

Bruno per Papi

di Roberto Diodato ✉

(Università Cattolica del Sacro Cuore)

Più di venti anni fa partecipai alla raccolta di scritti in onore di Fulvio Papi con un articolo su Giordano Bruno¹. Allora mi chiedevo se Bruno temesse la morte, alla quale si era coraggiosamente disposto, a partire da alcune sue affermazioni. Ora vorrei dedicare questo mio omaggio alla memoria di Fulvio Papi riflettendo su alcuni luoghi del suo libro *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, pubblicato in prima edizione per i tipi di La Nuova Italia nel 1968, e in seconda edizione per Liguori nel 2006 con l'*Introduzione* di Nuccio Ordine². La seconda edizione, invariata nei contenuti sebbene aggiornata nelle citazioni delle *Opere italiane* (che ora seguono l'edizione di Aquilecchia pubblicata da Utet nel 2002) era stata preceduta da un ciclo di lezioni tenute da Fulvio Papi nel 2003 a Londra, al Warburg Institut, lezioni poi raccolte nel libro *La costruzione delle verità. Giordano Bruno nel periodo londinese*, pubblicato da Mimesis nel 2010 sempre con l'*Introduzione* di Nuccio Ordine. La costruzione *delle* verità: il volume del 2010 appartiene a una raggiunta maturità che ci ha insegnato a comprendere il gioco plurale di ciò che pensiamo, attraversando inapparenti ma efficienti dispositivi, essere dotato di un valore di verità. Credo questo sia un lascito fondamentale della filosofia di Fulvio Papi, che, come il suo Bruno, ha lavorato sulla costituzione articolata e complessa delle verità, istituite a differenti e talvolta diversi livelli, innanzitutto stilistici ed espressivi e sempre in riferimento a una possibilità di comunicazione. E qui davvero l'apporto bruniano, fatto proprio con infinita cura da Fulvio Papi, è insuperabile, anche nel suo senso e sentimento

¹ R. Diodato, "Lo specchio e la voce. Nota su Bruno", in AA.VV., *Memoria e scrittura della filosofia. Studi offerti a F. Papi in occasione del suo settantesimo compleanno*, a cura di S. Borutti, Mimesis, Milano, 2001, pp. 233-241.

² Tutte le mie citazioni provengono da questa seconda edizione, da ora in poi AC.

complessivo e per certi versi conclusivo: «A nessun pare possibile da vedere il sole, l'universale Apolline e luce assoluta per specie suprema et eccellentissima; ma sì bene la sua ombra, la sua Diana, il mondo, l'universo, la natura che è nelle cose, la luce che è nell'opacità della materia: cioè quella in quanto splende nelle tenebre»³. Siamo tra le ombre, e quante più ne percorriamo, quanto più in esse ci interniamo, attraverso stili, personaggi, immagini e scritture, tanto più scopriamo quella strana luce che è *nell'ombra*, e che pur senza dissiparla illumina. La molteplicità straordinaria dei registri linguistici bruniani si trasferiva nell'insegnamento di Fulvio Papi in metodo pacato e riflesso, in inflessione precisa della scrittura e della voce che aveva in sé una certa spietatezza e sprezzatura, al tempo stesso accogliente e difficile da accogliere: ho imparato l'assenza di un luogo neutro quale istituzione del racconto filosofico, un gioco che è sempre, come Papi con Bruno ha insegnato, parte della metamorfosi incessante dell'universo e quindi di ciò che sempre provvisoriamente “siamo”.

Ma quel che qui ora interessa è il gran libro del '68. In questo momento Fulvio Papi è un professore universitario giovane, libero docente già in prospettiva di ordinariato, con un impegno politico consolidato e noto. Ora, nonostante non fosse uno storico della filosofia del Rinascimento, Papi dedica il suo maggiore sforzo storico e teoretico a Bruno, a un autore nel '68 così distante dalla sensibilità filosofica “contemporanea”, direi quasi illeggibile, per stile, riferimenti culturali e contenuti teoretici; veramente altro dallo spirito del tempo se non per una affascinante ma superficiale immagine libertaria e quasi sovversiva di contestazione al potere. Ora se facciamo attenzione al titolo del volume sembrerebbe facile comprendere il motivo della scelta: *Antropologia e civiltà*, cosa di più rilevante in quel momento storico? Non pare forse di essere in un tempo di svolta della storia che ha per necessità il progetto di una nuova figura di essere umano, la costruzione di una nuova civiltà? *L'Avvertenza*, posta da Papi all'inizio dell'edizione del '68 sostiene questo punto:

³ *Opere italiane*, ed. Ordine, Utet, Torino 2007, II, 694-695.

