

Bruno Moroncini “ Memoria e vincolodano. Bruno Giordano Bruno fra l’analogia *entis* e l’ars combinatoria ”,

*K. Revue trans-européenne de philosophie et arts*, 4 - 1/ 2020, pp.93-108

Bruno Moroncini

## Memoria e vincolo

### Giordano Bruno fra l’analogia *entis* e l’ars combinatoria

Abstract This contribution on Giordano Bruno would like to read some texts of the Nolan philosopher such as *De umbris idearum*, *Ars memoriae*, *De magia* and *De vinculis* in genere starting from the opposition between the primacy of analogy and combinatorics, the art of correspondences and digital language, life and structure.

Keywords Analogy, Language, Memory, Sign, Constraint.

#### 1. Analogia entis e ars combinatoria

Nonostante le infinite resistenze concettuali e politiche di chi vuole conservare una concezione verticale e gerarchica della società, dovrebbe essere acquisito, almeno dalla svolta strutturalista in poi, che quel che Levi-Strauss ha definito il pensiero “selvaggio”, il pensiero fondato sulla logica digitale – quella che funziona con due soli numeri o segni (1 e 0, + e -), che applica il principio di differenza invece di quello dell’identità e incornicia l’esperienza in una griglia formale formata da tutte le combinazioni dei segni fra di loro – costituisca il pensiero “naturale” e originario dell’umanità, mentre la logica aristotelica fondata sulla multivocità dell’essere, sull’analogia e sull’eminenza, sul rapporto sostanza-predicato, sia un prodotto tardo nato dall’esigenza di controllare le spinte innovative che si manifestano in società dinamiche e complesse. La convinzione che la logica aristotelica rappresentasse la forma naturale del pensiero è durata almeno fino a Kant e non è stata scalfita dal tentativo stoico di passare da una logica delle sostanze ad una degli eventi e degli incorporei. È stato necessario attendere un rivolgimento sociale catastrofico, l’avvento del modo di produzione capitalistico e la presa del potere da parte della classe che lo rappresentava, la borghesia imprenditoriale e manifatturiera, per liquidare definitivamente la logica delle sostanze e il criterio dell’analogia *entis*.

In questa lotta millenaria fra l’ars combinatoria e l’analogia un posto preminente spetta a Giordano Bruno il cui pensiero sembra fare, rispetto a questo punto, per un verso da rottura ma per un altro anche da cerniera. Da un lato la dissoluzione dell’universo tolemaico-aristotelico in seguito allo sfondamento della calotta celeste e dell’infinitizzazione del cosmo non richiedono più un sistema di rimandi analogici fra, per esempio, il mondo sublunare con i suoi movimenti locali ed imperfetti e le sue metamorfosi misteriose e affascinanti, e il cielo superiore con i suoi corpi celesti immobili e perfetti o dotati di un movimento circolare, anch’esso perfetto in fin dei conti, fra, ancora, le intelligenze finite e quelle astrali, fra un pensiero umano costretto a occuparsi del diverso e un pensiero divino che resta identico a sé perché

pensa se stesso; dall'altro invece c'è il persistere del demone dell'analogia presente ad esempio nell'*ars memoriae* e nei trattati sulla mnemotecnica nonostante l'apertura in essi riscontrabile ad un gioco combinatorio fra i simboli e le immagini.

Prima però di analizzare alcuni testi bruniani dedicati alla memoria e alla magia è necessario illustrare brevemente le due forme di pensiero cui ci siamo riferiti. Per quel che riguarda l'analogia è fuor di dubbio che la sua fortuna debba tutto alla tesi aristotelica della multivocità dell'essere, anche se la sua forma eminente, l'analogia *entis* o di attribuzione, sembra in realtà un prodotto del tomismo e della Scolastica. In Aristotele infatti il termine compare solo in sede etica quando è in gioco la giustizia e si presenta come proporzione: “Il giusto, pertanto, consiste in una sorta di proporzione (*analogon*) [...] La proporzione infatti è un'eguaglianza di rapporti e comporta per lo meno quattro termini” (Aristotele 1986, p. 337)<sup>1</sup>. Come dice René Alleau “nell'analogia di proporzionalità non si ha più un 'analogato principale', ma reciproche proporzioni o rapporti che creano l'unità tra gli 'analogati'” (Alleau, 1983, p. 75). Valga l'esempio della visione che sta all'occhio come l'intellezione all'intelligenza.

