia del sensismo

Non è un caso che la lingua cinese contenga vocaboli specificatamente dedicati ad illustrare l'aspetto della corporeità nel modo di pensare e conoscere. Il Confucianesimo crea vocaboli come 'esperienza corporea' (Ti yan, 体验); 'comprensione corporea' (Ti hui, 体会), 'verifica corporale' (Ti cha, 体察); 'conoscenza corporea' (Ti zhi, 体知), e 'riconoscimento corporale' (Ti ren, 体认).

Secondo la visione confuciana il soggetto non riceve passivamente immagini e impressioni, né semplicemente ragiona con l'intelligenza ma percepisce con il proprio corpo in cui si incarna. Comprendendo con l'empatia del cuore, sperimentando la sensibilità del corpo, si può comprendere la realtà.

²¹⁰ *Daxuewen*, 26:1 («以天地万物为一体»).

²¹¹ Cfr. *Ibid.*

In Cina l'idea dell'interazione tra il sentimento personale e la conoscenza dagli oggetti esterni è riassunta dal termine 'integrazione sensibile con gli oggetti' (ganwu 感物). Questo concetto può scaturire dalle teorie cosmologiche emerse nel periodo tra l'epoca degli Stati Combattenti (453 a.C. - 221 a.C.) e gli Han Occidentali (206 a.C. - 9 d.C.) quali la "comunicazione fra il Cielo supremo e l'Uomo" (tianren ganying, 天人感应), la tradizionale dottrina di "Yin -Yang Cinque elementi", e la teoria della tranquillità e dell'equilibrio in relazione alle influenze esterne, che sostanzialmente condivide la "risonanza interiore fra la miriade degli esseri" (Wanwu gantong, 万物感通).

Nei *Dialoghi* Confucio scrive: «La persona che adora l'acqua è perché la sua intelligenza è come l'acqua che è dinamica e creativa; la persona che preferisce le montagne è perché la sua benevolenza è come le montagne, durevole e permanente»²¹².

Anche nel libro del canone confuciano *Il giusto mezzo* (Zhongyong, 中庸), il filosofo scrive: «La Via dell'uomo superiore [...] è distinta in Cielo e in terra»; afferma anche che il saggio confuciano «assiste le forze trasformanti e nutrienti del Cielo e della terra»²¹³.

Osservando la filosofia di Wang Yangming attraverso la lente dell'unità incarnata e del senso morale innato, possiamo comprendere integralmente il significato degli altri insegnamenti fondamentali di Yangming riguardanti "l'unità della conoscenza e dell'azione" (知行合一), la sua idea di "estensione della pura

²¹² *I Dialoghi di Confucio*, 6.23 («子曰：“知者乐水，仁者乐山；知者动，仁者静；知者乐，仁者寿»).

²¹³ *Il giusto mezzo*, 12.4 e 12.22.

conoscenza” (致良知), e la sua convinzione che “la mente-cuore è il principio” (心即理).

La sua enfasi sulla mente-cuore (xin 心) come facoltà sia affettiva che cognitiva suggerisce che la mente-cuore non può essere semplicemente tradotto come ‘cuore’ o ‘mente’ in italiano, poiché in essa coesistono connotazioni sia razionali che sentimentali. Accanto a molti studiosi confuciani antichi che hanno tralasciato di distinguere tra cuore e mente, alcuni scelgono “cuore-mente” quando con il termine “Xin 心” si riferiscono sia alla facoltà affettiva che a quella cognitiva²¹⁴. Quando la mente-cuore è usata come un organo di senso morale viene tradotto come ‘cuore’, mentre quando è usato come facoltà del ragionamento o anche come entità ontologica della moralità, viene tradotto come ‘mente’.

Se è vista come qualcosa che integra sia la ‘mente’ interna che quella esterna, la mente-cuore è teoricamente sufficiente per scoprire o sviluppare i principi e quindi serve come fulcro centrale dell'azione morale e politica. Sfidando il pensiero razionalistico dal suo predecessore neoconfuciano Zhu Xi²¹⁵, Wang Yangming stabilisce la mente individuale come una facoltà illuminata che può ottenere la conoscenza personale, estendendo poi il Bene supremo a tutto. Mentre Zhu Xi rivolge all'esterno la sua investigazione del mondo fisico, Wang Yangming è tutto protesosi verso l'interiorità e fa di questo nuovo sguardo dentro il corpo il fulcro della sua inedita visione.

Nel *Daxuewen*, Wang dice: «Quindi, l'estensione della conoscenza deve consistere nell'investigazione delle cose. Le cose sono gli eventi e i comportamenti.

²¹⁴ Per scorrere il ragionamento fluidamente, uso semplicemente ‘la mente’ durante la spiegazione nella tesi mentre insisto nelle sue entrambi connotazioni cognitive ed emotive.

²¹⁵ Secondo cui la formazione avviene attraverso l'accumulo delle conoscenze esterne, e il Principio è uno ma manifestato nella miriade delle cose particolari, ovvero il concetto ‘li yi fen shu’(理一分殊).

Ogni volta che si produce un'intenzione ci deve essere l'evento corrispondente e l'evento che è oggetto dell'intenzione si chiama cosa. Investigare è rettificare; è rettificare ciò che non è corretto per riportarlo alla correttezza»²¹⁶.

Ovviamente, il pensiero dell'unicità degli enti è strettamente legato alla filosofia di Chen Hao, ed in particolare al concetto della 'radice unica' (yiben lun, 一本论) che costituisce peraltro l'aspetto più caratteristico e originale della sua filosofia.

Dal momento che la mente-cuore corrisponde all'attività di produzione e riproduzione dell'universo (Universale), è naturale affermare che la mente-cuore e l'universo sono una cosa sola. Questa mentalità inedita ma è sviluppata su un'interpretazione di Mencio: «Colui che esaurisce completamente il suo cuore e la sua mente, acquisisce la sua natura. Apprendendo la sua umanità, afferra il Cielo»²¹⁷.

Cheng Hao elabora la sua idea fondamentale traendo insegnamento da Mencio, ed in particolare dalla sua trattazione del tema della natura: «lo stesso xin (心) coincide col Cielo celeste. Prendendo pienamente coscienza della propria natura, si conoscerà il Cielo.²¹⁸ Dovremmo adottare questa [relazione] e non cercare all'esterno»²¹⁹, perché «“Il grande uomo unisce la sua propria virtù con il cielo e la terra e il suo splendore con il sole e la luna”, gli enti non sono fuori di lui»²²⁰.

Il coincidere di unicità e molteplicità può avvenire solo quando la propria mente può sperimentare realmente il sentimento di unità con gli altri. Se la mente può sia sentire che sapere, si può agire su di essa perché un'attitudine di unione spirituale si

²¹⁶ Cfr. Santangelo, 2015, pp. 144-5, cit. *Daxuewen* 大学问, 26:4-5 («故致知必在于格物。物者, 事也, 凡意之所发必有其事, 意所在之事谓之物。格者, 正也, 正其不正以归于正之谓也»).

²¹⁷ Mencio, 7A.1, Wikisource, (《孟子·尽心上》: «尽其心者, 知其性也; 知其性, 则知天矣»).

²¹⁸ Una versione di Mencio registra: «la natura è il paradiso».

²¹⁹ Cheng e Cheng, 1.15. («只心便是天, 尽之便知性, 知性便知天, 当处便认取, 更不可外求», 《河南程氏遗书》卷二).

²²⁰ Ibid., 1.39 («‘大人者, 与天地合其德, 与日月合其明’, 非在外也»).

estenda a tutti. Le azioni dell'estensione dal personale all' universale, in questo trasferimento dall'individuo alla massa, sono stimulate da un cuore compassionevole e sono realizzate estendendo il corpo individuale al tutto.

V.1.3. La tradizione del sentimentalismo in Cina

Un importante spunto di riflessione sul processo psicologico che scaturisce dalla percezione di un'immagine viene dal testo del canone confuciano *Libro dei riti* (Liji, 礼记), ed in particolare dalla frase:

«Gli umani stanno nello stato di quiete dalla loro nascita, poiché questa è la loro natura primitiva ricevuta dal Cielo. Poi risuonando con gli oggetti e gli esseri, le emozioni sono suscitate e i desideri crescono dalla propria natura umana»²²¹.

Anche nel *Giusto mezzo* il filosofo non insegna l'estinzione di tutte le emozioni. Un uomo che è bravo a coltivare la sua natura non sarà travolto dalle sue emozioni, ma non le spegnerà neanche. Egli non è portato via dal piacere, dalla rabbia, dal dolore o dalla gioia, e neppure ha bisogno di eliminare radicalmente questi sentimenti. Dunque, i nostri sentimenti e desideri corrispondono all'indeterminato. Anzi è bene per gli esseri umani che venga lasciato uno spazio non ancora pienamente determinato, ossia uno stato 'semi-determinato'²²².

²²¹ *Libro delle musiche* (Yueji 乐记), in *Libro dei riti*, 7 («人生而静, 天之性也;感于物而动, 性之欲也»).

²²² Cfr., B. Croce, *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, a cura di M. Tarantino, Napoli, 1997, p. 36. Analogamente, anche Benedetto Croce si sofferma sull'idea che il sentimento assuma un ruolo centrale nella filosofia della pratica, cioè un'altra metà della libertà con cui potremmo presentare la propria peculiarità. L'irrazionale pienezza della vita ci ha insegnato a non trascurare niente minuto caso o comunque non ammettere spiegazioni immediate. Anche dalla posizione pragmatica e scientifica, la certezza e la sicurezza non portano mai nessuna scoperta. Altrettanto vale per questo metodo cinese che mira alla conoscenza di sé, sebbene attraverso i millenni sia stato anche messo al servizio della superstizione.

«Un'altra possibilità parziale o libertà» nella pratica dell'uomo significa che «Il mondo fisico è quello che è. La cultura è quella che è. Gli esseri umani sono quelli che sono»²²³. I concetti degli uomini non corrispondono solo alla realtà fisica ma si intrecciano all'interazione tra i diversi corpi umani (inclusi le emozioni, i sentimenti, le intuizioni e le percezioni).

V.1.4. Diversità e similitudine fra Confucianesimo e Daoismo sul sensismo

Rispetto alla visione ottimista della compassione e simpatia che si irradiano tramite il vincolo sentimentale, il Daoismo nega il valore della libertà umana nel contesto universale (ovvero l'universo del Daoismo si è impadronito strettamente dalla vicissitudine e il ritmo della Natura).

Scrivono Laozi: «Il cielo e la terra sono inumani e trattano la miriade di creature come cani di paglia; anche il saggio è inumano e tratta le persone come cani di paglia»²²⁴.

Il famoso filosofo daoista Wang Bi (王弼, 226- 249) scrive nella nota esegetica di *Laozi*, che «il saggio unisce la sua potenza a quella del Cielo e della terra», intendendo che il saggio modella sé stesso secondo il Cielo e la Terra.

He Shao (何劭, 236- 301) nella *Biografia di Wang Bi* afferma: «Wang Bi ha detto che ciò che è superiore ad un saggio è la sua intuizione demonica (demone qui vuole indicare i demoni che dimorano fra il livello umano e quello divino, ciò che è metà umano e metà divino), ma ciò che possiede in comune con altri uomini sono le cinque emozioni. Egli è superiore, quindi è in grado di raggiungere la Moderazione (il

²²³ G. Lakoff & M. Johnson, *Metaphors we live by*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1980, p. 181. («The physical world is what it is. Cultures are what they are. People are what they are»).

²²⁴ Laozi, *Daodejing*, Capitolo V, «天地不仁，以万物为刍狗».

giusto mezzo), l'armonia e riesce comprendere il Vuoto supremo; le sue cinque emozioni sono come quelle di altri uomini, la sua corrispondenza con le cose non è priva di dolore o la gioia, eppure egli corrisponde con le cose senza essere da esse ingombrato (naturalmente le cose che suscitano i sentimenti umani non sono un pesante fardello per i saggi) »²²⁵.

Guo Pu (郭璞, 276 - 324)²²⁶, il filosofo daoista della dinastia Jin (晋, 265–420), asserisce: «Per vedere il mondo attraverso l'‘io’, il mondo deve avere il colore del ‘me’,» e «gli esseri nel mondo non possono essere diversi da esso, essi appaiono diversi solo perché li vediamo diversamente»²²⁷.

In altre parole, il sé è una parte della natura e altresì una parte degli altri esseri. Analizzata in questa prospettiva, la filosofia cinese risulta evidentemente calata e impregnata del mondo della Natura.

In conclusione, entrambe le filosofie cinesi apprezzano e perseguono lo stato espresso ne “Il giusto mezzo”, ossia la “*aurea medietas*” (un concetto etico anche di Aristotele). Ricercando l'armonia tra l'individualità dell'uomo e le norme comuni, il concetto di uomo e sentimento individuale sono considerati nella cultura cinese come

²²⁵ Cfr. He Shao, «弼与不同，以为圣人茂于人者神明也，同于人者五情也。神明茂，故能体冲和以通无；五情同，故不能无哀乐以应物。然则圣人之情，应物而无累于物者也».

Biografia di Wang Bi, dal sito Wikisource.

²²⁶ Guo è un mistico Daoista, geomante, collezionista di strani racconti, editore dei testi antichi e commentatore erudito. È uno storico naturale e uno scrittore prolifico della dinastia Jin(晋). È l'autore di *Libro della Sepoltura*(葬书), il quale fu la più autorevole fonte degli studi su ‘feng shui’ (风水) e il primo libro trattandosi specificamente il concetto di ‘feng shui’ nella storia della Cina, rendendo Guo Pu il primo studioso storicamente a definire ‘feng shui’, e quindi, Guo Pu è solitamente considerato il fondatore degli studi sul ‘feng shui’ in Cina.

²²⁷ Cfr. Fang xuanling, *Biografia di Maestro Guo*, in Libro degli Jin, vol. 42, («塞天人之心，与神物合契，然后可以言受命矣»; «事以实应，天人之际不可不察»; «不物物我我，不是是非非。忘意非我意，意得非我怀。寄群籁乎无象，域万殊于一归»).

correlati e inscindibili: un individuo è concettualizzato come parte integrante dell'ambiente collettivo.

È pur vero che le basi fondanti di queste due dottrine sono lontane: per il Daoismo, si possono vivere sentimenti di dolore e gioia ma non bisogna esserne travolti; l'insegnamento confuciano è proprio volto ad analizzare la vita emotiva dell'uomo proprio al fine di controllare le emozioni e non permettere che diventino eccessive. Ciò di cui il Confucianesimo prende atto è l'emozione nella sua natura autentica, in quanto espressione che necessita di essere contenuta, mentre invece il Daoismo crede che i sensi e i sentimenti siano parte di un'esperienza che rimane ad un livello superficiale e che dunque consente all'uomo di rimanere in quiete. Pur conservando, accanto alla trascendenza dell'essere, una forte consapevolezza dei limiti dell'uomo, i confuciani riconoscono che proprio questi limiti costituiscono l'originalità della natura umana e il fondamento del legame fra microcosmo e macrocosmo.

In realtà, Wang Bi enfatizza la “comprensione del Vuoto”, mentre Wang Yangming e i confuciani parlano di preservare e moderare le emozioni dell'umanità. Dopotutto, “valutare Vuoto” (il Dao supremo) e “lodare gli accidenti delle creature della Natura” sono due filosofie fundamentalmente opposte. Questo è anche il motivo principale per cui Wang Yangming ha deciso di abbandonare la strada del Daoismo quando ha approfondito gli studi sui daoisti precedenti.

In ogni caso, seppur da due livelli diversi di analisi, entrambe queste filosofie cinesi indagano il medesimo obiettivo della conoscenza dell'universo chiarendo quanto sia stretto il rapporto della cultura nazionale cinese con la natura.

Secondo Qian Zhongshu (钱钟书, 1910-1998) nei suoi saggi sui filosofi mistici cinesi antichi, le dottrine confuciana e daoista nella Cina antica hanno realizzato la comprensione del mondo attraverso due distinti approcci²²⁸:

1) animando gli esseri inanimati (animismo, dando i caratteri umani ai fiori, luna, erbe ecc.)

2) personalizzando le cose nel mondo. Qian Zhongshu considera questo processo come una “analogia che è astratta dai nostri corpi i quali hanno un rapporto più intimo con noi stessi (tramite i sentimenti del simile ossia la simpatia e empatia a pensare e conoscere il mondo intorno a noi)”²²⁹. In questo modo, i nostri antenati proiettano il nostro corpo verso il mondo esterno. Secondo Qian, la speculazione cosmica è un processo di personificazione che effettivamente costituisce uno dei trasferimenti dell’empatia umana. La mentalità solo una tecnica metaforica e una espansione di empatia con cui essa costruisce la fonte della conoscenza del mondo. Inoltre, questa (la speculazione cosmica) costituisce anche il fondamento su cui si basano la cultura e la filosofia cinese e anche ciò che plasma il temperamento della nazione cinese.

V.2.1. Il ‘temperamento’ dell’epoca prima della “Rivoluzione Scientifica”

Paolo Rossi, grande filosofo della scienza e grande studioso del Rinascimento, può aiutarci a comprendere più a fondo la posizione di Giordano Bruno, Wang Yangming e degli altri esponenti confuciani, ed anche ad evidenziarne le affinità. L’analogia fra la corrente orientale e quella occidentale può essere colta proprio nel fatto che entrambe portano avanti l’idea che «l’entusiasmo o la verità come una

²²⁸ Cfr. Qian Zhongshu, *Parte IV on “Laozi,” with reference to Buddhism and other mystical philosophies*, in *Limited Views: Essays on Ideas and Letters* (管錐編), a cura di Ronald C. Egan, Harvard-Yenching Institute Monograph Series, 1998, pp. 282-8.

²²⁹ Ibid., p. 285.

rivelazione (per rivelare la verità o scoprire la verità) appartengono al mondo del privato e non a quello del sapere pubblico»²³⁰.