«Dopo un periodo in cui del pensiero di Bruno era consuetudine offrire interpretazioni di natura globale, oggi la storiografia procede per prove e sondaggi spesso di grande valore: tanto ricca e complessa è apparsa l'opera del Nolano. Nel mio lavoro non ho inteso tentare niente di più che una ricerca settoriale, con a speranza di recare qualche contributo agli studi. Perché come settore dell'indagine abbia scelto il tema dell'antropologia e della civiltà, è facile immaginarlo considerando l'attuale situazione di cultura»⁴. La lettura del libro dà però un'impressione differente: che non si tratti affatto di un lavoro circoscritto a un tema, fosse anche quello straordinario "antropologia e civiltà", bensì di una interpretazione "di natura globale", densa e colta, intensa e difficile, che proprio per la sua "globalità" e accurata sistematicità conduce a un'immagine dell'essere umano e della sua vita, produttiva di cultura e civiltà. Come per Bruno, per Papi la questione antropologica e politica si gioca sulle questioni di fondo, le questioni metafisiche, dalle quali a loro volta derivano quelle della cosmologia e dell'antropologia razionale, dell'anima, del corpo, della materia e dello spirito. Che senso avrebbe un grande sforzo di studio e interpretazione se le strutture ontologiche declinate da Bruno non fossero state ritenute cruciali per la "verità" della filosofia, cioè per la edificazione di una personale identità filosofica, insomma per quel che vale la pena credere? Mi pare che per Papi si trattasse di interrogare Bruno (e proprio Bruno in quel momento storico e biografico) sull'essenziale, sui fondamenti; è sufficiente scorrere l'indice del libro per rendersene conto: i primi due capitoli trattano il problema ontologico e teologico dell'infinito e dell'Uno, il terzo la genesi dell'umano sullo sfondo del neoplatonismo e del lucrezianesimo, con interessanti excursus sulla teoria averroistico-pneumatica del profetismo e sulla questione dei preadamiti, mentre il quarto capitolo è dedicato a "Eros e oggetto infinito". Gli ultimi tre capitoli giungono alla questione del rapporto antropologia-civiltà, ovviamente nel preciso contesto bruniano: il rapporto col "nuovo mondo", la "magia antropologica" e l'arte della memoria, e finalmente

⁴ AC, XXI.

la “renovatio” religiosa e politica... Allora, forse proprio perché in Bruno la filosofia, la sua esigenza di verità, si fonde con la vita, si tratta di cercare quali tratti della sua teoresi, che è tra le più stratificate e complesse, abbiano impressionato Fulvio Papi (pur senza dimenticare gli apporti specifici alla dimensione antropologica, primo tra gli altri «Le pagine – opportunamente ricordate da Nuccio Ordine nella sua *Introduzione* – dedicate all’elogio della mano [che] costituiscono un elemento essenziale per cogliere alla radice il rapporto tra “natura” e “civiltà”»)»⁵. Un esempio: scrive Papi: «Il problema è dunque quello di necessitare l’esistenza dell’infinità dell’universo partendo da una corretta concezione dell’efficiente: in altri termini se noi poniamo in termini filosoficamente corretti il problema teologico abbiamo un argomento a favore dell’infinità fisica dell’universo. Noi ci occuperemo in particolare di questo tema...»⁶.