In *Categorie* come in *Metafisica*, invece, non si parla dell'analogia: nel primo caso (Aristotele, 2016, pp. 56-57), all'inizio, ci si occupa soltanto del rapporto complesso che intercorre fra l'essenza e i nomi. Si distingue fra le realtà “omonime” (o equivoche per i medievali), ossia che hanno lo stesso nome ma definizioni d'essenza diverse, quelle “sinonime”, in cui coincidono essenza e nome (uomo e bue sono entrambi animali, nome e essenza gli stessi) e le “derivate” (*parónuma*), come grammatico da grammatica o coraggioso da coraggio. Nel secondo, prima in *Γ* e poi in *K* (nel passo che sarà commentato da Tommaso), Aristotele afferma nell'ordine: 1) che esiste “una scienza che considera l'essere in quanto essere e le proprietà che gli competono in quanto tale”; 2) che tale scienza “non si identifica con nessuna scienza particolare” dal momento che nessuna di esse tratta l'essere in universale, ma solo dopo averlo delimitato; 3) che l'essere però “si dice in molteplici significati, ma sempre in riferimento ad una unità e ad una realtà determinata”; 4) che, di conseguenza “l'essere non si dice per mera omonimia, ma nello stesso modo in cui diciamo sano tutto ciò che si riferisce alla salute” (Aristotele, 1993, p. 131). L'essere quindi è multivoco, ma non omonimo, ossia equivoco, semmai sinonimo: stessa essenza e stesso nome applicati però a realtà diverse.

Per risolvere quello che appare come un'*impasse* nel ragionamento di Aristotele, Tommaso e gli scolastici elaborano il concetto dell'analogia di attribuzione o analogia *entis*: l'essere si dice dell'ente supremo e per analogia lo si attribuisce anche a quello finito, certo in scala e con un grado di eminenza diverso. Nel passo di *K* commentato da Tommaso, Aristotele ribadisce il già detto: esiste una scienza che ha per

---

<sup>1</sup> Sulla logica classica si veda Chenique, 2006.

oggetto l'essere in quanto essere, l'essere considerato in universale e non nelle sue parti; ma l'essere si intende in molteplici significati e non in uno solo; tuttavia questi significati non sono puri omonimi: se lo fossero infatti non ci sarebbe nulla in comune fra di essi e non potrebbero far parte di un'unica scienza (cfr. p. 493). La grandezza di Tommaso consiste nell'estrarre dal testo di Aristotele l'affermazione per cui "tutto ciò che è essere si riferisce a qualcosa di uno e di comune (*en ti kai koinon*)" (p. 495) e far ruotare tutto il ragionamento intorno ad essa. Se è vero, infatti, "che tutte le cose si riconducono a qualcosa di uno" (Tommaso, 2005, p. 365) o "che di tutte le cose esiste la riduzione all'uno" (p. 367), ma che allo stesso tempo quest'uno si dice in molteplici significati, se ne deve dedurre che "le cose che si predicano" nel modo suddetto risultino "intermedie tra gli univoci e gli equivoci" (ib.)<sup>2</sup>, univoche perché si predicano di "cose diverse con un significato totalmente identico: per esempio animale di un cavallo o un bue", equivocate non perché, come sarebbe secondo la definizione esatta, "lo stesso termine si predica di cose diverse in un significato totalmente diverso", tipo "cane" che si usa per la costellazione e per l'animale, ma perché, come in questo caso, "lo stesso termine si predica di cose diverse in un significato in parte identico, in parte diverso: diverso, considerando i diversi modi di relazione; identico, considerando ciò a cui si fa la relazione" (ib.), vale a dire l'uno. Termini di questo tipo, univoci ed equivoci allo stesso tempo, "vengono chiamati 'analoghi' in quanto hanno una proporzione all'uno" (ib.). Una proporzione, non come quella orizzontale e egualitaria a quattro o tre termini, ma una proporzione verticale che va da un minimo a un massimo di partecipazione a quell'uno e comune di cui tutte le cose che sono costituiscono, pur nella loro diversità, parti integranti e intrinseche.