La rivelazione personale «ha a che fare con il Cosmo nel suo insieme e con il Creatore. Suo scopo è la conoscenza che mette in grado il filosofo di salire, di trascendere e comunicare con l'universo fuori di sé: una conoscenza che lo libera dai ceppi della passione e della predestinazione. È sapienza personale piuttosto che scientifica, è un possesso personale e non trasferibile»²³¹.

Nel periodo precedente a Isaac Newton (1642–1727), prima cioè della determinazione della legge di gravitazione universale, in Europa è generalmente accettata e riconosciuta un'altra legge universale di natura. Nell'ambito dello stesso sistema astrologico, l'intero Universo risulta soggetto al presupposto della legge immodificabile che le cause prossime di origine terrestre siano legate all'azione dei corpi celesti (le stelle e i pianeti possono influenzare i destini del mondo sublunare). Le 'cose inferiori' sono governate dalle 'cose superiori', come nel caso della medicina astrologica di Marsilio Ficino, in cui tuttavia troviamo la vittoria della ragione sul determinismo astrale, la riduzione del piano della necessità al solo mondo corporeo e naturale, l'affermazione della libertà della mente che è in grado di trascendere il destino.

Diciamo che l'astrologia rinascimentale non è molto lontana dal concetto di sensismo e cosmopolitismo di Wang Yangming. La radice di entrambe tali correnti «nacque sul terreno di una totale 'umanizzazione' del cosmo, di una estensione a tutto l'universo dei comportamenti e delle emozioni dell'uomo [...] le stelle non sono soltanto 'corpi' mossi da 'forze', ma esseri animati e viventi, dotati di un sesso e di un carattere, capaci di riso e di pianto, di odio e di amore»²³².

²³⁰ P. Rossi, *Il tempo dei maghi. Rinascimento e modernità*, 2006, p. 181.

²³¹ Ibid., p. 182.

²³² P. Rossi, *La nascita della scienza moderna in Europa*, Roma-Bari, Laterza, 1997, p. 31.

Questa ‘ragione’ non appartiene alla logica delle scienze moderne. I pensatori neoconfuciani, proprio come i filosofi rinascimentali, lavorano «su un piano ‘vicino piuttosto alla retorica, alla politica»²³³.

Per entrambi l’emozione ‘cosmica’ e il corpo universale sono le caratteristiche essenziali della civiltà antica e di quella rinascimentale.

Paolo Rossi descrive così il ruolo cruciale nella magia naturale durante il Rinascimento: «La magia naturale in senso proprio consiste invece nella capacità di servirsi della simpatia e antipatia presenti nelle cose che si respingono, si attraggono e si trasformano, come avviene per esempio nel magnete»²³⁴.

Anche Bruno critica i pedanti nella *Cena de le Ceneri* come «voci senza sentimento»²³⁵ che «non sapeano e non ardivano» esplicitare il proprio pensiero che sembra rimasto ‘intricato’. Invece, sebbene Paracelso e Averroè non conoscano il latino o il greco, essi conoscono il significato della vera conoscenza in maniera più profonda e autentica dei pedanti aristotelici.²³⁶

Confrontando il duplice significato del carattere ‘mente-cuore’ di Wang Yangming, nel caso particolare occidentale, possiamo scoprire la similitudine in cui il ‘senso’ e il ‘corpo’ potrebbero anche avere una facoltà di afferrare la verità che trascende la percezione sensibile strettamente intesa, un’accezione questa ben radicata nella tradizione della “Musa” che esplica il mondo con l’occulto sentimento, specialmente emotivo-affettivo, dove *sensus* è spesso impiegato come corrispettivo per indicare il «pensiero, attività mentale superiore, intuizione e intelletto»²³⁷.

²³³ Ibid.

²³⁴ P. Rossi, *Il tempo dei maghi. Rinascimento e modernità*, Milano, 2006, pp. 60-1.

²³⁵ *Cena*, in DFI, p. 114.

²³⁶ Cfr., *Causa*, in DFI, pp. 229-30.

²³⁷ B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, a cura di S. Casellato, Milano, 1996, p. 41. Già Bruno nel *Sigillus* avvicina il senso all’intelligenza come «l’unica vita di tutte le cose, l’unica luce in tutte le cose, l’unica bontà». Dunque, «tutti i sensi sono un solo senso, tutte le nozioni una sola

Il significato di ‘senso’ durante il Rinascimento è saldamente legato alla visione del mondo e della storia che è propria dell’ermetismo. Nell’*Asclepius*, l’utilizzo di *sensus* sembra tendere in questa direzione: quella del celebre *Lamento* ermetico, e in particolare il luogo in cui si elogiano gli Egizi, ormai prossimi alla rovina, per la capacità di costituire statue animate «*sensus et spiritu plenae*», capaci di compiere opere mirabili e di predire il futuro²³⁸. I filosofi rinascimentali non lasciano dubbi sul carattere operativo e non meramente teorico della magia naturale.

Tra le opere più significative di Ficino non vanno annoverate solo le grandi apologie del cristianesimo come il *De christiana religione* (1473) e il monumento neoplatonico della *Theologia platonica* (1482). Fra il 1463 e il 1464, con le sue eleganti traduzioni, Ficino ha decretato la rinascita occidentale di tutti i quattordici trattati del *Corpus hermeticum*.

È Marsilio Ficino che riscopre Ermete Trismegisto come fondatore della religione degli Egizi. In seguito, per tutto il Cinquecento e nei primi decenni del Seicento, tutta la grande rinascita della magia naturale, attraverso quegli scritti ficiniani, è legata e inserita in un organico quadro platonico-ermetico.

Ficino afferma che non è infatti sufficiente la *ratio* per giungere alla copula del mondo: all’uomo è richiesto il vincolo d’Amore con cui può collegare ontologicamente i livelli dell’essere. Dunque, sia la materia che il sentimento non sono completamente abbandonati al male e alla caduta.

Per approfondire il pensiero ficiniano sul rapporto fra uomo e gli esseri esteriori, bisognerà accostarsi piuttosto agli innumerevoli trattati astrologici di cui ricostituisce

nozione» (OMN II, p. 225). Da questo punto di vista la concezione viene interpretata di chi, come Epicuro, chiama «senso ogni cognizione», mentre «Democrito ed Empedocle chiamano così l’intelletto, i Pitagorici la mente e lo spirito che dà vita e che intendono presente in tutte le cose secondo la sua ragione» (OMN II, p. 213-4).

²³⁸ Cfr. Ermete Trismegisto, *Corpus Hermeticum. Classici greci e latini*, trad. V. Schiavone, 2001, p. 336.

la tradizione ermetica. Ed è proprio ispirandosi agli insegnamenti di questi filosofi e magi che Ficino perviene sia alla sua originale concezione della “centralità” della psiche nell’universo, sia all’antica dottrina dei rapporti fra microcosmo e macrocosmo.

In particolare, pensiamo alla terza sezione dell’opera nei *Libri de vita* (1489), a cui Ficino ha dato il titolo *Liber de vita coelitus comparanda*.

Il terzo libro ha un carattere decisamente più esoterico, in quanto l’attenzione dell’autore si concentra sulla magia astrale, intesa come un mezzo per allineare il più possibile e nel modo migliore la vita umana agli influssi delle stelle, così da preservare la salute fisica e mentale ed entrare anche in contatto con il nostro Genio superiore. Quest’opera risente fortemente dell’influenza non soltanto di autori neoplatonici quali Proclo (412 – 485), Porfirio (233-234, 305 circa) e Giamblico di Calcide (250 circa – 330 circa), ma anche dei trattati ermetici (specialmente l’*Asclepio*) e del *Picatrix*²³⁹.

Nella filosofia ficiniana l’interesse per l’influsso degli astri sulla vita degli uomini è fondato su precise ragioni di ordine universale e al tempo stesso psicologico specifico. Dopo aver accolto la visione neoplatonica dell’universo come di un Tutto scandito per gradi, a seconda che una cosa sia più o meno prossima al principio universale del tutto (L’Uno), si può distinguere allora l’orizzonte dell’Archetipo universale, quello del mondo delle idee platoniche (o modelli di tutte le cose), quello

²³⁹ Riaffermando la dottrina ermetica nel *Picatrix*, Ficino indica che anche il mondo ha un intelletto, un’anima e un corpo. Nella mente divina ci sono le idee di cui parla Platone. A questo livello esse sono forme puramente intellettuali, in quanto è soltanto al livello intermedio dell’Anima del Mondo che esse diventano simboli o immagini. È interessante notare che questo livello intermedio è appunto quello degli astri, i quali sono quindi in un certo senso un tramite tra le Idee e la loro manifestazione nel mondo sensibile.

dell'*anima mundi* (che, come sappiamo sta al centro del cosmo) e, infine, quello della Natura e del regno del divenire.²⁴⁰

Gli astri, le stelle e i pianeti, occorre immaginarli come portatori cosmici dell'influsso che le idee spirituali, presenti nella mente divina, esercitano nel mondo sensibile della natura. E ogni pianeta, che si fa mediatore dell'influsso di una precisa idea universale, è anche al tempo stesso depositario di una determinata influenza sulla psiche umana che, in quanto dimorante nell'orizzonte della Natura, subisce l'influsso dei corpi celesti. La straordinaria vena creativa di Ficino si manifesta nel suo continuo personificare gli astri e le costellazioni in figure mitologiche che egli attinge dall'incredibile conoscenza di erudizione classica ed esoterica di cui è depositario.

Il culmine del quadro astrologico viene raggiunto lì dove Ficino fornisce tutte le indicazioni utili per la «costruzione dell'immagine dell'universo» nel mondo civile²⁴¹. Lo scopo di questa pratica, spiega Ficino, è quello di far rinascere una visione unitaria del nostro mondo e della nostra esistenza all'interno della nostra psiche, inserendola nel contesto più universale possibile.

Un assunto della magia astrale di Ficino è quello secondo cui se queste forme del mondo materiale degenerano, possono essere riformate nel "luogo mediano", cioè manipolando le forme più alte da cui dipendono. Si tratta di un punto fondamentale del pensiero di Ficino. Le forme inferiori dipendono dai corrispondenti "semi" presenti nell'Anima del Mondo e tra le due dimensioni esistono alcuni legami tramite i quali è possibile agire magicamente sulle forme materiali.

Similmente, anche la posizione di Tommaso Campanella approda a quella natura mistica e al sensismo:

²⁴⁰ T. Moore, *Pianeti interiori: l'astrologia psicologica di Marsilio Ficino*, trad. P. Donfrancesco, Bergamo, 2009, p. 15.

²⁴¹ M. Ficino, *Sulla vita*, introduzione, traduzione, note e apparati di A. T. Canavero; presentazione di G. Santinello, Milano, 1995, p. 19.

nel trattato sul *Senso delle cose e della magia*, leggiamo che il mondo è definito un «animale tutto senziente», in cui «godono tutte le parti della comune vita», malgrado questo ‘senso’ sia radicalmente diverso da quello dell’uomo: «al mondo, per il moto basta la figura tonda; mani sono i raggi e virtù attive diffuse ad operar senza esser chiuse in braccia gravi; e occhi sono le stelle e luminari che vedono e fan vedere noi, che serrati in grossa mole siamo per le fenestre de li sensori miriamo quel che in tutta l’aria e cielo è aperto e noto»²⁴².

Anche secondo Bruno, il ‘sensismo cosmico’ mostrato anche dalle realtà «non animali» (ma pur sempre “animate”) diviene specificazione del «principio intrinseco» da cui ciascun corpo celeste è mosso; leggiamo nella *Cena* che la terra è nel suo complesso ‘animata’, prova piacere e dolore, «ha senso», ma non «l’ha simile al nostro; se quella ha le membra, non le ha simile a le nostre; se ha il core, non l’ha simile al nostro: cossi de tutte l’altre parti, le quali hanno proporzione a gli membri de l’altri et altri che noi chiamiamo animali, e comunente son stimati solo animali»²⁴³.

Per Bruno, l’indagine dell’universo comincia ad apparire come uno strumento indispensabile per realizzare i fini umani sulla terra.

L’asino Onorio nella *Cabala* afferma che «tutti gli animali» partecipano dello stesso spirito, «cioè quello che fa sentir tutti, e per cui tutti son sensitivi in atto, e che si identifica con l’«uno intelletto agente, cioè quello che fa intender sensi e tanti particolari intelletti passivi o possibili, quanti son soggetti»²⁴⁴.

Anche le battute nello *Spaccio* di Bruno, dove si descrivono le «statue animate, piene di senso e di spirito, che fanno tali e tante degne operazioni»²⁴⁵, sono

²⁴² T. Campanella, *Del senso delle cose e della magia*, a cura di G. Ernst, Roma-Bari, Laterza, 2007, pp. 3 sagg.

²⁴³ *Cena*, DFI, p. 81.

²⁴⁴ *Cabala*, DFI, p. 889.

²⁴⁵ *Spaccio*, DFI, p. 637.

espressione della capacità degli Egizi di promuovere la comunicazione tra Dio, uomo e natura.

Se Ficino ha posto l'accento sull'eterogeneità tra la materia sensibile e intelligibile, tra la corporeità e incorporeità, il Nolano individua tra di esse una precisa continuità ontologica in cui la materia contiene implicite nel proprio seno tutte le forme secondo le quali è strutturato l'universo. Nelle *Theses* Bruno scrive che siccome i «materiali oggetti non sono esposti alla percezione sensibile»²⁴⁶, un corpo con una materialità si estende ben oltre la corporeità.

Attribuendo alla manipolazione delle cose naturali lo scopo della magia, Bruno estende la sua considerazione anche oltre l'ambito teorico e conferisce alla pratica e alla magia un'importanza maggiore rispetto alla teoria.

Il presupposto essenziale della magia di Bruno è che la natura sia universalmente animata da forze e presenze nascoste, armonizzate da una simpatia universale.

Il sentimento gioca un ruolo decisivo nell'ascesa divina. Negli *Eroici furori*, «Bruno chiarisce come il suo intento sia quello di descrivere non amori sensibili per donne in carne ed ossa, bensì l'amore come slancio conoscitivo in grado di sottrarre l'uomo, anche solo per qualche istante, alla sua condizione di accidente finito»²⁴⁷.

V.2.2. L'uomo vive dentro l'Universo

Dopo tutto, l'unità tra il Cielo e l'umanità mondana non è una combinazione di due entità, o un'ascesa di un essere umano verso un altro mondo. È piuttosto il passaggio di trasformazione degli esseri umani in uomini veri (zhenren, 真人) durante la pratica delle sue azioni quotidiane: servire i genitori, prendersi cura dei bambini,

²⁴⁶ Cfr. G. Bruno, *Opere magiche*, edizione diretta da M. Ciliberto, a cura di S. Bassi, E. Scapparone, N. Tirinnanzi, Milano, 2000, p. 343.

²⁴⁷ Cfr. L. Carotti, *sentimento*, in *Giordano Bruno: parole, concetti, immagini / direzione scientifica M. Ciliberto*, Firenze-Pisa, 2014, p. 1762.

rispettare gli insegnanti, aiutare gli amici e infine trovare piacere nello svolgere queste attività.

Pensando a Wang Yangming, l'idea dell'«essendosi nel medesimo corpo con la miriade delle cose»²⁴⁸ può, a mio parere, essere connessa a quel pensiero bruniano del *De la causa* in cui si afferma: «spirto si trova in tutte le cose, e non è minimo corpuscolo che non contegna cotal porzione in sé che non inanimi»²⁴⁹, ossia *Quidquid est, animal est*. Chiaramente, la concezione di essere in un corpo con la miriade delle cose è più ampia di quella connotazione di 'simpatia universale'²⁵⁰.

Wang Yangming spiega:

«Le persone superiori (da ren, 大人) sentono di vivere in un tutt'uno con il Cielo supremo, la terra e la miriade delle cose. Considerano tutti quanti sotto il medesimo Cielo come appartenenti alla stessa famiglia e tutti coloro che appartengono allo stesso paese come una sola persona. Le persone che invece vogliono distinguere l'identità umana da te e me sono inferiori»²⁵¹.

Tuttavia, «la ragione per cui la gente superiore può sentire di esistere nello stesso Corpo con il cielo, la terra e la miriade delle cose non nasce dall'idea soggettiva di

²⁴⁸ *Chuanxilu*, 106 («夫圣人之心，以天地万物为一体»).

²⁴⁹ *Causa*, DFI, p. 242.

²⁵⁰ A dire la verità, non esiste nemmeno un termine cinese specifico, nemmeno oggi, che possa essere tradotto appropriatamente in 'empatia' o in cui la parola italiana 'empatia' possa essere adeguatamente tradotta, ma esiste una nozione di empatia nella filosofia cinese. Accostando alla posizione di Bruno, anche Wang Yangming ritiene che il 'senso comune' non è il più vicino al vero, anzi, tutte le cose hanno un'anima.

²⁵¹ *Chuanxilu*, 26:1. Confronta la traduzione di Santangelo, 2015, p. 123, («大人者，以天地万物为一体者也。其视天下犹一家，中国犹一人焉。若夫间形骸而分尔我者，小人矣。大人之能以天地万物为一体也，非意之也，其心之仁本若是，其与天地万物而为一也，岂惟大人，虽小人之心亦莫不然，彼顾自小之耳»).

essere così ma dalla capacità umana della mente di sentire originariamente l'appartenenza al corpo con il cielo, la terra e la miriade delle cose»²⁵².

In questo passaggio, Wang Yangming vincola la realizzazione dell'umanità (ren 仁), principio tra i più fondanti del pensiero confuciano, con il concetto di convivenza nell'organico corpo con gli altri esseri (lo stesso e gli altri enti convivono nel corpo unico) . Con il rinnovamento e riadattamento del concetto di Umanità, altra virtù centrale del Confucianesimo, Wang Yangming ridefinisce la natura umana che si radica nel substrato nuovo.

Successivamente, Wang respinge l'atteggiamento antropocentrico secondo cui solo all'interno della medesima specie gli esseri umani possono mettere in pratica e convertire in azione il sentimento dell'empatia. Wang Yangming ritiene che l'essere umano possa anche maturare compassione per gli animali, per le erbe e persino per le pietre quando affrontiamo una situazione disperata (la situazione estrema in cui l'uomo può sentirsi in legame con gli animali o piante).