I problemi teoretici che Papi individua sono diversi ma radicati in uno: «se in Bruno sia stata raggiunta una prospettiva “immanentistica” oppure se nel suo pensiero permangono elementi di una irrisolta trascendenza»⁷. Opportunamente Papi nota come questa distinzione categoriale non sia adatta al pensiero di Bruno⁸, e insieme come il problema comunque resti e debba essere interpretato. Si tratta di un impegno notevole: l’apertura a una cosmologia dell’infinito che mette in gioco differenti figure dell’infinito, a una nuova o molto antica concezione della “materia” del tutto estranea a quella portata dalla modernità, a un rapporto stravagante tra libertà e necessità che molto travalica la volontà umana, e anche a una delicata relazione tra filosofia e religione. Ora un filosofo dell’epoca, del 1968, può davvero prendere sul serio questi problemi? Può non relegarli nel loro lontano contesto ma considerarli figure della verità per il proprio tempo? Sembra quasi emergere, in Papi, l’idea tutta bruniana della *veritas filia temporis* nel suo senso: ad apparire nel

⁵ AC, X.

⁶ AC, 17.

⁷ AC, 12.

⁸ Papi segue su questo punto Karl Huber, *Einheit und Vielheit in Denken und Sprache Giordano Brunos*, Schellenberg, Winterthur 1965, 41-42.

tempo, secondo le condizioni del tempo, è proprio la verità, quella verità possibile per l'essere umano, plurale nelle sue immagini, che va per dir così inseguita nelle sue trasformazioni (un inseguimento che comporta il rischio di finire sbranati dai propri stessi cani).

Sommariamente indicherò ora quelli che mi sembrano i punti salienti del logos bruniano individuati e interpretati da Papi. Innanzitutto una forma di naturalismo che si contrappone sia alla concezione aristotelica sia a quella cristiana del mondo e che giunge a concepire l'omogeneità ontologica dell'universo, o l'omogeneità dell'infinito con se stesso: appartiene alla natura stessa del divino, in altri termini, di doversi determinare nell'universo, al punto che: «non esiste una sostanzialità di Dio come ente separato, ma vi è una realtà di Dio che è il suo necessario e totale manifestarsi nell'infinità della natura»⁹. Ciò comporta conseguenze notevoli in “antropologia e civiltà”: «la totale perdita di dimensione religiosa di una siffatta risoluzione dell'idea di Dio è correlativa all'assenza di Dio nel destino civile dell'uomo, nella edificazione di valori morali e giuridici, nella visione della civiltà priva di qualsiasi spirituale teleologia, nella concezione della magia che è una tecnica naturale fiduciosa della corrispondenza, che essa trova, nella struttura della natura»¹⁰. Tutto ciò: «toglie ogni drammaticità all'infinito e [...] rendendolo omogeneo alla dimensione antropologica, evita qualsiasi senso di frustrazione e angoscia. Respirare, muoversi, amare, vivere è comunque essere nella dimensione dell'infinito»¹¹.

Il secondo punto riguarda la struttura della natura, o dell'essere naturale in relazione all'Uno, e le sue condizioni di conoscibilità, che ovviamente accadono in stretta correlazione con il guadagno teoretico sopra segnalato “della omogeneità qualitativa della totalità” corrispondente alla «desacralizzazione del mondo intelligibile e la dignificazione del mondo materiale»¹². Che

⁹ AC, 30.

¹⁰ AC, 31.

¹¹ AC, 32.

¹² AC, 44.

l'universo sia esplicazione dell'Uno, o totalità esplicata o attuata della potenzialità dell'Uno implica una forclusione del logos umano rispetto all'Uno, l'impossibilità del discorso, per dir così, sull'Uno in sé. Ora questa impossibilità diventa per Papi «l'esatto corrispondente della possibilità del discorso intorno all'Universo [...] una condizione oggettiva dell'essere, la stessa che fonda la possibilità di un accesso conoscitivo all'universo come totalità infinita»¹³. Si tratta cioè della posizione di un limite, del segnale dell'impossibilità di «un'eshaustione conoscitiva dell'essere»; con le parole di Bruno: «La divina sostanza è lontanissima dagli effetti che sono l'ultimo termine del corso della nostra discursiva facultade»¹⁴. Non si dà, l'Uno, nemmeno in un'esperienza estatica, e l'universo si conosce attraverso un processo discorsivo e intuitivo insieme, composto da senso, immaginazione, ratio e intellectus in continuo circolare processo, corrispondente a quello metamorfico della natura, che procede dall'intelletto universale alla materia, attraverso l'anima e le forme, prospettando un finalismo non antropomorfo quale senso ideale del mondo. E anche questa immagine ha un effetto sull'antropologia e la civiltà: «Proprio in quanto il finalismo è privato di qualsiasi riferimento antropomorfo, la dimensione antropologica riesce a determinare un suo proprio modo di essere nella natura che introduce una nuova finalizzazione dell'essere. Questa è la sua gloria e la sua illusione contemporaneamente»¹⁵. La fine analisi che a questo punto Fulvio Papi compie dei concetti bruniani di intelletto, di anima e animazione universale, di causa, e di materia, i confronti con Lucrezio, con Plotino e tutta la complessa costellazione di autori presente nella mente di Bruno non è possibile qui ripercorrere, ma attesta la serietà con la quale Papi intende il complesso dispositivo filosofico di Bruno, senza il quale semplicemente un tale risultato, una certa immagine del mondo, dell'uomo e della civiltà non si dà. Alcuni esempi: «L'anima – scrive Papi – è una sola, eterna e immutabile; essa dà vita ad ogni organismo che emerge dal seno della