Il punto si chiarisce ancora meglio se, cambiando di registro, ci si riferisce alla questione 13 della prima parte della *Somma* dedicata al problema connesso con lo statuto degli attributi o nomi di Dio. Le domande poste da Tommaso sono chiare; ci si chiede nell'ordine: "se possiamo attribuire dei nomi a Dio", se "alcuni nomi di Dio designano la sua sostanza", se "alcuni nomi si dicono di Dio in senso proprio o invece tutti gli vengono attribuiti in senso metaforico", se "i vari nomi di Dio sono sinonimi", se "alcuni nomi vengono attribuiti a Dio e alle creature univocamente o equivocamente", se "supposto che tali nomi si dicano analogicamente, sono attribuiti primariamente a Dio o alle creature" (Tommaso, 2014, pp. 151-152). Se tralasciamo un'altra serie di domande che seguono quelle che abbiamo riportato è perché queste ultime ci appaiono sufficienti per affrontare il problema dell'analogia. Se volessimo ora provare a compendiare il senso complessivo dell'argomentazione di Tommaso, si potrebbe dire che da un lato l'Aquinate cerca di combattere le tesi della teologia negativa per la quale i nomi di Dio, posto che lo si voglia nominare, indicano non ciò che Dio è, ma ciò che non è: sono nomi negativi. In realtà per la

---

<sup>2</sup> Sull'analogia in Tommaso si veda Tommasi, 2020.

teologia negativa Dio non ha nome per il fatto che “la sua essenza è al di sopra di tutto ciò che noi possiamo concepire o esprimere a parole riguardo a Dio” (p. 153). Dall’altro, ad evitare che fra la ragione umana e l’essenza di Dio si scavi un solco insormontabile, rendendo la divinità del tutto inconoscibile e incomunicabile, con gravi conseguenze per la Chiesa e la sua funzione intermediaria, Tommaso tenta di giustificare una via in salita, che vada cioè dalle creature a Dio, nonostante le differenze, se non d’essenza, di rango e di importanza, che sussistono fra loro. Di nuovo è ripresa la discussione sui sinonimi o gli equivoci e gli univoci e di nuovo si è costretti a riconoscere l’appartenenza simultanea dei nomi di Dio agli uni e agli altri. Si prenda come esempio il termine “sapiente”: se lo “attribuiamo all’uomo indichiamo una perfezione distinta dalla essenza dell’uomo, dalla sua potenza, dalla sua esistenza e da altre cose del genere” (p. 161) perché nell’uomo, ossia nella creatura, le perfezioni si trovano in modo frammentato, molteplice e diviso. Se invece lo attribuiamo a Dio in questo caso “non intendiamo indicare qualcosa di distinto dalla sua essenza, dalla sua potenza e dal suo essere” (ib.), perché in lui le perfezioni “preesistono in semplice unità”, cioè sono ricondotte all’uno. Di conseguenza, se da un lato non è “secondo l’identico concetto” che il termine “sapiente” “si dice di Dio e dell’uomo” e di conseguenza non è attribuito in modo univoco, dall’altro neppure lo si può ridurre del tutto all’equivocità. Perché altrimenti – e qui Tommaso invoca la testimonianza dei filosofi e di Paolo – “nulla si potrebbe conoscere e dimostrare intorno a Dio partendo dalle creature, ma si cadrebbe continuamente nel sofisma chiamato ‘equivocazione’” (p. 162). Se ne conclude quindi che “tali termini vengono affermati di Dio e delle creature in modo analogo, cioè proporzionale” (ib.).