La virtù superiore è la co-umanità('convivenza' meglio), che segue una delle possibili etimologie del personaggio, poiché la "dualità dell'esistenza umana" è di trattare il mondo come "uno" (— yi) con il sé attraverso la propria *praxis*. Essa è dunque anche una rivisitazione del "senso" e del "corpo" che rendono possibile un rinnovamento morale verso gli altri e una cosmologia universale. Nel frattempo, questo nuovo orientamento mentale non richiede alcuna garanzia esteriore o preparazione speciale del "senso comune" (autorità o pregiudizio esterno). La realizzazione dell'uomo si attua tramite l'esperienza di vivere semplicemente nel mondo, laddove richiede una cooperazione infinita per creare percezione, sentimento e risposta dinamica.

²⁵² Ibid., 104 (« 虽千变万化, 而主宰常定。人得此而生。若主宰定时, 与天运一般不息»).

Confronta anche la traduzione di Chan Wing-tsit, 1985, p.66.

A questo livello, si manifesta con chiarezza l'intreccio tra il 'senso' e quella sfera dei 'sentimenti' che per il Nolano rappresentano l'opposto delle 'parole' e del cieco rispetto dell'autorità, in special modo quella aristotelica²⁵³.

Tramite un'analisi di ispirazione parmenidea, Bruno dimostra in *De la causa*:
«Da noi si chiama artefice interno, perché formula la materia e la figura da dentro: come da dentro del seme o radice manda ed esplica il tronco; da dentro il tronco caccia i rami; da dentro i rami i rami principali; da dentro questi spiega le gemme; da dentro forma, figura, intesse, come di nervi, le frondi, i fiori, i frutti»²⁵⁴.

Nel *Sigillus*, Bruno scrive inoltre che il molteplice rifulge «l'unica vita di tutte le cose, l'unica luce in tutte le cose, l'unica bontà» e «tutti i sensi sono un solo senso, tutte le nozioni una sola nozione, ma anche [...] tutte le cose, in quanto nozione, senso, lume e vita sono una sola essenza, una sola virtù e una sola operazione»²⁵⁵. In questa direzione viene interpretata l'opinione di chi, come Epicuro, chiama «senso ogni cognizione», mentre «Democrito ed Empedocle chiamano così l'intelletto, i Pitagorici la mente e lo spirito che dà vita e che intendono presente in tutte le cose secondo la sua ragione», alludendo alla presenza di un'unica *mens* che «anima la mole dell'universo» e «dal centro figura il seme e lo fa germinare con tanto mirabili ordini nella sua figura esteriore, intesse con tecniche così sapienti, abbozza e dipinge in modo perfettissimo le piante e le vene delle pietre, cui non viene ancora a mancare spirito di vita, e da tutte le quali si effondono le virtù animali, come è abbastanza evidente a quanti non sono ciechi nella contemplazione delle cose naturali»²⁵⁶.

Tuttavia, sebbene sia generalmente accettato dalla cultura cinese antica che noi esseri umani possiamo provare empatia per gli animali e nonostante l'empatia fra tutte le specie sia considerata essenziale, mi preme soffermarmi principalmente sull'

²⁵³ Cfr. *Infinito*, DFI, p. 391.

²⁵⁴ *Causa*, DFI, p. 233.

²⁵⁵ *Sigillus*, OMN II, p. 225.

²⁵⁶ Cfr. *Ibid*, pp. 213-5.

empatia che nasce fra gli esseri umani, come nel caso di Marsilio Ficino, dove la magia viene presentata come una forma di psicoterapia sulla base dell'empatia fra gli astri e gli uomini.

Si può affermare che Wang Yangming e gli altri confuciani, ponendo la comunicazione e la diffusione del sapere nel nuovo contesto omogeneo compiano una vera e propria rivoluzione morale e politica. Dunque, la visione della natura e l'interazione con gli altri esseri nella filosofia di Wang Yangming va compresa solo nel linguaggio specifico e non moderno. Non diversamente, anche la magia naturale del Rinascimento scaturisce dalla segretezza degli altissimi misteri. Basti pensare a Giordano Bruno, a Cornelio Agrippa, a Tommaso Campanella, per i quali la magia si connette profondamente a desideri di cambiamento della mentalità e alla '*res publica*'.

V.3. «*Unus solis fulgor in se ipso*»

In conclusione, sia il mondo occidentale del 'cielo vivente' prima della rivoluzione scientifica sia il mondo civile e morale cinese adottano un modo intuitivo, speculativo e non basato sulla ragione di sperimentare, pensare e conoscere il mondo naturale. Sottolineando con forza l'unità della magia naturale, Bruno osserva come un'unica luce si specifichi secondo la diversità dei soggetti²⁵⁷; sin dal *De umbris*, allo stesso modo Bruno designa il raggiungimento dell'unità e della quiete come lo scopo degli scopi conoscitivi dell'uomo, sottoposto, in virtù del proprio legame con il corpo e le sue affezioni, al moto ed alla molteplicità²⁵⁸.

Questo modo di vedere e persino di sentire il mondo attraverso il nostro stesso corpo è anche il modo più utile e naturale che gli esseri umani hanno a disposizione, sin dai tempi antichi²⁵⁹, per conoscere, catalogare il mondo ed esplorare i legami

²⁵⁷ Cfr., *Theses de magia*, OM, p. 329.

²⁵⁸ Cfr., OMN I, pp. 53-5.

²⁵⁹ Cfr., OMN I, p. 35.

esistenti con la realtà esterna. È una chiara dimostrazione di ciò il modo in cui, facendo riferimento, appunto, al nostro corpo e ai nostri sensi, si sono plasmati e strutturati i caratteri cinesi. Il mondo è la proiezione di ciò che vediamo attraverso gli occhi, quello che sentiamo attraverso le orecchie, quello che tocchiamo attraverso le mani, quello che odiamo attraverso i nasi, e come sentiamo un altro essere come proiezione di noi stessi.

CAPITOLO VI. La nostra dimensione della Natura è nelle immagini

VI.1. La tradizione dell'arte immaginativa

Diversamente dall'idea di attività fallace e ingannatrice come ci viene proposta da Platone in un brano del *Sofista*, durante il Rinascimento, la facoltà dell'immaginazione si dimostra “*ars imaginativa*” che «*ad rei alicuius existentis exemplar quidam exprimit*»²⁶⁰.

Attraverso una sorta di incorporazione dell'arte della memoria nel contesto della vita quotidiana, l'epoca del Rinascimento ricostruisce le forme tipiche e caratteristiche della “vista immaginativa” e dei cosiddetti “sensi della mente”.

Ovviamente, il rapporto filosofico fra la mente e gli occhi durante il Rinascimento viene influenzato direttamente anche dalle opere aristoteliche che discutono dei fenomeni naturali che coinvolgono il senso e la mente dell'essere umano. Tali fenomeni sono già stati ribaditi nel *De memoria et reminiscentia*: si parla della connessione tra memoria e immaginazione e del compito assai rilevante delle “immagini” nei processi di rammemorazione «non si può pensare senza immagine»²⁶¹, e dove, pertanto, porta a valorizzare le dinamiche del pensiero che sono significativamente paragonate all'atto di «disegnare una figura»²⁶². Aristotele aveva identificato la parte dell'anima che riguarda la memoria con la medesima (parte) «cui appartiene anche l'immaginazione»²⁶³.

²⁶⁰ Cfr. N. Tirinnanzi, *Umbra naturae: l'immaginazione da Ficino a Bruno*, p. 9. M. Ficino, *Commentaria et argumenta in Platonis Sophistam*, in *Opera omnia*, II, Basileae 1576, p. 1292.

²⁶¹ Cfr. Aristotele, *Dell'anima*, in *Opere*, vol. 4, 431a, trad. di A. Russo, R. Laurenti, Bari, 1973.

²⁶² Ibid., *Della memoria e della reminiscenza*, p. 239.

²⁶³ Ibid., 450a, p. 240.

Perciò la funzione dell'immagine nel processo conoscitivo è così fondamentale che si può dire che esso sia anche, in un certo senso, la condizione necessaria dell'intelligenza: Aristotele giunge perfino a dire che "l'intelletto passivo"²⁶⁴ è una tipologia della nostra immaginazione e ripete più volte il principio che dominerà la teoria medioevale della conoscenza e che la scolastica fisserà nella formula: *nihil potest homo intelligere sine phantasmata*²⁶⁵.

È forse la stessa 'immagine', nella tradizione platonica collegata con la memoria che si presenta invece come il processo cognitivo. Infatti, l'immaginazione è considerata come il ciò che indica la facoltà preposta alla produzione di immagini interiori dell'uomo.

Tramite la metafora della "pittura nell'anima", Platone tratta nel *Filebo* il tema centrale della conoscenza parlando appunto di memoria e immaginazione.

«Socrate. La memoria, che si incontra con le sensazioni, e le affezioni, che esistono in seguito ad esse, mi sembra che corrispondano quasi allo scrivere discorsi nelle nostre anime. E quando questa affezione scrive il vero, accade che da quello nascano in noi opinione vera e ragionamenti veri; quando un tale scrivano, che è in noi, scrive il falso risultano affermazioni contrarie alla verità.

Protarco. Credo lo stesso anch'io e approvo quanto è stato detto in questo modo.

Socrate. Accetta, allora, che anche un altro operatore venga a trovarsi proprio in quello stesso momento nelle nostre anime.

Protarco. Chi?

Socrate. Un pittore, che, dopo lo scrivano, dipinge nell'anima immagini di ciò che è stato detto.

²⁶⁴ Sull'analisi del concetto aristotelico nel *De memoria et reminiscencia* cfr. M. M Sassi, *Aristotele fenomenologo della memoria* in *Tracce nella mente: teorie della memoria da Platone ai moderni*, a cura di Maria Michela Sassi, Pisa, 2007, pp. 25-46.

²⁶⁵ Tommaso d'Aquino, In *Aristotelis libros De Sensu et Sensato, De memoria et reminiscencia Commentarium*, a cura di R. M. Spiazzi, Marietti, Torino-Roma 1949, p.85.

Protarco E come diciamo che opera anche costui e quando?

Socrate Quando uno vede in qualche modo in se stesso le immagini delle cose opinare e dette, pur essendo lontani dalla vista, o da qualche altro organo di senso, gli oggetti dell'opinione e del discorso. Non avviene questo dentro di noi?»²⁶⁶

Nelle opere mnemotecniche, anche Bruno paragona tale capacità conoscitiva alla metafora del pittore che rende «visibili le realtà invisibili e, in generale, sensibili in concetti intelligibili, facilmente percepibile anche quanto è difficile da percepire»²⁶⁷. Con l'aiuto della "pittura interiore", l'uomo può richiamare alla memoria e presentare davanti agli occhi le immagini delle cose non sensibili che dobbiamo memorizzare. Pertanto, non è possibile pensare senza immagini²⁶⁸.

Anche Ficino asserisce: «Il senso concerne i corpi, l'immaginazione le immagini dei corpi, la fantasia le singole rappresentazioni delle immagini, l'intelletto le nature comuni delle singole rappresentazioni e le ragioni del tutto incorporee»²⁶⁹.

Se cioè il senso concerne i corpi, l'immaginazione non potrà che riguardare le «immagini dei corpi percepite o concepite attraverso i sensi»²⁷⁰.

Dunque, se il mitico scultore ha potuto creare Galatea, una statua che poi avrà vita, è perché, come dice Cartesio a proposito della chimera²⁷¹, egli ha già in mente delle donne esistenti. Pigmalione non ha il potere di creare dal nulla un'idea sconosciuta a Greci e Romani, e neanche ce l'ha la dea che lo accontenta trasformando la statua Galatea in una donna viva, perché comunque essa ha solo

²⁶⁶ Platone, *Filebo*, a cura di M. Migliori, Milano: Rusconi, 1995, *Filebo*, 39, p. 137-8.

²⁶⁷ *De umbris*, OMN I, p. 175.

²⁶⁸ Cfr. *Sigillus*, OMN II, pp. 121-3.

²⁶⁹ M. Ficino, *Teologia platonica*, saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di E. Vitale, Milano, 2011, p. 589.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 581.

²⁷¹ Cfr., R. Descartes, *Meditazioni metafisiche, Terza meditazione*, in *Opere*, Laterza, Bari, 1967, vol. I, p. 217.

rovesciato il rapporto tra la copia e il modello, nel senso che la donna viva è diventata la copia della statua. Nel mito di Pigmalione non vi è assenza di modello ma un rovesciamento del rapporto tra copia e modello.

Inoltre, questa forma di conoscenza gioca un ruolo cruciale nella religione misteriosofica della reincarnazione. Nella tradizione del neoplatonismo, l'associazione tra vista e mente nel comune possesso di una natura intrinsecamente 'spirituale' è un motivo ben radicato nel platonismo rinascimentale. Ficino, nel *Libro dell'amore*, fa dell'insieme di «viso e audito» una delle forze dell'anima che «s'appartengono allo spirito», laddove «tacto, gusto e odorato» appartengono «al corpo e alla materia»²⁷².

Tutte le creazioni umane incorporee non nascono da nulla perché non possono essere il risultato di una *creatio ex nihilo*. Da qui il riferimento all'immaginazione artificiale o metaforica di una certa cultura che, tuttavia, nel dare forme è sempre vincolata ai materiali visibili.

Lo sa Senofane quando osserva che, se avessero mani i buoi, i cavalli e i leoni sarebbero in grado di dipingere o di compiere con le proprie mani opere d'arte come gli uomini, e «i cavalli rappresenterebbero immagini di dei e plasmerebbero statue simili a cavalli, i bovi ai bovi, in modo appunto corrispondente alla figura che ciascuno possiede»²⁷³; lo sa lo stesso Cartesio il quale afferma: «possiamo benissimo immaginare distintamente una testa di leone innestata su un corpo di capra senza dover concludere per questo che ci sia al mondo una chimera»²⁷⁴. Una chimera è fatta di leone e di capra, esseri viventi che conosciamo. Fingere, dare forma, non è un creare dal nulla, è un creare da qualcosa.

VI.2. Immagine interiore e costitutiva nella filosofia bruniana

²⁷² M. Ficino, *El libro dell'amore*, a cura di S. Niccoli, Firenze: Olschki, 1987, pp. 78-9.

²⁷³ Senofane, *Testimonianze e frammenti*, a cura di M. Untersteiner, Milano, 2008, pp. 130-31.

²⁷⁴ R. Descartes, *Discorso del metodo*, Milano, 2010, pp. 96-97.

Per Bruno la verità si colloca totalmente al di fuori del campo sensibile. Pertanto, la verità delle cose non può essere «sufficientemente espressa da alcuna specie sensibile»²⁷⁵; l'«esperienza del senso», infatti, corrisponde all' «apparenza delle cose» e non alla loro verità. Nel *De l'infinito*, il Nolano approfondisce lo stesso tema, ma dal punto di vista dell'infinità dell'universo, la quale «non può essere oggetto del senso; e però chi dimanda di conoscere questo per via di senso, è simile a colui che volesse veder con gli occhi la sustanza e l'essenza: e chi negasse per questo la cosa, per che non è sensibile o visibile, verebe a negar la propria sustanza et essere»²⁷⁶.

Bruno, tuttavia, sottolinea la profonda continuità tra la percezione sensibile, in special modo quella visiva, e le forme superiori di conoscenza, cui l'uomo perviene proprio a partire da quanto «si presenta al senso visivo; la natura [...] ci indica le nature delle forme attraverso la figura visibile»²⁷⁷. Esso è in grado di indurre «la ragione» a «giongere spacio a spacio, regione a regione, mondo a mondo»²⁷⁸.

Quando leggiamo Bruno nei *Furori*, egli descrive nel complesso il processo conoscitivo che è basato sulla trasformazione di ciascuna facoltà in quella superiore comunicando ai singoli enti: «Come quando il senso monta all'immaginazione, l'immaginazione alla ragione, la ragione a l'intelletto, l'intelletto a la mente, all'ora l'anima tutta si converte in Dio, et abita il mondo intelligibile. Onde per il contrario scende per conversion al mondo sensibile per via de l'intelletto, ragione, imaginazione, senso, vegetazione»²⁷⁹.

Nelle *Opere Mnemotecniche*, l'immagine interiore e l'immaginazione giocano un ruolo più cruciale nel sistema mnemotecnico di quello svolto nella cosmologia. La necessità di esprimere i concetti per mezzo di immagini sensibili, vista a proposito

²⁷⁵ *Sigillus*, OMN II, p. 209.

²⁷⁶ *De l'infinito*, DFI, p. 324.

²⁷⁷ *Sigillus*, OMN II, p. 273.

²⁷⁸ *De l'infinito*, p. 450.

²⁷⁹ *Furori*, DFI, p. 833.

dell'*ars memoriae*, entra qui in tensione con l'impossibilità di esaurire la verità nel ristretto raggio d'azione di quei sensi che non riescono a porsi oltre l'inarrestabile mutare degli enti finiti, degli accidenti.

Punto essenziale per Bruno è mantenere, per quanto concerne l'immagine, una distinzione tra il piano del sensibile e quello dell'intelligibile.

Sebbene la facoltà immaginativa rimanga sempre indissolubilmente legata alla dimensione umbratile della realtà sensibile, ovvero, l'immaginazione «non è del tutto pura, perché non conosce niente altro che ciò che il senso ha percepito o concepito»²⁸⁰, il passaggio (un mezzo o una modalità mentale) dell'uomo che collega il mondo percettibile e il mondo intelligibile si configura come il riflesso in uno specchio in cui non c'è nulla di artificiale (ovvero, la dimensione umbratile non ci inganna).

Dietro quella 'disordinata selva' nello specchio apparente «sta un unico albero dal quale si dipartono rami ordinati e del quale si possono esplorare le nascoste radici»²⁸¹. Attraverso questa potenza immaginativa, infatti, si manifesta una prima forma di giudizio. Secondo l'esempio presentato nel testo, Socrate, che percepisce il simulacro di Platone mediante i cinque sensi e visualizza questi dati attraverso la capacità unificatrice dell'immaginazione, «tramite la fantasia [...] comincia così a giudicare»²⁸².