¹³ AC, 45.

¹⁴ *Opere italiane*, ed. Aquilecchia, Utet 2002, I, 648.

¹⁵ AC, 47.

materia. Il molteplice che appare è variazione continua, vicissitudine perenne: la generazione e la corruzione, il nascere e il morire non sono vita e morte: così esse appaiono all'osservatore il cui orizzonte è situato in una temporalità che non riesce a trascendere. È l'illusione che deriva dal considerare essenziale il proprio precario apparire, la propria autofinalizzazione e il desiderio di continuare ad esistere, il naturale e irragionevole orgoglio del finito»¹⁶. Ci si potrebbe chiedere quale sia il peso di queste parole: "anima eterna e immutabile" ecc., semplici immagini? E davvero può essere concepito un punto di osservazione non vincolato a questa temporalità? Eppure: «La totalità e l'infinito – prosegue Papi – non sono l'evidenza dell'esistenza comune, sono una conquista tormentata che esige una metamorfosi la quale sottragga la vanità umana dal permanere nella sua condizione umbratile»¹⁷. Il senso è chiaro, anche se forse per Bruno la tormentata metamorfosi non sottrae l'umano alla condizione umbratile della sua conoscenza, è vero che può almeno in parte sottrarlo alla vanità della sua condizione. Sono molto belle le pagine in cui Papi rincorre la complessa immagine bruniana del cosmo nel suo eccezionale sincretismo, mettendo in luce soprattutto l'apporto essenziale di Lucrezio (seppure «Non un Lucrezio letterale»¹⁸): in Bruno «si fonde la concezione cosmologica di Lucrezio con l'immagine neoplatonica, pitagorica ed ermetica dell'universo, animale infinito, così come si unisce la concezione classica del neoplatonismo della perennità dell'emanazione con quella lucreziana della generazione naturale dei viventi»¹⁹, e da questa concezione per noi, o nel '68, quasi impossibile da pensare e del tutto impossibile da prendere sul serio, ancora una volta emerge una visione antropologica e civile: «l'uomo che nasce dalla natura, che è animato dallo stesso spirito degli altri esseri, che è parte della stessa materia, è l'organismo vivente che per soddisfare la sua naturale "philautia", compie prodigi magici e si organizza civilmente»²⁰. Ora si non

¹⁶ AC, 142-143.

¹⁷ AC, 143.

¹⁸ AC, 83.

¹⁹ AC, 81.

²⁰ AC, 81.