Resta solo un problema: se è vero che si conosce Dio dalle creature, attraverso un’analogia proporzionale, è vero anche che Dio preesiste alle creature, e preesistono quindi in lui e con lui anche gli attributi o nomi con cui tentiamo di conoscerlo. Richiamandosi ancora una volta ad Aristotele e alla tesi secondo la quale “di tutte le cose esiste la riduzione all’uno”, Tommaso stabilisce che un nome “si dica primariamente di quella prima cosa che è posta nella definizione delle altre e secondariamente delle altre, a seconda che si avvicinino più o meno alla prima” (p. 164). Così, se in un primo tempo sembra che attribuire a Dio l’essere buono voglia dire che “Dio è causa della bontà della creatura” e che quindi “questo nome *buono*, detto di Dio, conterrebbe nel suo significato la bontà della creatura e perciò *buono* si direbbe della creatura prima che Dio”, a guardar meglio e tenendo conto che “tali nomi si dicono di Dio in ragione non solo della sua causalità, ma anche della sua essenza”, quando “si dice che Dio è *buono* oppure è *sapiente*, non si vuol dire solo che egli è causa della sapienza e della bontà, ma che la bontà e la sapienza preesistono in lui in modo più eminente” (p. 165). Si è passati così dall’analogia di proporzione all’analogia di attribuzione o analogia *entis*, introducendo indirettamente la categoria dell’eminenza.

Nel suo monumentale studio sull'analogia Enzo Melandri oppone l'analogia alla logica. Ricostruendo a grandi linee e con qualche sovrappiù di ironia i loro rapporti, Melandri scrive che “dapprima l'Analogia scopre di non essere la figlia illegittima del Pensiero, ma di poter accampare almeno gli stessi diritti dell'altra sorellastra, la Logica”, ma che poi, in un secondo tempo, “tenti di rifarsi dei torti subito rovesciando il rapporto”, vale a dire insinuando il sospetto “che la legalità della Logica non sia nulla di più di un titolo nobiliare, sancito bensì dalla tradizione, ma privo di qualsiasi contenuto effettivo”. Ma a questo punto, a controbilanciare le pretese esorbitanti dell'analogia, interviene la madre di entrambe, la Dialettica, “la quale segna il limite dell'Analogia e definisce il rapporto di complementarità di questa con la Logica” (Melandri, 2004, p. 17).

Quello che Melandri vuole sostenere è che se si resta in questa prospettiva l'analogia non verrà mai considerata come un autonomo modo del pensiero ma sempre e solo come un rimedio ad un qualche inconveniente tipo quello che deriva dalla difficoltà che la Logica, inchiodata al principio elementare dell'identità –  $A = A$  –, incontra nel confrontarsi con la realtà del diverso, del differente e del non-identico. È appunto il caso di Tommaso e della Scolastica, dai quali l'analogia è concepita non come “un autonomo terzo incluso fra univocità e equivocità, ma come un principio *ad hoc*, subordinato alla prassi della fede e semplicemente restrittivo della dilagante equivocità”, come una dialettica negazione della negazione in cui “l'equivocità nega l'univocità e l'analogia nega, in parte, l'equivocità” (p. 18). Fin quando l'univocità sarà definita in termini di Logica, ossia del principio d'identità  $A = A$ , dove  $A$  è un individuo “isolato, atomico assoluto”, e l'equivocità come il principio complementare del diverso, ossia come la “proliferazione demoniaca della negazione, della contraddizione, dell'alienazione mondana”, l'analogia non potrà che essere “un'imitazione, molto imperfetta, dell'identico nel diverso, dell'univoco nell'equivoco, del divino nel demoniaco”(ib.), dunque appunto un *remedium peccatoribus* e non un modo di conoscenza autonomo. Cosa che accadrà solo quando reciderà qualunque rapporto con la Logica, cessando quindi di valere solo come mediatore proporzionale fra quest'ultima e la molteplicità empirica e istituendosi come una facoltà del conoscere autonoma e specifica. A render possibile tutto questo non sarà per Melandri la Scolastica che è rimasta irretita nelle maglie strette dell'univocità, ma il Kant della terza Critica e del giudizio riflettente in cui si può vedere un'Analogia finalmente liberata dal dominio sia della Logica che della Dialettica.