La «facoltà cogitativa, ovvero il senso in grado di afferrare i contenuti spirituali: da una percezione sensibile ovvero da una nozione fondata sui sensi questa facoltà ricava infatti un concetto indipendente dall'immagine sensibile, come dalla figura del lupo la pecora concepisce la nozione di inimicizia e il timore della morte»²⁸³.

²⁸⁰ Ibid.

²⁸¹ P. Rossi, *Il passato, la memoria, l'oblio*, Bologna, 2001, p. 65.

²⁸² M. Ficino, 2011, p. 581.

²⁸³ OM, p. 1229.

Il Nolano, in apertura del *De imaginum compositione* scrive anche: «Il nostro intendere- ovvero, le operazioni del nostro intelletto è fantasia o non è senza fantasia», e ancora: «Non intendiamo se non guardiamo ai fantasmi»²⁸⁴.

L'esperienza sensibile è il punto di partenza del processo conoscitivo e viene raccolta nei sensi interni sotto forma di immagini fantastiche; queste sono, per così dire, i 'segni' delle cose, non tanto perché ne riproducono 'visivamente' l'aspetto, ma perché attraverso di esse si rimanda a contenuti concettuali da astrarre ed elaborare.

La tradizione occidentale riconosce dunque all'immaginazione un ruolo determinante nei processi conoscitivi, tanto che, come sottolinea il Nolano, facendo nuovamente eco al *De anima*, non è possibile «né intendere, né ricordare se non mediante le immagini che la fantasia può produrre [*citra species phantasiabiles*]»²⁸⁵.

VI.3. Il legame fra le immagini e la Natura in Cina

Tra i diversi approcci nello studio della comparazione fra cultura cinese e cultura rinascimentale, le similitudini riguardo ai concetti di "immagine visiva" o "scrittura viva" (dunque non della scrittura alfabetica) possono essere utili alla comprensione del sistema concettuale interculturale. Per "immagine interiore" si intende il sistema di molteplici aspetti cognitivi e pratici del "mondo della mente e del corpo" che si riflettono nel modo comune in cui le persone classificano e giudicano, dentro e oltre le teorie razionali o quelle che si riferiscono alle passioni.

Sin dal periodo Pre-Qin (770-222 a.C.), più di 2500 anni fa, i cinesi considerano l'immagine e le metafore come l'approccio conoscitivo primario a cui ricorrere per sperimentare, comprendere e persino ragionare sul mondo sia fisico e sulla società. La filosofia tradizionale cinese, rappresentata dalle figure di Confucio, Lao Zi ed altri intellettuali, ci fornisce già in epoca pre-imperiale (pre-Qin), le idee più originali e perspicaci che sono andate a definire la mentalità e la natura del popolo cinese.

²⁸⁴ *De imag. Comp.*, OMN II, pp. 487-9.

²⁸⁵ *De anima*, 403a, 8-9.

La struttura mentale, immaginativa e metaforica, stabilisce il modo di pensare, praticare, comprendere e ragionare sulla verità.

Lao Zi usa l'immagine e la fantasia per descrivere il Dao, ovvero la legge universale che governa e ordina la trasformazione dell'universo. Il quadro immaginativo o la proiezione metaforica usata nelle opere filosofiche di Lao Zi rivela la visione secondo cui gli esseri umani riescono a conoscere il mondo. Alla domanda su come possiamo conoscere il mondo, Laozi risponde: «Vedere il corpo degli altri sulla base del suo proprio corpo, vedere la famiglia degli altri tramite la propria famiglia, vedere il villaggio degli altri a seconda del proprio villaggio, per vedere lo stato e persino il mondo degli altri anche tramite la consapevolezza del proprio stato o mondo»²⁸⁶.

Lao Zi sostiene dunque che gli esseri umani usino la coscienza e le immagini interiori per comprendere, e stabiliscano dei nessi e delle analogie per estendere il mondo personale. Anche Confucio parla di un metodo di conoscenza che consiste nel “Trarre l'analogia da ciò che è più vicino a noi”. Anche il maestro fondatore della Scuola legista, Xun Zi, sostiene l’analogia come principio essenziale del pensare individuale e sociale. Egli propone di «conoscere ciò che è lontano sulla base di ciò che è vicino, conoscere la diversità degli esseri sulla base della conoscenza di una sostanza determinata e utilizzare l'essenza oscura per capire quella luminosa ... Un saggio arriva a conoscere gli altri secondo la conoscenza di sé stesso, per capire il sentimento altrui sulla base del suo proprio sentimento, e per comprendere le cose di una certa categoria tramite anche la conoscenza di un'altra»²⁸⁷.

Il grande confuciano Qian Qianyi (錢謙益, 1582-1664), uno dei più famosi discepoli della Scuola della mente di Wang Yangming, unisce il termine “immagine

²⁸⁶ Laozi, *Daodejing*, 54 («故以身观身，以家观家，以乡观乡，以国观国，以天下观天下。吾何以知天下然哉？以此»).

²⁸⁷ *Fei xiang*, 6-7 in *Xunzi*, 《荀子·非相》 («以近知远，以一知万，以微知明 ... 圣人者以己度之也。故以人度人，以情度情，以类度类»).

visuale” a quello di sguardo - come una sensazione che alimenta gli occhi²⁸⁸ -, e lo distingue dagli altri sensi, potendo esso udire suoni, odore odori e sapori gustosi²⁸⁹ nella sua estetica poetica. In questo modo, secondo il poeta, attraverso la propria osservazione degli esseri si apprendono i principi del mondo e si ottiene la consapevolezza dell’universo. Il cosiddetto “cuore poetico” (shixin, 诗心) cinese, che traduciamo come “fonte della creatività”, “musa che dà la capacità di creare con l’immaginazione”, dovrebbe essere inteso come nient’altro che una modalità conoscitiva che stabilisce il mondo interiore impadronendosi di materiali visivi e immaginativi. La comprensione delle caratteristiche speciali della natura intrinseca (biaoxian, 表现 [espressione] e zaixian, 再现 [ri-presentazione]), e la comprensione delle caratteristiche speciali della psicologia della creazione fantastica esistono nelle immagini reificate.

La comprensione filosofica occidentale sul rapporto fra mente immaginata e vista dei sensi ci induce anche a rivisitare il tradizionale carattere filosofico cinese e la rivisitazione è particolarmente significativa e rilevante quando ci riferiamo ai testi classici.

Dal concetto cinese di ‘immagine’, espresso dal carattere 象(xiang), scaturisce anche la scrittura ideografica cinese, ovvero le immagini (i segni o i caratteri cinesi si riferiscono a ‘immagine’). Secondo il detto classico, «象 (xiang) , immagine, vuol

²⁸⁸ Cfr. Qian qianyi, *Muzhai youxueji*(牧斋有学集), vol. 48(有学集卷四十八), «目以色为食, 鼻以香为食。今子之观诗, 以目青黄赤白烟云尘雾之色, 杂陈于吾前».

²⁸⁹ *Muzhai youxueji* (牧斋有学集), 48 有学集卷四十八, 5, cit. in Wu Hongyi 吴宏一 & Ye Qingbing 叶庆炳,(1981, I, p.58). Questa affermazione segue comunque la tradizione descrittiva e naturalistica di Xunzi, e non implica direttamente l'eziologia dell'amore. Ad esempio «gli occhi godono di tutti i colori e di tutte le immagini»(目好之五色, Xunzi 荀子, *Quanxue 劝学*, 18; *Shiji, Lishu* 礼书, 2). Per Xunzi, dai sensi derivano le distinzioni e si coltivano i desideri.

dire apparire alla vista umana»²⁹⁰, ci viene ulteriormente ribadito che il concetto xiang, immagine, emerge dall'esperienza visiva umana. Attraverso il processo della percezione, dunque, possiamo riconoscere il mondo esteriore e ragionare su di esso.

Essendo espressione diretta del modo di pensare dei nostri antenati, la scrittura cinese contiene, per così dire, il “patrimonio genetico” della creatività immaginativa cinese. La connotazione dei pittogrammi, vettore e fondamento del sistema dei caratteri cinesi, è considerata il risultato dell'esperienza dell'«osservare le cose e astrarre le immagini attraverso l'analogia», «guardare le immagini e contemplare e attingere il significato»²⁹¹, e «prendendo analogia dal loro stesso corpo quando esso è più vicino a essi stessi e poi prendendo l'analogia da ciò che è lontano»²⁹².

Secondo la tradizione antica, l'invenzione dei logogrammi cinesi costituisce un processo della genesi mitologica. Esso è descritto così: «Fuxi (伏羲, fu uno dei tre mitici sovrani cinesi detti, vissuto tra il 2952 e il 2836 a.C.) regnava su tutto ciò che si trovava sotto il Cielo; alzando la testa, contemplò le immagini (come del sole, della luna, degli astri e dei pianeti) in cielo, chinandosi, guardò le forme (come montagne, fiumi, piante, alberi e così via) sulla terra»²⁹³. I saggi della Cina antica contemplano il Cielo, meditano su tutte le forme e le apparenze del mondo circostante, e così, rappresentando graficamente ciò che immaginano, danno vita alla scrittura dei caratteri. «Perciò si dice che sono simboli». I simboli consistono di immagini, ciò che

²⁹⁰ Cfr. Tang Mingbang, *I commenti l'annotazione al “Libro dei mutamenti”* (周易评注: 易传系辞), Beijing, Zhonghua Shuju, 1995 («见乃谓之象»).

²⁹¹ Ibid., «观物取象, 观象取义».

²⁹² *La Grande Appendice, vol.8, in Yijing*,. 《周易正义-系辞下卷八》 («近取诸身, 远取诸物»).

²⁹³ *Shuogua, vol.9, in Yijing*, 《周易正义-说卦卷九》 («古者包牺氏之王天下也, 仰则观象于天, 俯则观法于地, 观鸟兽之文与地之宜»).

appunto è indicato dal carattere o ideogramma, ossia «costituire le immagini ed esprimere il pensiero»²⁹⁴.

Si può notare come nel *Libro dei Mutamenti* si affermi: «I saggi sono in grado di esaminare tutte le diversità caotiche esistenti sotto il Cielo. Osservano le forme e i fenomeni, e fanno le rappresentazioni delle cose e dei loro attributi. Queste sono chiamate le immagini immaginative»²⁹⁵.

Questo a sua volta ha un profondo significato per l'epistemologia e la metodologia nella tradizione filosofica e scientifica in Cina.

Un'altra famosa citazione a proposito del ruolo dell'immaginazione tramite i simboli è: «la parola scritta non può interamente trasmettere ogni discorso, poiché il discorso vivente possiede i suoni e l'intonazione attraverso i quali si possono esprimere le emozioni; il discorso a sua volta non può esprimere in modo completo e con assoluta chiarezza tutto il suo senso, poiché non può contenere tutte le sfumature del suo significato»²⁹⁶.

Quindi il saggio crea l'immagine del carattere per ottenere ciò che l'immagine può comunicare in modo più adeguato e preciso. Il concetto delle immagini

²⁹⁴ *La Grande Appendice, vol.8, in Yijing, 《周易正义-系辞下卷八》* («既作八卦, 则而象之, 是通达神明之德也[...]于是始作八卦, 以通神明之德, 以类万物之情»).

²⁹⁵ La caratteristica più sorprendente di Yijing è il gua (卦) stesso, che ha una forma di esagrammi (il 64 gua 六十四卦). Un esagramma in questo contesto è una figura composta da sei linee orizzontali sovrapposte (爻 yáo), in cui ogni linea è o Yang (una linea diretta, e ininterrotta) o Yin (una linea diretta con una spaccatura alla metà). Un termine migliore in italiano per descriverli, possono essere chiamati 'diagrammi'. I diagrammi per la loro natura hanno la funzione di trasportare ai lettori le informazioni in modo grafico e senza ricorrere alle parole.

²⁹⁶ Cfr. *La Grande Appendice, vol.7, in Yijing, 《「圣人立象以尽意」者, 虽言不尽意, 立象可以尽之也。「设卦以尽情伪」者, 非唯立象以尽圣人之意, 又设卦以尽百姓之情伪也。「系辞焉以尽其言」者, 虽书不尽言, 系辞可以尽其言也。「变而通之以尽利」者, 变, 谓化而裁之, 通, 谓推而行之, 故能尽物之利也》*).

simboliche nel *Libro dei Mutamenti* è simile a quella scrittura geroglifica che è elogiata nel *De magia naturali* da Bruno. Questo legame profondo nella cultura cinese tra il segno e la *res* è accostabile alla critica sulla scrittura alfabetica che è fatta propria da Bruno.

Bruno nel *De magia naturali* sostiene che rispetto alla scrittura geroglifica degli Egizi, quella alfabetica si trova ad essere contrapposta all'immagine e alla natura. Essa, infatti, ha comportato «una gravissima perdita sia per la memoria sia per la scienza divina e la magia»²⁹⁷. Secondo un procedimento non dissimile da quello cinese per cui c'è connessione tra anima del mondo e spirito individuale, la riflessione bruniana sul linguaggio preferisce il linguaggio figurativo, il quale è in grado di rapportarsi alle immagini della fantasia²⁹⁸.

VI.4. Sensismo e l'uso dell'immagine

L'atteggiamento di Wang Yangming sull'uso delle immagini e della analogia simbolica è vividamente espresso nel seguente passaggio:

«Così, chiunque alla vista di un bambino che sta per cadere nel pozzo, sarà necessariamente preso da un senso di orrore e di pietà, che deriva dalla sua umanità attraverso la quale diviene un tutt'uno con il bambino. Certo, il bambino appartiene alla stessa specie umana! Ma, anche la vista di poveri animali che si lamentano miserevolmente e tremano di paura non è certamente sopportabile. Ciò deriva dal senso di umanità per cui si diviene un tutt'uno con quegli animali. Certo, gli animali sono dotati di sensibilità come noi. Eppure, anche la vista della distruzione di piante ed alberi ci provoca subito un senso di compassione. Ed è sempre il senso di umanità che ci fa sentire uniti alle piante. Certo, le piante sono come noi esseri viventi.

²⁹⁷ *De magia naturali*, OM, p. 195.

²⁹⁸ Cfr. N. Tirinnanzi, *Umbra naturae: l'immaginazione da Ficino a Bruno*, Roma, 2000. «Però la preferenza bruniana sul linguaggio nelle prime opere mnemotecniche accorda una 'fiducia' nella scrittura alfabetica».

Eppure, anche la vista di tegole o pietre che vengano danneggiate ci fa sentire pena. Ed è sempre lo stesso senso di umanità che ci fa sentire uniti alle tegole e alle pietre»²⁹⁹.

Sebbene, chiaramente, le piante e gli oggetti non possano sentirsi come noi, dice Wang Yangming, le immagini visive e i fenomeni naturali comunque, catturano, lo spirito cosmico.

Quando i pensatori cinesi antichi che desiderano governare gli altri o nutrire sé stessi nell'auto-coltivazione sviluppano un punto di vista, danno voce ad ogni cosa del mondo fisico che potrebbe aiutarli ad esprimere quel punto di vista. Accogliendo la natura direttamente e sigillando il flusso visivamente, i saggi antichi rendono il mondo plasmabile dal proprio furore.

Per i confuciani, «Usare i propri occhi e la propria mente come misura per valutare gli altri» e «proiettare ed estendere la nostra situazione agli altri»³⁰⁰ sono considerati principi essenziali e universali che ispirano la nostra pratica nella creazione di una società ideale armoniosa.

Le analogie della logica di Wang Yangming possono essere illustrate o spiegate ma non possono essere presi per verità né possono servire come fatti nella discussione razionale secondo i canoni di una mentalità moderna.

Questo tema è variamente presenti anche in tutti gli autori neoplatonici recuperati dalla cultura rinascimentale: pensiamo a Giamblico quando esorta Porfirio a prestare attenzione alla dimensione spirituale dei simboli e ai 'caratteri' privi di una

²⁹⁹ *Daxuewen*, 26:968 («是故见孺子之入井, 而必有怵惕惻隐之心焉, 是其仁之与孺子而为一体也。孺子犹同类者也, 见鸟兽之哀鸣殫觫, 而必有不忍之心, 是其仁之与鸟兽而为一体也。鸟兽犹有知觉者也, 见草木之摧折而必有悯恤之心焉, 是其仁之与草木而为一体也。草木犹有生意者也, 见瓦石之毁坏而必有顾惜之心焉, 是其仁之与瓦石而为一体也。是其一体之仁也, 虽小人之心亦必有之»).

³⁰⁰ 以己量人, 以己推人.

“forma certa e definita”³⁰¹ o a Bruno che evoca le teorie di Sinesio e dice – sostiene che qualcosa accade nel sonno per mezzo del nostro spirito fantastico³⁰².

Come afferma anche Giambattista Vico, il sistema concettuale e cognitivo è alla base della conoscenza che abbiamo del mondo e quindi del modo in cui interagiamo con esso. Le immagini e i concetti, infatti, ci aiutano a categorizzare la realtà, cioè a sistemare in ordine le singole occorrenze con le quali abbiamo a che fare ogni giorno. Esistono, tuttavia, anche concetti astratti, con i quali spesso costruiamo i nostri ragionamenti, procedimenti mentali che rappresentano il modo in cui vediamo la realtà, quello che sappiamo di noi e del mondo che ci circonda; in base ad essi costruiamo delle ipotesi e creiamo dei modelli di comportamento che (speriamo) ci aiutino a sopravvivere.

Questi modelli di ogni cultura non sono arbitrari, in quanto hanno una base nella propria esperienza fisica e culturale, ma gli orientamenti basati su di esse possono variare da cultura a cultura.