soltanto qui si intende con chiarezza come per giungere a una visione antropologica non si possa prescindere dalla visione cosmologica, ma anche, ed è a mio avviso un messaggio per l'attualità delle nostre ricerche, come questa non dipenda da un'immagine soltanto "scientifica" dell'umano: «Bruno non vive la sua naturalizzazione dell'uomo come una verità particolare della scienza naturale ma come una visione globale di ciò che l'uomo come genere è nell'infinito universo»²¹. Si aprirebbe qui l'attuale capitolo del rapporto tra filosofia e scienza, o tra forme delle filosofie e forme delle ricerche scientifiche, che nella nostra epoca tendono a configurarsi secondo uno schema positivistico di subalternità: cosa può il discorso filosofico trarre per le sue verità, supponendo che resti un ambito di differenza, dalle "evidenze" scientifiche? La rigorizzazione di questo percorso auspica la filosofia come logica delle scienze, a cui si può aggiungere, in un diverso spazio accademico, una *storia* della filosofia puramente oltre che rigorosamente ricostruttiva. Un modello filosofico come quello bruniano si colloca su un diverso piano, al tempo stesso di autonomia e di integrazione, in cui la riflessione filosofica elabora un pensiero del sistema universo nelle sue linee speculative, grazie alle quali emerge un'idea dell'umano e dei suoi rapporti essenziali e si danno le condizioni di possibilità di una ricerca scientifica della natura iuxta propria principia. Qui interessa soltanto il risultato individuato da Papi al livello del rapporto tra dimensione metafisica e dimensione antropologica per il medio della cosmologia: «La naturalizzazione dell'uomo in Bruno è correlativa alla fine dell'identità del genere umano in ordine alla possibilità di essere eterno in Dio e mortale nella materia. Essa anzi passa per la differenza naturale tra gli uomini, poiché ciò che definisce la qualità umana è l'oggetto che ciascun uomo riesce a fare proprio. In certa misura era quindi esatto ciò che notava Rodolfo Mondolfo quando sottolineava che "per la comprensione della sua etica, dobbiamo ancora partire dal principio essenziale della filosofia del Nolano, che è quello

²¹ AC, 81.

dell'immanenza dell'anima universale»²². L'"anima universale" quale condizione di possibilità di un'etica! Qualcosa di serio per Bruno, inteso come tale da Fulvio Papi: «L'esser posto in essere secondo il principio formale dell'anima fonda la concezione dell'animazione universale, poiché non v'è alcuna cosa che sia priva di anima [...] l'anima in quanto governante dell'universo è causa estrinseca: il che significa che il suo essere non coincide con l'essere dell'universo. In quanto però ha il compito di "informare" l'universo, cioè di dargli vita, azione, movimento, è causa intrinseca cioè permane nell'effetto che essa ha determinato attualizzando la potenzialità della materia»²³. Parole queste strane, affermazioni desuete, inattuali, eppure capaci di dire le ragioni di un rispetto nei confronti della *physis* i cui fondamenti abbiamo ormai dimenticati: «una fondamentale visione della natura come una totalità vivente di cui l'uomo fa parte»²⁴.

Quando nel 1982 all'Università di Pavia ho conosciuto Fulvio Papi proveniente dall'Università Cattolica di Milano; i miei maestri mi avevano insegnato che nei pensieri dei grandi filosofi del passato, antico o recente, erano presenti forme della verità vivaci, che potevano essere chiavi di lettura efficaci della contemporaneità. Non quadri statici e definitivi, ma inviti al viaggio. In Fulvio Papi, che aveva coltivato l'insegnamento di Giordano Bruno, ho incontrato una simile idea: «La verità dunque come costruzione plurale di stili compositivi differenti: la verità naturale attraverso un'arte che interviene sui contenuti elaborati dalla immaginazione analogica; la verità trovata nella forma della narrazione cosmologica e di una teoria vicissitudinale; la verità che emerge come tema dell'unità naturale attraverso un percorso critico nelle categorie fondamentali dell'aristotelismo e della tradizione neoplatonica; la verità come fondazione teologica del tema dell'infinito; la verità come confutazione di un paradigma scientifico; la verità come problema conoscitivo che

²² AC, 157. il riferimento è R. Mondolfo, "Giordano Bruno", in Id., *Figure e idee della filosofia del Rinascimento*, La Nuova Italia, Firenze 1955, 105.

²³ AC, 48-49.

²⁴ AC, 249.

nasce dalla potenzialità individuale di una figura filosofica nella sua relazione con la natura vivente. Il che significa la considerazione della verità in relazione alle potenzialità conoscitive, e quindi, per l'osservatore, come derivante da un quadro epistemologico inscritto nell'anima; verità, infine, come destinazione ontologica ed etica della vita medesima del soggetto filosofico»²⁵. La verità della filosofia insomma.

Questo lavoro è fornito con la licenza
[Creative Commons Attribuzione - Condividi allo stesso modo 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/)



²⁵ F. Papi, *La costruzione della verità. Giordano Bruno nel periodo londinese*, Mimesis, Milano-Udine 2010, 13.