Non seguiremo Melandri in questa direzione che dopo il Kant della *Critica del giudizio* passa al discorso diltheyano sulle scienze dello spirito ed all'ermeneutica individuati come esempi decisivi del processo di autonomizzazione dell'analogia dal primato della logica. Ci interessa ritornare piuttosto sulla differenza fra la logica e l'analogia per poter poi capire la posizione che Melandri assegna a quello che potremmo definire il pensiero strutturale così come si è sviluppato a partire da Saussure per arrivare fino a Barthes

e a Lacan. Mentre la logica si basa per Melandri sui principi del tutto-o-nulla, di bivalenza (vero-o-falso) e del terzo escluso, l'analogia al contrario si fonda su quelli della gradazione continua, della bipolarità (si va da un massimo di vero a un minimo, mai al falso) e del terzo incluso. Per la logica valgono i principi della contraddizione esclusa e dell'identità elementare, per l'analogia quelli di contraddizione inclusa e dell'identità funzionale: l'individuo non ha un'identità definita una volta per tutte, vera o falsa, ma un'identità volta per volta, un'identità non assoluta ma variabile perché rispondente “alle condizioni richieste dalla funzione da cui dipende” (p. 375).

Al di fuori di questa opposizione non c'è nulla, non esiste terza via. Anche se in gioco fossero delle ipermoderne macchine calcolatrici, la loro ideazione e produzione si articolerebbe in base alla stessa opposizione: ci sarebbero macchine calcolatrici logiche, che computano cioè “a partire da unità discrete, ciascuna univocamente orientata sul ‘sì’ (1) o sul ‘no’ (0), e di cui il risultato è la sommatoria integrale”, e macchine calcolatrici che al contrario “funzionano secondo il principio analogico” (p. 379). Dal momento che il punto chiave di questo ragionamento è il carattere univoco delle unità discrete dei linguaggi digitali, se ne deduce che questi ultimi appartengono in linea di diritto alla logica dell'identità, cui non sfugge di conseguenza nemmeno la linguistica strutturale di Saussure che è caratterizzata dal principio dell'“arbitrarietà del segno”, definito da Melandri “il grado sintomatologico uguale a zero” (p. 59).

Cosa intende Melandri con il termine “sintomatologia”? Tutti i casi in cui un segno sia, anche se casualmente, “connesso con il suo designato” (p. 57), in cui cioè per comprendere il valore del segno si debba ricorrere a un'esperienza extra-linguistica, si debbano fare i conti con la realtà del designato, con il significato che varia per posizione ed eminenza, in cui insomma si deve ricorrere al metodo analogico. Se prevale al contrario l'arbitrario del segno, la struttura del linguaggio la fa da padrone assoluto e il significato coincide con il gioco combinatorio dei segni fra di loro, diventa, agli occhi di Melandri, astratto e logico, identitario e ricorsivo. È per questo d'altronde che per l'autore della *Linea e il circolo* Barthes risulta più colpevole di Saussure: se quest'ultimo aveva considerato “la linguistica una sottospecie della semiologia” (ib.)<sup>3</sup>, aveva cioè concesso il primato alla sintomatologia, con Barthes si assiste al loro completo rovesciamento: la semiologia si risolve in linguistica, ogni sistema di segni, dai mitemi e i ruoli occupati dai soggetti negli scambi matrimoniali secondo Levi-Strauss agli elementi significanti minimi in letteratura secondo Jakobson, dai miti d'oggi e dalla moda per Barthes alle tracce mnestiche inconsce di Lacan (Melandri, 2004, 118), ha l'aspetto del, e si comporta come il, linguaggio. E il linguaggio nella prospettiva strutturalistica si fonda per Melandri sul principio di univocità, ossia sull'identità logica.