VI.5. Il mondo interiore non ci inganna

Nel trattato del poeta e taoista, Wu Yun (吴筠, ? – 778) sulla realizzazione mentale del Dao, *Della mente-cuore e gli occhi* (*Xinmu lun*, 心目论), si sottolinea il potere ambivalente degli occhi: Può perseguire la tranquillità, ma dà origine solo a nuova agitazione; potrebbe allontanarsi dalle contaminazioni ma provocherà solo più scorie. Gli occhi capiscono che la ricerca attiva dell'immortalità è controproducente. È molto meglio ritirarsi in quiete e fondersi con l'invisibile e l'inudibile, trovare la pace nella vacuità e nell'apertura³⁰³. Il daoista inizia dall'opposizione della mente con gli

³⁰¹ *De magia naturali*, OM, pp. 195.

³⁰² Cfr. F. Dell'Omodarme, *Theuth*, in *Giordano Bruno: Parole, concetti, immagini*, vol. II, p. 1937.

³⁰³ Cfr. Wu Yun, *Della mente-cuore e gli occhi*, 1, 4, dal sito *Chinese Text Project*.

occhi, poiché il coinvolgimento sensoriale delle persone nel mondo, specialmente attraverso occhi, risulta dannoso per l'immortalità Daoista.

Non diversamente dalla prospettiva occidentale, anche il senso visivo nella tradizione cinese presenta questo (il limite del senso umano) limite indissolubile. Perciò la verità o la sapienza è «da gli sensi in piccola parte: ma non è nelli sensi»³⁰⁴, e questo perché i sensi sono strutturalmente rivolti al corporeo, al molteplice, a tutto «quello che fa diversità, di geni, di specie, differenze, proprietà di tutto che consiste nella generazione, corruzione, alterazione e cangiamento»³⁰⁵.

Tuttavia, dal punto di vista positivo e affermativo, il daoista cinese Wu Yun stabilisce l'importanza degli occhi nel dialogo e il loro legame con la mente come punto di partenza della propria pratica mistica: «Gli occhi, non intesi come elemento di disturbo per la ricerca della pace interiore, si girano a guardare dentro e a focalizzare la loro visione penetrante nella mente. Da organo sensoriale centrato sul mondo, sono diventati gli occhi dell'anima che guarda dentro 'per trovare il suo vero stato, per correggere i suoi errori, per ripulire le sue impurità'»³⁰⁶.

Tramite l'uso di una metafora simile, Wang Yangming vede la mente-cuore del saggio come uno specchio limpido che potrebbe cattura le immagini non ingannevoli dalla Natura.

«La mente del saggio è come uno specchio limpido. Essendo completamente limpido, risponde ad ogni stimolo, riflette ogni immagine. Non può avvenire che un'immagine precedente vi rimanga fissa oppure che preesista un'immagine che non

³⁰⁴ *Infinito*, DFI, p. 324.

³⁰⁵ *Causa*, DFI, p. 284.

³⁰⁶ Cfr. Wu Yun, *Della mente-cuore e gli occhi*, 5 («心于是释然于众虑，凝澹于犹豫，澄之而徐清，用之而不遽，致谢于目曰：幸我以善道，弘我以至言，觉我以大梦，启我以重玄，升我以真阶，纳我以妙门，纵我以广漠之野，游我于无穷之源。[...]使我空欲视于目盲之外 [...] 而我自闲。彼行止与语默，曾何庸思于其问哉»).

si è ancora riflessa.»³⁰⁷Essendo completamente limpido, risponde ad ogni stimolo, riflette ogni immagine divina, ossia coincide con la ‘via celeste’.

Dunque, secondo Wang Yangming: «L’essenza della mente immaginativa non è né buona né cattiva, ma la sua funzione è il compimento del bene e l’eliminazione del male. I precetti orientano verso questa pratica di realizzazione del bene e di soppressione del male.» «Lo sforzo del saggio nel raggiungere la conoscenza [...] corrisponde al detto ‘sentire secondo le vicissitudini, eppure non esserne travolti’»³⁰⁸.

L’essenza si trasforma nelle cose concrete, ovvero si incarna nelle forme molteplici della vita terrena. L’uomo è un prodotto della natura; la sua essenza, così come quella di ogni essere naturale, non è fondata su un contenuto sostanziale peculiare, ma è da attribuire all’unica sostanza universale di cui sono costituiti tutti gli enti.

Nella seconda parte della frase, «l’essenza si trasforma nelle cose concrete, ovvero si incarna nelle forme molteplici della vita terrena»³⁰⁹, vi è certamente un cambiamento nel concetto di essenza: la mente unitaria è collegata a un organo fisico poiché la definizione stessa della persona è quella di "mente corporale" (shenxin, 身心). Questo concetto di mente è, comunque, di nuovo, in risonanza con l’eredità filosofica di Confucio, che si dice sia il “signore” o “coordinatore” (zhu 主, somiglia al concetto ‘anima del mondo’) del resto del proprio corpo, poiché il resto del corpo fisico da solo non può distinguere tra condotte corrette e errate.

³⁰⁷ *Chuanxilu*, 21 («圣人之心如明镜。只是一个明，则随感而应，无物不照。未有已往之形尚在，未照之形先具者»).

³⁰⁸ *Ibid.*, 167 («圣人致知之功，至诚无息；其良知之体，皦如明镜，略无纤翳，妍媸之来，随物见形，而明镜曾无留染：所谓「情顺万事而无情」也»).

³⁰⁹ *Libro dei Mutamenti*, Xici, cap. 7 («在天成象，在地成形，变化见矣»).

Una breve riflessione che mostra la complessità della riflessione mnemotecnica di Bruno sulla funzione e l'utilizzo delle immagini vale anche per la teoria gnoseologica del Confuciano nei processi spontanei di acquisizione del sapere.

Dal momento che «le operazioni delle facoltà interiori sono dunque disposte secondo un ordine preciso»³¹⁰, ne consegue che «niente entra nella memoria, se non attraverso l'atrio della facoltà cogitativa; nulla entra nella cogitativa, se non per l'atrio della fantasia; nulla entra nella fantasia, se non per l'atrio del senso comune»³¹¹.

Nella prospettiva dell'immagine celeste vista nella sua interezza, la funzione dello specchio mentale della Scuola della Mente è l'essenza che non è né moto né quiete³¹². Lo specchio, caratterizzato dalle immagini esterne che riflette senza essere impressionato da loro, è veduto come allegoria della mente umana la quale non è coinvolta nei fenomeni esterni.

Invece, dal punto di vista epistemologico, soprattutto nel processo cognitivo dei saggi, lo specchio diviene la pura potenza (o pneuma) della creazione e della trasformazione³¹³.

Nei dialoghi di Wang Yangming, parlando metaforicamente di una patologia oculare, egli ci spiega perché l'uomo deve cercare la propria conoscenza innata a partire dalla propria interiorità. Ne parla in una lettera in risposta a Gu Dongqiao³¹⁴ dove dice:

³¹⁰ *Canto Circe*, OMN I, p. 665.

³¹¹ *Ibid.*, p. 667.

³¹² Cfr. *Chuanxilu*, 262 («良知本体原是无动无静的：此便是学问头脑»).

³¹³ Cfr. *ibid.*, 261 («良知是造化的精灵，这些精灵，生天生地，成鬼成帝，皆从此出，真是与物无对»).

³¹⁴ Gu esprime due i suoi sospetti: senza indagare sulla conoscenza esterna delle varie cose nel mondo, innanzitutto, la gente potrebbe fraintendere i sentimenti arbitrari come lo stato originale del cuore, e poi senza imparare le norme, ognuno potrebbe agirsi casualmente.

«Se desiderando di liberarci dall'oscurità mentale, non sappiamo come dirigere il nostro sforzo verso la conoscenza innata e cerchiamo il rimedio all'esterno, adottiamo una condotta simile a quella di una persona la cui capacità visiva non è buona: invece di prendere le medicine e curare i suoi occhi, egli si limita a cercare la sua visione più chiara (egli si limita a cercare una visione più chiara dell'esterno). La visione umana può essere raggiunta all'esterno? Il danno che compiamo dando libero sfogo ai nostri sentimenti arbitrari e indulgendo nei nostri desideri e volontà è anche a causa del fatto che non si esamina attentamente il principio celeste attraverso la pura conoscenza dal nostro cuore»³¹⁵.

Il mondo dei sensi interni è perciò dominato da un'azione unitaria- finalizzata appunto alla produzione dei contenuti intenzionali più elementari- rivolta sia alla ragione e all'intelletto che processano tali informazioni, sia alla memoria che conserva quanto elaborato. Pertanto, l'interiorità del nostro cuore è governata da uno *spiritus phantasticus* che dirige l'azione stessa delle facoltà interiori.

VI.6. Costruzione per immagini e l'emancipazione umana

Dunque, in entrambi i contesti culturali, l'immagine è un elemento fondamentale nel processo conoscitivo: essendo il tramite tra l'esperienza sensibile e la parte razionale tutto passa inevitabilmente attraverso di essa e prende conseguentemente forma nella sfera immaginativa; l'immaginazione stessa, del resto, è indispensabile alla conoscenza, in quanto è il 'sostrato' sul quale si proiettano le immagini dei sensi di fronte alle quali la funzione cogitativa astrae la prima e più semplice forma di contenuto intenzionale, ovvero l'intenzione singolare e specifica della cosa.

³¹⁵ Confronta la traduzione di Chan Wing-tsit, in *Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings by Wang Yang-ming*, 102, para. 136.

Nell'*Explicatio triginta sigillorum*, a proposito del sigillo del pittore, si legge che «il primo e principale pittore è la potenza della fantasia ed il primo e principale poeta si trova nello stimolo creativo della facoltà cogitativa»³¹⁶.

Questa competenza non solo proietta le immagini degli atti percettivi nell'immaginazione ma anzi, il procedere dell'immaginazione si distingue per un carattere produttivo maggiormente 'intellettuale', come l'uso del verbo latino *concupere* sembra suggerire: «immaginazione [è in grado di] partorire [*concupere*] ogni cosa da tutto»³¹⁷.

Si è già accennato a come nel *De umbris idearum* Bruno rovesci il ruolo passivo dell'immagine e la facoltà fantastica dentro l'uomo. In questa idea di facoltà produttrice di immagini riscontriamo uno dei tanti modi con cui la cultura occidentale capovolge e trasforma la parola 'immagine' rispetto a un nuovo valore mentale³¹⁸. Secondo i *Secreta secretorum*, testo circolante nelle grandi università medievali, i sapienti possono rivelare la verità attraverso un linguaggio figurativo fatto di simboli misteriosi. Così la rivalutazione dell'immagine ci appare come uno dei modi attraverso i quali l'umanesimo afferma il proprio nuovo atteggiamento di fronte al mondo nuovo durante il Rinascimento.

Come ad esempio, Narciso colto a "innamorarsi dell'ombra". Noi siamo così abituati all'interpretazione che del mito di Narciso ha dato la psicologia moderna, che definisce narcisismo il chiudersi e il ritrarsi della libido nell'io, che finiamo col dimenticare che, dopo tutto, nel mito il giovinetto non è innamorato direttamente di

³¹⁶ *Explicatio triginta sigillorum*, OMN II, pp. 120-3.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 127.

³¹⁸ Cfr. G. Agamben. «Aby Warburg aveva già mostrato per la storia delle immagini, e, cioè, che la cultura occidentale si svolge e trasforma attraverso un processo di "polarizzazione" della tradizione culturale ricevuta» (G. Agamben, *A. Warburg e la scienza senza nome*, in *Prospettive Settanta*, luglio- settembre 1975).

sé, ma della propria immagine riflessa nell'acqua, che egli scambia per una creatura reale.

Esiste in Cina una leggenda raccontata da Li Ruzhen (李汝珍, 1763 – 1830)³¹⁹ che può ricordare in qualche modo il destino di Narciso: il fagiano ama moltissimo il suo piumaggio, e così, spesso, si guarda nell'acqua per ammirarne l'immagine; la sua visione offusca la sua mente e così esso cade nell'acqua e muore³²⁰.

Questa immagine ci riporta al dibattito sull'interazione tra l'esperienza interiore e la realtà visuale, fra le emozioni e l'immagine (qing-jing 情景) che nell'ambito dell'estetica e della critica letteraria esiste da secoli. La facoltà dell'estasi e l'entusiasmo non sono in Cina sola prerogativa di poeti e profeti ma potrebbero anche riferirsi al processo creativo dal 'cuore poetico' con l'eccitazione spontanea delle emozioni di fronte a uno scenario o una cosa speciale. Questo caso è effetto dell'*appulsus* interiore forgiato dal sentimento e basato su una forma di innalzamento spirituale.

Non diversamente, la morte della vita concerne un significato simbolico che assomiglia alla cogitazione anche sviluppata da Bruno, così come alla rielaborazione rinascimentale sui miti e arti antiche, focalizzata sulla tradizione 'gnostico-ermetica'. Tuttavia, la visione dell' 'ermetismo' di Bruno non consiste nell'esiliarsi dallo scenario della Terra, e neanche nell'abbandonare il proprio corpo, come sembra accadere ad Atteone nei *Furori* che è morto in vita e diviene in qualche modo estraneo al mondo. Diversamente, l'uomo si può lentamente svuotare della sua umanità risolvendosi nella natura infinita e universale, divenendo «salvatico come

³¹⁹ Li Ruzhen è uno scrittore e fonologo cinese d'epoca Qing. È l'autore del romanzo *Fiori nello specchio* (*Jinghua Yuan*, 镜花缘).

³²⁰ *Jinghua yuan* (镜花缘), 20:93. Ma questa leggenda è raccontata per la prima volta in *Il trattato su ogni sorta* (*Bowuzhi*, 博物志), terzo secolo.

cervio ed incola del deserto», e «sotto quella procerità di selva», vivrà «divamente»³²¹ diventando «tutto occhio a l'aspetto de tutto l'orizzonte»³²².

I confuciani cinesi, come molti filosofi ermetici fra i quali Bruno, sono convinti che fosse possibile, attraverso un lungo cammino mentale, riuscire ad uscire dai sensi e dalle cose presenti per arrivare a creare una continuità fra ragione umana e intelligenza divina.

I caratteri legati all'elemento dell'immagine, dell'immaginazione e della ricostruzione dei ricordi della nostra vita (nel senso gnoseologico) sono ampiamente rintracciabili nel ricco repertorio di miti e leggende cinesi in cui generalmente vediamo il protagonista alle prese con un sentimento d'amore verso un'immagine femminile dipinta su un quadro.

Nella storia di *Zhu Ao* (朱熬), il protagonista è attratto da una splendida ragazza che durante il giorno vive in un affresco di un tempio buddhista e di notte lascia il dipinto per fargli visita³²³. Oltre alla componente sentimentale, un'interpretazione naturalistica è espressa esplicitamente all'inizio del romanzo dell'epoca Ming *La prugna nel vaso d'oro*³²⁴ in cui leggiamo: «le passioni e l'attrazione delle immagini sono due parole diverse, l'una è l'essenza e l'altra è funzione: lo splendore dell'immagine è ammirato dagli occhi, mentre la passione è percepita dalla memoria.

³²¹ *Furori*, DFI, p. 1124.

³²² *Furori*, DFI, p. 1125.

³²³ La storia di *Zhu Ao* raccontata in *Taiping guangji* (太平广记), ha per protagonista un individuo che ha lo stesso cognome del personaggio principale di *Murale* (画壁) di Pu Songling (蒲松龄, 1640 – 1715).

³²⁴ In cinese è *Jin Ping Mei Cihua* (金瓶梅词话), esso è il primo romanzo cinese composto in lingua vernacolare.

La passione e l'attrazione immaginativa si alimentano a vicenda, mentre il cuore e gli occhi si percepiscono reciprocamente»³²⁵.

In una storia del redattore e scrittore Feng Menglong (冯梦龙, 1574-1645), i desideri del protagonista, giovane studioso, si realizzano nella fanciulla, che diventa una donna in carne ed ossa e ricambia i suoi sentimenti. Il sogno dello studioso dura per circa tre anni fino a quando, ricevendo il consiglio di un amico, visita un esorcista. La fanciulla alla fine ritorna nella pittura, ma riappare in essa con in braccio il bambino nato dalla loro unione³²⁶.

L'ambiguità tra mondo virtuale e mondo reale è spesso accresciuta, in questo metodo narrativo detto zhiguai ³²⁷(志怪) dalla testimonianza "oggettiva" dei cambiamenti avvenuti nella storia.

La pittura della fanciulla cinese diviene, in effetti, una manifestazione il simbolo di mediazione tra i due mondi, di umbratilità e della condizione di chi ordinariamente può cogliere le cose «non in una sorta di semplicità, stabilità e unità, ma nella composizione, nel confronto e nella pluralità, mediante discorso e riflessione. E se tale è il nostro ingegno, tali necessariamente devono essere le sue opere, di modo che quando esso ricerca, trova, giudica, dispone e ricorda, non possa mai vagare oltre i limiti dello specchio, né muoversi se non con immagini»³²⁸.

Inoltre, l'immagine del ritorno della fanciulla nella pittura ci evoca il concetto del "vagabondo" di Leon Battista Alberti. Come pur spogliandosi di tutta la sua vita

³²⁵ *La prugna nel vaso d'oro*, cap. I («故二字乃一体一用.故色绚于目,情感于心,情色相生,心目相视»).

³²⁶ Feng Menglong racconta la storia sotto il titolo *Zhenzhen* (真真), nella sottosezione de *La storia dell'amore* (Qingshi,情史, 9: 254) che tratta delle illusioni derivanti dalle pitture; lo prende i capostipiti da *太平广记 Taiping guangji*, 286: 28, 1983, vol 4, 255.

³²⁷ Si può tradurre come la 'novella dei miracolosi', la quale si tratta della reincarnazione, della rinascita, e dei dèi o demoni.

³²⁸ OMN II, p. 489.

mondana, la fanciulla non muore. Così «situandosi al confine tra la vita e la morte, il vagabondo vive come se fosse morto e, come i morti, vive da uomo libero»³²⁹.

A mio parere, il destino della fanciulla della pittura cinese coincide con il destino di Atteone di Bruno, il cui massima visione finale è in Diana, ovvero il '*deus in rebus*'. Lo specchio che l'eroe ricerca nella «selva de le cose naturali»³³⁰, dopo una faticosa ascesa, Atteone riconosce «nel specchio de le similitudini», ossia «nell'opre dove riluce l'efficacia della bontade e splendor divino»³³¹.

Nell'*Argomento* in apertura agli *Eroici furori*, Bruno chiarisce come il suo intento sia quello di descrivere non amori sensibili per donne in carne ed ossa, bensì l'amore dello slancio conoscitivo in grado di sottrarre l'uomo, anche solo per qualche istante, alla sua condizione di accidente finito.

Egli riesce così a contemplare la manifestazione vivente della «bontade e splendor divino», la massima «potenza et operazion esterna che vedersi possa per abito et atto di contemplazione et applicazion di mente mortal o divina, d'uomo o dio alcuno»³³².

Con un'integrazione tra occhi e cuore, nei *Furori*, Bruno indica una nuova strada tramite la quale la volontà e l'amore forniscono all'intelletto l'energia necessaria per confrontarsi con l'infinità dell'universo.

Scrivendo Bruno: «gli occhi apprendono le specie e le proponeno al core, il core le brama et il suo bramare presenta a gli occhi: quelli concepeno la luce, la diffondono, et accendono il fuoco in questo [...]. Cossi primieramente la cognizione muove l'affetto, et appresso l'affetto muove la cognizione»³³³.

³²⁹ M. Ciliberto, *L'occhio di Atteone. Nuovi studi su Giordano Bruno*, Roma, 2002, p. 119.

³³⁰ *Furori*, DFI, p. 920.

³³¹ *Ibid.*, p. 820.

³³² *Ibid.*, p. 820.

³³³ *Ibid.*, p. 1138.

CAPITOLO VII. Una nuova filosofia della *praxis*

VII.1. La pratica della filosofia naturale e l'auto-coltivazione del neoconfucianesimo

Sia per il Confucianesimo che per la filosofia naturale del Rinascimento l'intero processo di apprendimento e riflessione coinvolge l'individuo il quale, dunque, è chiamato ad utilizzare la *praxis* nell'azione con grande fatica e sforzo. Seppur molto varie e diverse l'una dall'altra, pratica e auto-coltivazione (ovvero, la filosofia naturale di Bruno e gli altri filosofi del Rinascimento, e l'auto-coltivazione del Confucianesimo) hanno in comune uno scopo concreto: quello di "riformare la vita"³³⁴. Lo sforzo della volontà dell'individuo è quindi importantissima al fine di intraprendere una *renovatio* efficace. Le parole, gli esercizi teorici non possono cambiare il mondo ma bisogna esser "solleciti ne le cose", offrendo nuovi punti di vista.

Per i confuciani, la vita del singolo non è un corpo in cui si è accumulata la conoscenza proposizionale, ma essa è essenzialmente pratica, ovvero ciò che i confuciani della dinastia Song e Ming chiamano gli 'studi del gongfu' (工夫论), insegnamento di solito ricevuto dall'istruzione dai maestri, attraverso proprie facoltà creative e inventive.

I *Dialoghi di Confucio* raccontano che quando al filosofo viene chiesto cosa sia la ren (仁, umanità), Confucio non risponde ai suoi discepoli tentando di darne una definizione. Egli parla piuttosto di come sarebbe una persona se avesse questa virtù e quale sarebbe il suo comportamento, dando istruzioni al discepolo sulla base della sua

³³⁴ Cfr. M. Ciliberto, *Nascita dello Spaccio: Bruno e Lutero*, Milano, 1985, cit., pp. 18-21.

particolare condizione di partenza, e facendogli sapere su quale aspetto in particolare avrebbe dovuto concentrarsi la sua pratica.³³⁵

Il gongfu confuciano culmina nel raggiungimento al giusto mezzo (*zhongyong*, 中庸). Associando ‘zhong’ con ‘yong’, Confucio consiglia ai discepoli di praticare e cercare costantemente lo *zhong*(中), il centro, l’equilibrio, nella vita ordinaria, al fine di rendere la nostra mente sempre a suo agio, capace di adattarsi alle cose mutevoli. Poiché l’esistenza umana è dominata dal dinamismo, senza che ci sia una legge eterna e immutabile da seguire, l’uomo deve rivolgersi al gongfu, cercando di far coincidere se stesso con le diverse situazioni in modo coerente e mantenendosi creativo, per imporsi sugli eventi dominandoli, e tornando infine agli alterati equilibri originari.

Essendo un neoconfuciano, anche Wang Yangming crede che soltanto attraverso una pratica sincera di gongfu, l’agente possa «esaurire completamente il proprio cuore», dove «esaurire il cuore»³³⁶ significa compiere una ‘contrazione’ o astrazione dei propri sensi e corpi.

La *contractio*³³⁷ in ambito gnoseologico è definita da Bruno come una *praxis* di un’azione interiore volta a «contrarre lo spirito, chiamarne a raccolta le forze, portare l’animo a riflettere»³³⁸. In una prospettiva psicologica e magico-naturale, l’azione della ‘contrazione’ raccoglie le potenze vitali e la concentrazione delle funzioni cognitive, con lo scopo di potenziare e rendere più efficace la contemplazione della verità, anche attraverso la mediazione delle tecniche mnemoniche intorno ad un’immagine fantastica o un oggetto interiore.

³³⁵ Il metodo pedagogico di ‘gongfu’ è in effetti uno dei più tipici approcci ideali con cui i maestri confuciani svolgono la formazione.

³³⁶ Cfr. *Chuanxilu*, 6 («孟子之『尽心知性』[...]曰仁既明知行合一之说，此可一言而喻。尽心知性知天，是生知安行事»).

³³⁷ Cfr. M. Matteoli, *Contrazione*, pp. 397-9. L’idea della ‘*Contractio*’ appare nel trattato mnemonico *Sigillus Sigillorum*.

³³⁸ *Sigillus*, OMN II, p. 253.

Se Bruno parla di “*contractio*”, la quale fa riferimento alla estrema forza di contrazione dell’interiorità e ai conseguenti effetti fisici e intellettuali, i Confuciani parlano invece di “Sincerità” e “Esaurimento” nel processo dell’auto-coltivazione spingendo una sorta di movimento ascensionale verso una consapevole riunificazione con il Cielo celeste:

«una volta che l'uomo diventa pienamente consapevole della sua sincerità implicita, si rende identico al Cielo celeste. La mente-cuore riceve e poi ottiene la virtù dal Cielo. Se la mente-cuore non è completamente esausta, la causa è che la virtù del Cielo non è stata completamente esaurita, e poi come si può apprendere la Natura e il Cielo? Quando a uno risulti completamente esaurito il singolo cuore, si potrebbero ritenere esauriti anche gli altri cuori e anche [quelle nature degli] altri esseri e giungendo a formare una trinità insieme con il Cielo e la Terra, e a partecipare³³⁹ al processo del nutrimento e alla coltivazione.»³⁴⁰

VII.2. ‘Volontà dei saggi’ e ‘Furori eroici’

La *vis* psichica che pervade l’intera interiorità è il vettore della pratica (o l’azione)

Nell’ambiente confuciano, la ragione, da sola, è incapace di motivare gli uomini e indurli all’azione; c’è infatti il rischio che essi vedano e interpretino la conoscenza esteriore come mera cognizione razionale.

Ci sono varie motivazioni per un’azione: essa coinvolge sensibile, immaginifico, razionale e intellettuale in sé. Il potere di superare (o vincere) il desiderio e la passione è spesso attribuito alla volontà. Nel primo capitolo ho chiarito che il fondamento della teoria di Wang Yangming non consiste nella volontà di obbedire ad una legge morale. Ciò che in effetti è il cuore dell’apprendimento confuciano è una

³³⁹ “Partecipare” qui vuole dire nutrirsi direttamente.

³⁴⁰ *Cheng e Cheng*, 1980: 1.78.

volontà naturale che non deve assecondare una legge per dovere, ma perché mossa da sentimenti sinceri, come l'amore.

Wang Yangming sostiene l'importanza dello zhi 志 (responsabilità o volontà) nella pratica morale. Convinto del proprio obiettivo di diventare saggio, e rafforzando la sua ricerca del principio celeste, l'uomo si applica nel cercare l'estensione della pura conoscenza.³⁴¹ Wang non vuole schiacciare la sua azione su nessuna facoltà particolare, perché essa riguarda tutte le facoltà; il fulcro psico-gnoseologico di Wang dipende dunque dalla deliberata energia vitale che può far convergere tutte le forze in una percezione unificata di sé.

Dunque, l'attività o la pratica del cuore (为 wei) di Wang può essere descritta come l'atto selettivo (择 ze) a livello sensibile e interiore in cui viene data priorità alle potenzialità più intime dell'animo.

Nelle loro opere, i famosi studiosi neoconfuciani contemporanei Tu Weiming e Stephen Angle, hanno indicato il significato di consolidare l' 'impegno' per diventare un saggio, motivando l'auto-coltivazione.³⁴² In accordo con il loro punto di vista, vorrei sottolineare che il bersaglio fondamentale dell'impegno e della volontà sono la capacità di conquistare valori morali, cioè, diventare buoni³⁴³; i filosofi confuciani sembrano tenere in molta considerazione la capacità affettiva nel processo della selezione cognitiva. Senza la potenza dell'animo umano che percepisce i valori

³⁴¹ Cfr. Chan, *Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings by Wang Yang-ming*, 216, para. 260.

³⁴² Cfr. Tu, Weiming, *Neo-Confucian Thought in Action: Wang Yang-ming's Youth (1472-1509)*, Berkley: University of California Press, 1976, pp. 121-2; Stephen Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*, New York: Oxford University Press, 2009, pp. 18-22.

³⁴³ Cfr. Chan, *Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings by Wang Yang-ming*, 43, para. 53; vedi anche p. 73, p. 115.

morali, perseguire l'impegno verso la saggezza è inutile. Inoltre, sebbene questi sentimenti siano *'a priori'*, sono anche coltivati e arricchiti nella nostra esperienza e nelle nostre istituzioni.

Il 'riflettere (慮, lu) di Xunzi³⁴⁴ (荀子, c. 313 a.C. – 238 a.C.) viene anche sottolineato nella 'pura conoscenza' di Wang Yangming quando Wang parla della capacità innata del cuore di combinare il 'pensare' con la pratica effettiva.

«L'amore, l'odio, il piacere, la rabbia, la tristezza e la felicità della natura umana: li chiamiamo "animo o disposizione" (qing 情). Dato che il qing è tutto questo, la mente-cuore deve agire su di esso e compiere una selezione, ovvero deve tenerne particolare considerazione.»³⁴⁵

In un altro passaggio, Wang discute della capacità di riconoscere il bene e il male e di motivare un'azione morale:

«Quando scaturisce una buona intenzione, riconoscila e svilupcala pienamente. Quando sorge un'intenzione malvagia, riconoscila e fermati. È la volontà (zhi, 志) che riconosce il pensiero. e poi lo sviluppa o lo reprime; l'intelligenza (cioè pura conoscenza, liangzhi 良知) è donata dal Cielo. Questo è ciò che tutti i saggi hanno.»³⁴⁶

³⁴⁴ Il nome Xun Zi è un titolo che significa Maestro Xun, e egli nacque con il nome Xun Kuang (荀况). Educato nello stato di Qi, Xun Zi è stato associato alla scuola confuciana, ma la sua filosofia ha un sapore più pragmatico rispetto all'ottimismo confuciano. Xun Zi credeva che le tendenze innate dell'uomo vadano ammansite attraverso l'educazione e i rituali, secondo una visione opposta a quella di Mencio, che riteneva che l'uomo fosse buono in modo innato. Lui credeva che le norme o le leggi fossero state create per rendere retta l'umanità.

³⁴⁵ Xunzi, 22: 7.

³⁴⁶ Cfr. Chan, *Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings by Wang Yang-ming*, 49, para. 71.

Secondo l'interpretazione di Iso Kern, distinto sinologo e filosofo svizzero, nelle sue prime ricerche filosofiche, per indicare la capacità umana di discernere il bene e il male, Wang Yangming non utilizza ancora il termine “liang zhi”(良知) ma soltanto la parola “zhi”(志).³⁴⁷

Pur prendendo in considerazione il suo ragionamento, possiamo valutare anche un altro fattore alla base della scelta di questo termine. La pura conoscenza ha il fine e la capacità di stabilire l'impegno e la volontà (zhi), e senza lo “zhi”, con la sua capacità di mettere in atto un giudizio morale, la pura conoscenza non è veramente operativa.³⁴⁸

“L'unità e combinazione di conoscenza e azione” (知行合一), e l'"estensione della pura conoscenza "(致良知) rappresentano il fulcro del rinnovamento proposto da Wang Yangming.

L'immagine dello zhi (impegno o volontà, 志) di Wang Yangming è in realtà molto lontana dall'immagine del Confucianesimo ortodosso, attraverso il quale Zhu Xi parla dell'autorità delle norme di clan, ed è anche diversa dall'immagine del poeta entro il cui cuore parlano le Muse.

Tale condizione si ottiene attraverso la coltivazione interiore, che riprende la famosa frase tratta dai “Dialoghi”, e rilanciata da Zhu Xi, ma interpretata diversamente: «disciplinare se stessi per ritornare ai riti» (keji fuli, 克己复礼). Qui la disciplina, keji 克己, quella propinata da Wang Yangming è intesa non come

³⁴⁷ Iso Kern, *The Phenomena of the Heart: The Collected Essays of Kern's Phenomenological Research on the Heart and Human Nature* 心的现象——耿宁心性现象学研究文集, a cura di Ni Liangkang (trad., Ni Liangkang, Zhang Qingxioing e Wang Qingjie, Beijing: Shangwu yinshuguan, 2012, p. 176.

³⁴⁸ Chan, *Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings by Wang Yang-ming*, 216, para. 260.

disciplina di se stesso o vittoria su se stesso, bensì come auto-coltivazione(修治, 修己). Questo processo porta a dimenticare l'io(忘己), nel senso di capacità di superare l'egoismo, divenire un tutt'uno con l'universo superando il concetto di separazione. Tale consapevolezza si fonda sull'individualità del soggetto umano, a sua volta fondata su quella della realtà naturale e universale. l'unità è dunque la cifra caratteristica dell'identità.

La riflessione sull'esperienza della “perdita di sé”, della sospensione del ‘moto’, del ‘tempo’ e della vita emerge chiaramente anche nel ‘furore eroico’ di Atteone in Bruno: in un'esperienza che non coincide con la religione cristiana, l'umanità dell'uomo viene spinta fino ai suoi limiti estremi; i limiti entro i quali sono racchiusi i sensi, i confini entro i quali sembra condannata a muoversi la ragione possono essere superati. Bruno spiega questo coinvolgimento integrale del soggetto anche nel *Sigillus sigillorum*: «chi non conquista da sensi molteplici e da molteplici gradi di conoscenza un senso unico e una conoscenza unica e semplice non possiede alcun senso, alcuna conoscenza; chi infine non conosce questa unità e non opera attraverso di essa nulla conosce e nulla intende»³⁴⁹

Anche l'uso del termine kuang (狂 follia, furore) in Wang Yangming non ha alcuna accezione negativa di “imperfezione” nell'itinerario del saggio, – rispetto a chi è in grado di tenersi inerte nella ‘via di mezzo’– secondo le parole dei Classici, ma è la linfa del saggio, perché riflette la spontaneità della potenza innata.

«Ora io credo nella mia coscienza innata, e per me è giusto quel che è giusto, ed errato ciò che è errato. Agisco spontaneamente senza preoccuparmi di nascondere alcunché. Solo ora ho cominciato a sentirmi libero e senza freni. Che la gente fuori

³⁴⁹ *Sigillus*, OMN II, pp. 226-7.

dica pure che le mie azioni non corrispondono alle mie parole, non me ne importa. Secondo Shangqian solo tale fede nella coscienza personale è la linfa del saggio!»³⁵⁰

L'espressione 'smascheramento' (buyan, 不掩) usata da Mencio per indicare l'inadeguatezza del comportamento del folle, si ritrova qui invece come una critica di cui non tenere conto. Il folle diviene il simbolo di un nuovo atteggiamento possibile, attraverso cui le potenzialità umane vengono allargate a dismisura. Il discepolo di Wang Yangming, Wang Ji, ne parla appunto ponendo in stretta relazione la follia e saggezza.³⁵¹

Dunque, per Wang Yangming, si può uscire dallo specchio come 'immagine' solo a un patto: assumendo il rischio della follia che apre all'uomo la possibilità di una potenza meta-umana. Non diversamente, nel testo bruniano le varie forme della *praxis* germinano straordinariamente dall'esperienza del "furioso", sulla quale Bruno costituisce la centralità della riflessione magica, conoscitiva, ed etico-politica. Entrambi i filosofi credono che il furioso o la follia spingano al massimo le possibilità umane, situandosi nell'estremità del sentimento. In breve, l'immagine del furioso si rovescia e si converte in quella di un nuovo sapiente.

La stessa dialettica fra interiorità ed exteriorità, nella filosofia di Wang Yangming, si sviluppa e si consuma pienamente solo nel momento in cui l'individuo decide di avventurarsi nella follia eroica che consiste nello scorgere la divinità nello specchio della natura. Come scrive anche Bruno, la volontà può «squarciare il velo dell'apparenza, porsi oltre lo scorrere del tempo e dei volti della natura, e cogliere, per un attimo, il vero che rifrange in infinite sembianze»³⁵².

³⁵⁰ *Chuanxilu*, 312 («我今信得这良知真是真非。信手行去。更不着些覆藏。我今绕做得个狂者的胸次。使天下之人都说我行不掩言也罢」。尚谦出曰,「信得此过,方是圣人的真血脉」»).

³⁵¹ Wangji, *Tutte le opere di Wang Longxi*, vol. I («与梅纯甫问答. “狂者之意,只要做圣人»).

³⁵² F. Dell'Omodarme, *Sileno*, in *Giordano Bruno, Parole, concetti, immagini*, cit, vol. II, p. 1782.

Anche nell'ontologia di Wang, possiamo scoprire la sua grande fiducia che deriva dall'interno di una mente individuale ma indivisibile. Yang Guorong (杨国荣) osserva che ciò che Wang sottolinea non è la sua credenza nell'esistenza di un mondo fisico al di là della mente, ma piuttosto in un mondo che ha il suo significato e valore all'interno della nostra stessa vita e natura. I confini di questo mondo riguardano solo coloro che si muovono, da ignari, nei limiti della dimensione quotidiana.

Ciò che vediamo è il mero riflesso della realtà. Quindi, il mondo per la natura umana non è una realtà esterna: rispetto all'atteggiamento di Zhu Xi, Wang Yangming crede dunque in un'interazione reciproca tra il soggetto e l'oggetto.³⁵³

Così ci insegna anche Bruno nell'*iter* nuovo dei *Furori*:

«doviene un dio dal contatto intellettuale di quel nume oggetto; e d'altro non ha pensiero che de cose divine, e mostrasi insensibile e impassibile in quelle cose che comunemente massime senteno, e da le quali più vegnon altri tormentati; niente teme, e per amor della divinitade spreggia gli altri piaceri, e non fa pensiero alcuno della vita.»³⁵⁴

Come afferma Bruno e come leggiamo anche in tutti i suoi testi di argomento magico, tramite un percorso attraverso la 'selva' si rinasce a nuova vita (che si rivolge alla natura). La selva è chiaramente quella di Dante, ovvero lo stato esistenziale di peccato o smarrimento, il caos dei sensi di una vita dominata dalla confusione, dalla tenebra, dalla cecità. Bruno tuttavia guarda alla selva come alla condizione imprescindibile per il ricongiungimento al proprio oggetto, che è il 'Primo bene', la 'Verità assoluta'.

Dalla mera e passiva corporeità del simbolo della 'tenebra', "si produca la vegetativa, da questa la concupiscenza e il senso, da quelle la ragione e

³⁵³ Cfr. Yang Guorong. *La riflessione del pensiero della mente-cuore: un'interpretazione della filosofia di Wang Yangming*(心学之思: 王阳明哲学的阐释), Beijing: Libreria di Sanlian, 1997.

³⁵⁴ *Furori*, DFI, p. 988.

l'immaginazione, da cui in ultimo discendono volontà e intelletto»³⁵⁵: Bruno intende stabilire una continuità fra la potenza intellettiva e quella passionale.

Nei *Furori*, introducendo la figura di Atteone, simbolo della ricerca della divinità, il Nolano sottolinea che ragione e furore si combinano come strumenti complementari, rappresentati (metaforicamente) dai veltri e dai mastini.

«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 dâ con morsi crudi e fieri.»³⁵⁶

L'intelletto, con la sua forza rischiaratrice, precede la volontà, indicando l'oggetto cui deve dirigersi; a sua volta, l'impeto della volontà fa progredire l'intelletto nella conoscenza, spingendolo costantemente in avanti col desiderio. Atteone non potrebbe mai avanzare «nel dubio camino» della *venatio* senza slacciare i veltri e i mastini, che lo guidano verso le «boscareccie fiere», vale a dire quelle forme che alludono all'unità.

³⁵⁵ *Sigillus*, OMN II, p. 217.

³⁵⁶ *Furori*, DFI, pp. 1006-7.

Intelletto e volontà, che rappresentano razionalità e passionalità, devono unire i loro sforzi per poter giungere alla bellezza divina nell'equilibrio originario fra Dio e universo. Non è infatti sufficiente la *ratio* per giungere alla visione di Diana, *deus in rebus*: all'uomo è richiesto per questo un vigore straordinario, non solo intellettuale, ma anche emotivo-affettivo.

Così come avviene nella magia naturale, l'umanità richiede un'iniziazione alla pratica, ovvero un processo di crescita e trasformazione spirituale che si configura come un'auto-rivelazione. Infatti, questo passaggio (come afferma Bruno e come affermano i testi confuciani) non si esaurisce nel leggere libri, nell'imparare nozioni, nell'elaborare teorie.

CONCLUSIONI

La prassi magica di Bruno è lontana dal concetto tradizionale di rito e incantazione. Essa si basa piuttosto sulla consapevolezza di quelle forme condizionanti psichiche e appassionate che sono in grado di generare una partecipazione integrata degli individui alla praxis. Spetta, dopo diversi secoli, a Sigmund Freud nella sua famosa opera *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, tornare ad approfondire lo stesso fenomeno psicologico e il rapporto dentro il potere, sia dalla prospettiva degli individui che da quella delle masse.

Attraverso uno scenario ontologico definito dalla continua metamorfosi della materia nelle opere magiche, Bruno persegue la potenza umana che interagisce con i ritmi naturali. Effettivamente, l'intenzione del Nolano è indirizzata alle implicazioni politiche tramite dell'arte magica.

Sviluppando la connessione tra la prassi magica e gli artifici per convincere le menti umane, il mago che intende diventare un politico prudente e accurato si è trasfigurato in un “*venator*” (cacciatore) mentale in *De vinculis in genere*. Il ruolo del mago è descritto nell'atto di “sedurre” i cittadini tramite lo strumento di persuasione, indirizzando le loro passioni e inclinazioni per guidarli infine verso la direzione di una vita organica e armoniosa.

In pratica, l'arte della retorica mantiene una relazione privilegiata non solo con la prassi politica ma anche con quella magica, la quale può raccogliere le frammentarie esperienze del mondo e operarle in unione con l'Anima del mondo. Di solito, sia l'oratore che il *vinciens* (connettore) condividono la considerazione di ciò che è appropriato per loro stessi e che «sia gradito a chi deve essere incantato e vincolato, valutando i suoi costumi, il suo stato, la sua complessione, le sue abitudini»³⁵⁷.

Nella ‘conversazione civile’, non esiste un collegamento efficace senza il coinvolgimento affettivo di entrambi i soggetti nella relazione, cioè, «non è possibile

³⁵⁷ *De magia naturali*, OM, p. 269.

vincolare a sé qualcuno, se chi vincola non subisce a sua volta il legame»; analogamente deve dirsi dell'oratore, che «non suscita passioni senza passione.»³⁵⁸

La passione e il desiderio dell'universo organico di Bruno possono essere generati dall'amore-Eros per la vita mondana nella sua espansione infinita (infinita per la materia, la quale «infinita e indeterminata attraverso il numero si determina a questa o quella forma»³⁵⁹). Nel suo universo organico, Bruno desidera che tutti gli esseri siano viventi, tutti da animare; da questa dottrina (sensismo e monismo) deriva anche la sua predilezione per la magia naturale, basata proprio sul presupposto del pansichismo universale che mira a prendere possesso del mondo naturale con gli atti artificiali, proprio come un amante getta una 'rete magica' con i gesti, le parole, i servizi e doni intorno all'oggetto-soggetto del suo amore. Allo stesso modo, un 'mago della società' getta la rete della sua fantastica visione sul mondo per catturare la sua 'preda' tramite il mezzo del suo consenso.

Da questa prospettiva, l'arte della politica ottiene un significato profondamente nuovo. Entrando direttamente nei meccanismi che governano la sfera dell'interiorità, i politici sono in grado di influenzare i comportamenti delle masse. Né la forza né la violenza distruttiva possono guidare la passione umana; al contrario, le relazioni tra gli uomini sono organizzate da una nuova forma di obbligo che introduce il potere tramite il desiderio alla conoscenza e l'applicazione di principi sottoposti al flusso costante della natura. La divisione gerarchica è trasfigurata in una relazione consensuale tra i componenti della *praxis* politico-magica.

Il nuovo cittadino bruniano è un amante da rapire. Bruno definisce 'vincolare' (per vincere) questa catena di operazioni. La sua *condispositio* e il nuovo rapporto (anche una nuova ragione) danno il nome generico ai vincoli, cioè 'vincula'.³⁶⁰

³⁵⁸ *De vinculis*, OM, p. 487.

³⁵⁹ *Causa*, DFI, p. 265.

³⁶⁰ *De vinculis*, OM, p. 497.

Affrontare il tema dell'arte politica nel contesto cinese imperiale significa assumere una premessa semantica e terminologica in relazione al concetto di 'connessione', perché i diversi modi di comprendere il consenso politico in Cina e in Europa negli ultimi mille anni sono una riflessione dei diversi strumenti che ogni civiltà crea e sviluppa all'interno della propria sfera (miti, simboli, linguaggi, concetti, ecc.).

La Scuola di Wang Yangming, specie nelle sue propaggini più avanzate, presenta lo sviluppo del pensiero politico cinese in una direzione 'individualistica' volta a esaltare il '*vinculum*' e svolgere la *praxis* sociale.

Negli ultimi decenni sono stati diversi i tentativi rivolti ad indagare l'evoluzione della *praxis* politica nelle diverse culture. Sulla scia dello sviluppo degli studi sulle emozioni e della psicologia sociale e psicolinguistica si svolgono sempre più dibattiti sullo studio storico della mentalità e delle emozioni.

Ovviamente, come si è osservato, quella di Wang Yangming si configura come una filosofia profondamente imperniata sui fondamenti del peculiare sistema di pensiero Confuciano, e dunque significativamente diverso dal contesto filosofico occidentale.

Dal punto di vista di Wang, tuttavia, il significato del culto ancestrale, i valori dell'affetto umano e pietà filiale tipici della tradizione confuciana rivelano un evidente parallelismo con il vincolo dell'Eros rinascimentale.

Innanzitutto, l'amore ancestrale confuciano è fondato sulla credenza religiosa in un mondo trascendente e in esseri spirituali e così come nella loro influenza (cioè è fondato sul mondo degli antenati), cioè in vincoli immanenti della società umana (in grado di influenzarla). I discendenti appartengono ad una stirpe reale che ritiene di poter esercitare il suo potere sul popolo in virtù del legame di parentela con le divinità. Essi dunque ricevono la beatitudine dalle loro divinità ancestrali trascendenti eseguendo correttamente i rituali dell'adorazione ancestrale. All'interno del sistema confuciano una stirpe reale, legata da vincoli familiari alle divinità, diventa un importante intermediario tra il mondo immanente e quello trascendente.

In secondo luogo, nonostante la pratica della piet  filiale possa essere considerata individuale e terrena, in realt  essa connota anche l'aspirazione immortale della vita umana e il fiorire del gruppo familiare attraverso la coltivazione della Virt  della piet  filiale da parte dei suoi singoli membri.

Dunque, in questo modo, si costituisce un mondo con un'abbondanza di amore e di felicit  familiare attorno a innumerevoli vite.

Questo   ci  che i cinesi chiamano "la felicit  divina e celeste con la famiglia" (tian lun zhi le, 天伦之乐). Il raggiungimento di tale stato ideale proprio della cultura cinese avviene attraverso la coltivazione della virt  e la creazione di un ordine etico-politico ideale in questo mondo; non dalla beatitudine di Dio, dunque, ma grazie alla natura umana innata e dotata di un 'appulsus' (appulso) celeste³⁶¹. Il cielo crea l'universo e gli umani per uno scopo morale, ci  per trasformare il mondo in un mondo perfetto in cui tutti gli uomini si trasformano in uomini benevoli.

Questo concetto, a mio parere, pu  essere facilmente accostato all'idea della volont  cristiana di stabilire il regno dei cieli sulla terra. Per l'uomo mortale, coltivare le virt , certamente,   solo un primo passo nella creazione del regno dei cieli. All'atto pratico, esso deve tradursi nel saper gestire adeguatamente gli affari familiari, governare opportunamente gli affari politici e infine pacificare il mondo. Gli uomini partecipano alla trasformazione del mondo che soddisfa la volont  del Cielo.

Ogni membro di ogni famiglia ha i doveri non solo verso le divinit  del mondo trascendente ma anche verso i genitori in questo mondo terreno.

L'essenza di questo ideale   un mondo di grande armonia o unit  tra il Cielo, la Terra e l'Uomo. Questo ideale   riassunto in il *Libro dei riti* come segue:

Quando il grande corso fu perseguito, uno spirito pubblico e comune govern  tutto sotto il cielo; vennero scelti uomini di talento, virt  e abilit ; le loro parole erano sincere e ci  che coltivavano era armonia. Quindi gli uomini non amavano solo i loro

³⁶¹ Cfr., S. Carannante, *Appulso*, in *Giordano Bruno, Parole, concetti, immagini*, cit, vol. I, p. 132-3.

genitori, né trattavano da figli solo i propri figli. Una disposizione competente è stata assicurata per gli anziani fino alla loro morte, l'impiego per i normodotati e i mezzi per crescere i giovani.

Questi uomini (virtuosi) mostrarono gentilezza e compassione per le vedove, gli orfani, gli uomini senza figli e quelli che erano stati resi disabili dalle malattie, così che tutti furono sufficientemente assistiti. Gli uomini avevano il loro lavoro e le donne le loro faccende di casa. Gli uomini virtuosi accumularono articoli di valore, non certo per la propria gratificazione ma solo per evitare che fossero buttati. Lavoravano con la loro forza, non amavano chi non si esercitasse, ma neanche chi lo facesse solo in vista del proprio vantaggio. In questo modo gli schemi egoistici furono repressi e non ebbero seguito. Ladri, banditi e traditori ribelli non sono più apparsi, e quindi le porte esterne sono rimaste aperte e non sono state chiuse. Questo era (il periodo di) ciò che chiamiamo la 'Grande Unione'³⁶².

In conclusione, Wang Yangming sostiene, su un quadro ampio, i vincoli fra gli individui, sia in senso orizzontale che verticale. In ogni caso, l'aspetto trascendentale del confucianesimo non deve essere trascurato.

Egli spiega perché l'energia amorosa della pietà filiale è fondamentale per gli insegnamenti etici e politici confuciani. Per il confucianesimo, la pratica della pietà filiale è fondamentale per raggiungere una grande armonia tra il Cielo, la Terra e l'Uomo perché induce gli uomini a ricordare ed apprezzare la beatitudine che il mondo trascendente conferisce al mondo immanente. Wang conclude che la concezione confuciana della trascendenza, così come la connessione tra mondo secolare e mondo divino, non solo presenta un'alternativa moderata all'antitesi occidentale post-cartesiana moderna tra il mondo secolare e quello religioso, ma fornisce anche un solido fondamento per la legittimità morale e politica in questo mondo.

³⁶² Cfr. J. Legge (trad.), *Li Chi (The Book of Rites)*, vol. I, New York: University Books. 1967, pp. 364-5.

La *praxis* di Bruno, invece, si basa sulla contrapposizione fra stato e chiesa e le varie correnti religiose rivendicanti la libertà di coscienza, le concezioni dell'anima individuale, le elaborazioni ellenistiche, il culto delle passioni delle élite cortesi, il rinascimento. La *praxis* di Bruno prende in esame una tensione fra trascendenza e immanenza dentro un ambiente totalmente naturale e tramite un'esperienza piuttosto mistica del 'furioso'.

Nello *Spaccio*, Bruno modula il concetto dell'«Appulso ad ottimo fine» per confermare il rifiuto di ogni posizione predestinata e recuperare la matrice attiva da cui scaturiscono le forme di comunicazione con il principio divino.

L'appulso del furioso, nell'interpretazione di Bruno, non è frutto di una tensione strutturalmente "innaturale". Si tratta, al contrario, di una aspirazione all'"uscire" dai propri limiti che accomuna tutte le espressioni della vita universale. Nell'Universo dinamico, pur i soggetti essendo diversi entro i limiti del loro stato naturale, un "appulso" vitale li mette in tensione e induce tutti gli enti ad assimilarsi ad altro. Travalicando i propri confini, gli enti riescono a percepire interiormente «sogno divini, visioni e rivelazioni»³⁶³:

«(Per conseguenza de l'affetto che le attira e rapisce)» – scrive Bruno nell'introduzione ai *Furori* – «le cose alte si fanno basse, e le basse dovegnono alte; come per forza di vertiginoso appulso e vicissitudini successo, dicono che la fiamma s'inspessa in aere, vapore ed acqua, e l'acqua s'assottiglia in vapore, aere e fiamma»³⁶⁴

La forza che consente al furioso di sottrarsi ai ritmi naturali è essa stessa una tensione naturale che si riverbera in tutto l'universo.

Le idee portate avanti da alcuni pensatori tardo Ming sono nuove rispetto ai valori tradizionali e suggeriscono una consapevole esigenza di cambiamento. I problemi di relazione dell'individuo con il gruppo, il suo ruolo sociale, i suoi diritti di

³⁶³ *Sigillus*, OMN II, p. 233.

³⁶⁴ *Furori*, DFI, p. 764.

essere umano, il suo status, vengono messi in discussione in modo più marcato che in precedenza.

Nell'analizzare questi potenti elementi di novità rispetto al passato, è immediata la consonanza della posizione pratica di Wang Yangming e dei filosofi di epoca Ming con quella di Bruno: sebbene ogni cultura determinata possieda elementi peculiari e specifici, gli esseri umani hanno desideri universali e volontà comuni che si esplicano e realizzano nella pratica.

I nuovi pensieri portati avanti da Wang Yangming e gli altri pensatori della scuola della mente rimangono recessivi e per tutto il periodo imperiale è l'accettazione della concezione ortodossa e dell'ordine gerarchico tradizionale a prevalere. Le ragioni fra i singoli individui adoperate come spinta verso una nuova antropologia sociale non riescono a scardinare la retorica dell'"interesse generale".

La reazione critica contro Wang Yangming e le scuole che a lui si rifanno è forte: i loro eccessi 'individualistici', il 'relativismo' morale alla luce dell'ontologia della Vita universale e della cosmologia omogenea dell'universo nella *praxis* politica e sociale, sono alcuni dei fattori cui si imputava la decadenza dei costumi e della dinastia Ming. Le autorità della nuova dinastia Qing non fanno che incoraggiare tale tendenza, presentandosi come paladine dell'ortodossia.

Non diversamente, nella sua prospettiva della "nova filosofia", Bruno intende costituire un nuovo mondo in cui ontologia, teologia e antropologia si intreccino in modo organico. Pensare e contemplare l'unità implica quindi 'costruire' una divinità dentro il ritmo della Natura, ovvero stendere una trama unitaria sulla molteplicità di quanto conosciamo e, al contempo, renderla viva e feconda, affinché, più che un quadro statico e una classificazione rigida degli oggetti dell'esperienza, essa sia piuttosto una sorta di 'mappa' - aperta ad ulteriori definizioni - che conduca l'uomo in un percorso di comprensione del tutto. L'infinità dell'universo, infatti, scombina ogni gerarchia, anche quelle che influenzano rigidamente le dinamiche del corpo sociale.

Come anche Montaigne, Bruno è un pensatore post-cristiano e un fautore della "nova filosofia". La sua *praxis* è condannata dal cristianesimo e dalla civiltà contemporanea europea. Oltre che contro la autorità di Cristo e contro la gerarchia

sociale, Bruno si sente Mercurio di una nuova epoca e una nuova civiltà contrapposta sia al modello cristiano che al modello europeo.

BIBLIOGRAFIA

Letteratura primaria

Aristotele, *Opere*, vol. 4, 431a, trad. di A. Russo, R. Laurenti, Bari, 1973.

Averroè, *L'accordo della legge divina con la filosofia*, a cura di F. Lucchetta, Genova, 1994.

F. Bacon, *Novum organum*, in *Scritti filosofici*, a cura di P. Rossi, Torino, 1999.

P. Bayle, *Dizionario storico-critico*, a cura di Gianfranco Cantelli, Bari, 1976.

G. Bruno, *Candelaio*, a cura di I. Guerrini Angrisani, Milano, 1976.

G. Bruno, *Opere latine di Giordano Bruno*, a cura di Carlo Monti, Torino, 1980.

G. Bruno, *De rerum principiis: una riforma della magia*, a cura di N. Tirinnanzi, Napoli, 1995.

G. Bruno, *Dialoghi filosofici italiani*, a cura e con un saggio introduttivo di M. Ciliberto, Milano, 2000.

G. Bruno, *Opere Magiche*, a cura di S. Bassi, E. Scapparone, N. Tirinnanzi, Milano, 2000.

G. Bruno, *Opere mnemotecniche I/II*, edizione diretta da M. Ciliberto, a cura di M. Matteoli, R. Sturlese, N. Tirinnanzi, Milano, 2004.

G. Bruno, *Opere lulliane*, edizione diretta da Michele Ciliberto, a cura di M. Matteoli, R. Sturlese, N. Tirinnanzi, Milano, 2012.

T. Campanella, *L'ateismo trionfato*, a cura di G. Ernst, Pisa, 2004.

T. Campanella, *Del senso delle cose e della magia*, a cura di G. Ernst, Roma-Bari, 2007.

Cheng Hao, *Le opere aggiunte dei fratelli Cheng* (河南程氏遗书), a cura di Zhu Xi, dal sito *Chinese Text Project*.

Confucio, *I Dialoghi di Confucio*(论语), dal sito *Chinese Text Project*.

Confucius Sinarum Philosophus (1687), in *The First Translation of the Confucian Classics*, a cura di Thierry Meynard, Roma, 2011.

N. Cusano, *Opere religiose*, a cura di P. Gaia, Torino, 1971.

N. Cusano, *La dotta ignoranza*, a cura di G. Federici Vescovini, Roma, 1991.

R. Descartes, *Meditazioni metafisiche, Terza meditazione*, vol. I in *Opere*, Bari, 1967.

R. Descartes, *Discorso del metodo*, Milano, 2010.

Dionigi Areopagita, *Tutte le opere. Testo greco a fronte*, a cura di P. Scazzoso, E. Bellini, introduzione di G. Reale, Milano, 2009.

Extensive Records of the Taiping Era (Taiping guangji, 太平广记) in
collectaneum of brush-notes style and fiction(笔记小说大观), Nanjing, 1983.

Ermete Trismegisto, *Corpus Hermeticum. Classici greci e latini*, trad. V.
Schiavone, Milano, 2001.

Feng Menglong, *La storia dell'amore (Qingshi, 情史)*, dal sito *Chinese Text Project*.

M. Ficino, *El libro dell'amore*, a cura di S. Niccoli, Firenze, 1987.

M. Ficino, *Sulla vita*, introduzione, traduzione, note e apparati di A. T.
Canavero; presentazione di G. Santinello, Milano, 1995.

M. Ficino, *Le divine lettere del gran Marsilio Ficino. I*, a cura di G. Sebastiano,
Roma, 2001.

M. Ficino, *Teologia platonica*, saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di
E. Vitale, Milano, 2011.

Giuliano l'Apostata, *Inno a Helios Re in Uomini e dei, le opere dell'imperatore
che difese la tradizione di Roma*, a cura di C. Mutti, Roma, 2004.

Huang Zongxi, *I ricordi dei studiosi dell'epoca Ming (Mingru xue'an, 明儒学
案)*, dal sito *Chinese Text Project*.

I Ching: Il Libro dei Mutamenti, a cura di Richard Wilhelm, perfezione di C. G.
Jung, trad. B. Veneziani e A. G. Ferrara, Milano, 1991.

Lanlingxiaoxiaosheng, La prugna nel vaso d'oro(金瓶梅词话), versione dell'epoca di Wanli(万历版本), dal sito Chinese Text Project.

Laozi, Daodejing(道德经), dal sito Chinese Text Project.

Libro dei mutamenti, (Zhouyi zhengyi, 周易正义), a cura di Kong Yingda, Wang Bi, dal sito Chinese Text Project.

Giovanni Pico della Mirandola, Conclusiones nongentae. Le novecento tesi dell'anno 1486, a cura di Albano Biondi, Studi picchiani, vol. I, Firenze, 1995.

Platone, Filebo, a cura di M. Migliori, Milano, 1995.

Plotino, Enneadi, traduzione di R. Radice. Saggio introduttivo, prefazioni e note di commento di G. Reale, Milano, 2002.

Qian qianyi, Muzhai youxueji(牧斋有学集), dal sito Chinese Text Project.

Qian zaodu 乾凿度 (Interpretazioni approfondite dell'esagramma di Qian [Cielo]), a cura di Zheng Kangcheng, dal sito Wikisource, Si Ku Quan Shu(钦定四库全书).

M. Ricci, Storia dell'introduzione del cristianesimo in Cina, a cura di P. M. D'Elia, Roma, 1942.

M. Ricci, *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*, a cura di M. Del Gatto, Macerata, 2000.

M. Ricci, *Lettere (1580-1609)*, a cura di F. D'Arelli, Macerata, 2001.

P. Sarpi, *Pensieri naturali, metafisici e matematici*, a cura di L. Cozzi e L. Sosio, Milano, 1996.

Senofane, *Testimonianze e frammenti*, a cura di M. Untersteiner, Milano, 2008.

B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, a cura di S. Casellato, Milano, 1996.

Tommaso d'Aquino, In *Aristotelis libros De Sensu et Sensato, De memoria et reminiscentia Commentarium*, a cura di R. M. Spiazzi, Marietti, Torino-Roma 1949.

Wang Ji, *Tutte le opere di Wang Longxi (王龙溪先生全集)*, a cura di Mo Jin, dal sito *Chinese Text Project*.

Wang Yangming, *Tutte le opere di Wang Wenzheng Gong (王正文公全集)*, a cura di Xie Tingjie, dal sito *Chinese Text Project*.

Wu Yun, *Della mente-cuore e gli occhi (心目论)*, dal sito *Chinese Text Project*.

Xunzi, *I commenti a "Xunzi"*, a cura di Wang Xianqian, dal sito *Chinese Text Project*.

Zhu Xi, *I Dialoghi del Maestro Zhu (朱子语录)*, dal sito *Chinese Text Project*.

Letteratura secondaria

«*Ad Christi similitudinem*». Ignazio di Loyola e i primi gesuiti tra eresia e ortodossia, Alessandria, 2011.

G. Agamben, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino, 1993.

S. Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*, New York: Oxford University Press, 2009.

U. App, *The Cult of Emptiness*, in *The Western Discovery of Buddhist Thought and the Invention of Oriental Philosophy*, Rorschac-Kyoto, UniversityMedia, 2012.

S. Bassi, *Memoria, vicissitudine ed entusiasmo negli Eroici furori*, in *La filosofia di Giordano Bruno. Problemi ermeneutici e storiografici*, Convegno Internazionale (Roma, 23-24 ottobre 1998), atti a cura di E. Canone, Firenze, Olschki, 2003, pp. 283-303.

S. Bassi, *L'arte di Giordano Bruno. Memoria, furore, magia*, Firenze, 2004.

S. Bassi, *Immagini della pace nei dialoghi italiani*, in *Favole, metafore, storie. Seminario su Giordano Bruno*, a cura di O. Catanorchi e D. Pirillo, introduzione di M. Ciliberto, Pisa, Edizioni della Normale, 2007, pp. 473-488.

S. Bassi, *Giordano Bruno e le traduzioni*, in *Bruno nel XXI secolo. Interpretazioni e ricerche*, Atti delle giornate di studio (Pisa, 15-16 ottobre 2009), a cura di S. Bassi, Firenze, Olschki, 2012, pp. 61-75.

S. Bassi, *L'incanto del pensiero: studi e ricerche su Giordano Bruno*, Roma, 2014.

W. Beierwaltes, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, a cura di G. Reale, Milano, 1995.

L. Bolzoni, *Il gioco degli occhi: l'arte della memoria fra antiche esperienze e moderne suggestioni*, Firenze, 1998.

L. Boschetti, *Lo Spaccio nel processo a Bruno*, in *Favole, metafore, storie. Seminario su Giordano Bruno*, a cura di O. Catanorchi e D. Pirillo, introduzione di M. Ciliberto, Pisa, Edizioni della Normale, 2007, pp. 281-308.

E. Canone, G. Ernst, *Encyclopedia bruniana e campanelliana*, Pisa- Roma, 2006.

E. Canone, *Bruno e l'umanesimo*, in «Bruniana & Campanelliana», XV, n. 1, 2009, pp. 11-27.

G. Cantelli, *Teologia e ateismo, saggio sul pensiero filosofico e religioso di Pierre Bayle*, Firenze, 1969.

D. Cantimori, *La periodizzazione dell'età del Rinascimento nella storia d'Italia e in quella d'Europa*, Firenze, Sansoni, 1955.

F. Capra, *Il Tao della fisica*, Milano, 2014.

S. Carannante, *Giordano Bruno e la Caccia Divina*, Pisa, 2013.

C. Carella, *Tra i maestri di Giordano Bruno. Nota sull'agostiniano Teofilo da Vairano*, in «Bruniana & Campanelliana», I, n. 1-2, 1995, pp. 63-82.

P. Castelli, *Bestialita, allegoria, tassonomia nel tramonto del Rinascimento*, in «Bruniana & Campanelliana», VIII, n. 1, 2002, pp. 47-83.

Chan Wing -tsit, *The Hsing-li chin-i and the Ch'eng-Chu School of the Seventeenth Century*, in De Bary Wm. Theodore, ed., *The Unfolding of Neo-Confucianism*, 1975.

Chan Wing-tsit, *Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings by Wang Yang-ming*, 1985.

Chan Wing-tsit, *Neo-Confucian Terms Explained*, New York, Columbia University Press, 1986.

Chen Lai , *Mysticism in the Confucian Tradition, Studies in Chinese Religions*(*儒学传统的神秘主义*),文化: 中国与世界, vol. 5 Beijing: Libreria di Sanlian, 2015.

Cheng Chung-Ying, *New Dimensions of Confucian & Neo-Confucian Philosophy*, Albany: New York University Press, 1991.

Cheng Chung-Ying, *A Treatise on Confucian Philosophy: The Way of Uniting the Outer and the Inner*, Beijing: China Social Sciences Publishers, 2001.

Cheng Chung-Ying, *On Place, Time, and the Roots of Confucianism*, Journal of Chinese Philosophy No. 42 [Supplement], 2015: pp. 500-24.

-
- Cheng Chung-Ying, *A Theory of Learning (學) in Confucian Perspective*,
Educational Philosophy and Theory No. 48, 2016: pp. 52-63.
- M. Ciliberto, *Nascita dello Spaccio: Bruno e Lutero*, Milano, 1985.
- M. Ciliberto, *La ruota del tempo. Interpretazione di Giordano Bruno*, Roma,
1992.
- M. Ciliberto, *Il teatro della vita. Interpretazione di Giordano Bruno*, Roma,
1992.
- M. Ciliberto, *Umbra Profunda. Studi su Giordano Bruno*, Roma, 1999.
- M. Ciliberto, *L'occhio di Atteone. Nuovi studi su Giordano Bruno*, Roma, 2002.
- M. Ciliberto, *Pensare per contrari. Disincanto e utopia nel Rinascimento*, Roma,
2005.
- M. Ciliberto, *Giordano Bruno: parole, concetti, immagini / direzione scientifica*
M. Ciliberto, Firenze-Pisa, 2014.
- M. Ciliberto, *Il nuovo Umanesimo*, Roma- Bari, 2017.
- G. Del Giudice, *La coincidenza degli opposti Giordano Bruno tra Oriente e Occidente*, Roma, 2005.
- Dizionario storico dell'Inquisizione* vol. I/II. Diretto da Adriano Prosperi, Pisa,
2010.

-
- G. Ernst, *Tommaso Campanella, Il libro e il corpo della natura*, Roma-Bari, 2002.
- L. Firpo, *Il processo di Giordano Bruno*, a cura di D. Quaglioni, Roma- Salerno, 1993.
- E. Garin, *Prosatori Latini del Quattrocento*, Torino, 1952.
- E. Garin, *Studi sul Platonismo medievale*, Firenze, 1958.
- A. C. Graham, *Two Chinese Philosophers: The Metaphysics of the Brothers Ch'eng*, Chicago, 1992.
- Il Rinascimento italiano e l'Europa*, vol. V, *Le scienze*, a cura di A. Clericuzio e G. Ernst, Treviso, 2008.
- I. Kern, *The Phenomena of the Heart: The Collected Essays of Kern's Phenomenological Research on the Heart and Human Nature* (心的现象——耿宁心性现象学研究文集), a cura di Ni Liangkang, Beijing: Shangwu yinshuguan, 2012.
- O. P. Kristeller, *Il pensiero e le arti nel Rinascimento*, Roma, 1998.
- L. Kohn, *Mind and Eyes: Sensory and Spiritual Experience in Daoist Mysticism*, 1998, *Monumenta Serica*, 46:1, pp.129-156.
- Le filosofie del Rinascimento*, a cura di C. Vasoli, Milano, 2002.
- J. Legge (trad.), *Li Chi (The Book of Rites)*, vol. I, New York: University Books, 1967.

T. Moore, *Pianeti interiori: l'astrologia psicologica di Marsilio Ficino*, trad. P. Donfrancesco, Bergamo, 2009.

N. Panichi, l'introduzione in *L'immaginazione*, Firenze, 2000.

N. Panichi, *I vincoli del disinganno per una nuova interpretazione di Montaigne*, Firenze, 2004.

F. Papi, *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, introduzione di N. Ordine, Napoli, Liguori, 2006.

A. Perfetti, *Motivi lucreziani in Bruno: la Terra come "madre delle cose" e la teoria dei semina*, in *Lecture bruniane I-II del Lessico intellettuale europeo 1996-1997*, a cura di E. Canone, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2002, pp. 189-209.

A. Pertusi, *L'eco nel mondo in La caduta di Costantinopoli*, Milano, 1999.

G. Piaia, *Sapienza e follia. Per una storia intellettuale del Rinascimento europeo*, Pisa, 2015.

Qian Zhongshu, *Limited Views: Essays on Ideas and Letters* (管锥编), a cura di Ronald C. Egan, Harvard-Yenching Institute Monograph Series, 1998.

P. Rossi, *Le sterminate antichità. Studi vichiani*, Pisa, 1969.

P. Rossi, *La nascita della scienza moderna in Europa*, Roma- Bari, 1997.

-
- P. Rossi, *Il passato, la memoria, l'oblio*, Bologna, 2001.
- P. Rossi, *Il tempo dei maghi. Rinascimento e modernità*, 2006, p. 181.
- P. Santangelo, *Confucio e le scuole confuciane. La via della saggezza*, Roma, 1986.
- P. Santangelo, *Il "peccato" in Cina. Bene e male nel neoconfucianesimo dalla metà del XIV alla metà del XIX secolo*, Bari, 1991.
- P. Santangelo, "Il neoconfucianesimo", in Sabattini Mario e Maurizio Scarpari, a cura di, *L'età imperiale dai Tre Regni ai Qing*, Torino, 2010.
- P. Santangelo, *Storia del pensiero cinese*, Roma, 2012.
- P. Santangelo, *L'uomo fra cosmo e società: il neoconfucianesimo e un millennio di storia cinese*, Milano-Udine, 2015.
- P. Santangelo, *The lover's eye: image and love in medieval-renaissance Europe and late imperial China*, in *International Communication of Chinese Culture*: 2018, Volume 5, Issue 3, pp. 173–195.
- Storia della filosofia occidentale*, a cura di G. Cambiano, L. Fonnesu, M. Mori, Bologna, 2014.
- Tang Mingbang, *I commenti l'annotazione al "Libro dei mutamenti" (周易评注: 易传系辞)*, Beijing, Zhonghua Shuju, 1995.
- N. Tirinnanzi, *Umbra naturae: l'immaginazione da Ficino a Bruno*, Roma, 2000.

Tracce nella mente: teorie della memoria da Platone ai moderni, a cura di Maria Michela Sassi, Pisa, 2007.

Tu, Weiming, *Neo-Confucian Thought in Action: Wang Yang-ming's Youth (1472-1509)*, Berkley: University of California Press, 1976.

C. Vasoli, *Quasi sit Deus: studi su Marsilio Ficino*, Lecce, 1999.

C. Vasoli, *Ficino, Savonarola, Machiavelli Studi Di Storia Della Cultura*, Torino, 2006.

Yang Guorong. *La riflessione del pensiero della mente-cuore: un'interpretazione della filosofia di Wang Yangming*(心学之思: 王阳明哲学的阐释), Beijing: Libreria di Sanlian, 1997.