---

<sup>3</sup> Ma in verità non è così: pur confermando che la linguistica non è che un sistema particolare, tuttavia per Saussure essa “può diventare il modello generale di ogni semiologia” (Saussure, 1967, p. 86).

Ma è proprio così? A leggere Saussure sorge qualche dubbio. Il punto di partenza di Saussure è la lingua come istituzione sociale, fatto umano, non il linguaggio come facoltà del vivente uomo di cui è soltanto “una determinata parte, quantunque, è vero, essenziale” (Saussure, 1967, p. 19). Tuttavia, pur essendo un’istituzione sociale “si distingue per diversi tratti dalle altre istituzioni politiche, giuridiche ecc.”, e ciò che la differenzia è il fatto che essa “è un sistema di segni esprimenti idee”, confrontabile quindi con la “scrittura, l’alfabeto dei sordomuti, i riti simbolici, le forme di cortesia, i segnali militari” (p. 86).

Il segno è dunque l’unità minima della lingua ed è la combinazione del concetto – la rappresentazione psichica, il significato – e dell’immagine acustica – il significante. Detto questo, il primo principio che bisogna enunciare per costruire una scienza della lingua è il carattere arbitrario del segno: seguendo l’esempio di Saussure

l’idea di “sorella” non è legata da alcun rapporto interno alla sequenza di suoni *s-ø-r* che le serve in francese da significante; potrebbe anche esser rappresentata da una qualunque altra sequenza: lo provano le differenze tra le lingue e l’esistenza stessa di lingue differenti: il significato “bue” ha per significante *b-ø-f* da un lato ed *o-k-s* dall’altro lato della frontiera (p. 87).

E allora perché il suono “s-o-r-e-l-l-a” in italiano è il significante del significato “sorella”, cioè individuo di sesso femminile nato dai miei stessi genitori, e non, ad esempio, animale che vive solo nell’Antartide, ossia “pinguino”? Perché la combinazione fra il significante sonoro “s-o-r-e-l-l-a” e il significato “sorella” dipende dal rapporto differenziale fra i significanti dal punto di vista fonico. È perché c’è una opposizione pertinente fra un certo suono e un altro che il primo sarà il significante di quel significato e non di un altro: l’arbitrarietà del segno vuol dire soltanto che il rapporto fra il significante e il significato è immotivato, non che è modificabile a piacere (ib.). Ciò significa infine – ed è per Saussure un punto fondamentale – che non si dà l’arbitrarietà del segno senza differenzialità o che “nella lingua, come in ogni sistema semiologico, ciò che distingue un segno, ecco tutto ciò che lo costituisce. La differenza fa il carattere, così come fa il valore e l’unità”. In altri termini ciò che costituisce un segno e il suo valore significante è esattamente ciò che lo distingue da tutti gli altri. Il segno e, radicalizzando come farà Lacan, il significante, non ha nessun significato proprio, non è identico a se stesso e non significa se stesso, mentre può significare ogni altra cosa. La logica del segno è una logica della differenza e non dell’identità: per la logica del segno non vale il principio “A = A”, semmai “A = non A”. Il segno non è originariamente connesso a sé stesso ma all’Altro.

Abbiamo così tre logiche come forme del pensiero:

1) la logica dell’identità in cui  $A = A$ ;

- 2) una logica dell'analogia in cui  $A = B$  per somiglianza e corrispondenza, che si divide a propria volta in
- a) proporzionale in cui  $a:b = c:d$ ;
  - b) attributiva in cui si va dalla creatura al creatore, dal visibile all'invisibile e viceversa;
- 3) logica della differenza in cui  $A = \text{non } A$ .

## 2. L'interprete e il mago

Prima di passare finalmente a Giordano Bruno e verificare come nel suo pensiero convivano una logica analogica e una logica della differenza e quindi un'ars combinatoria, mentre sembra definitivamente collassata la logica dell'identità, soffermiamoci ancora per un attimo sulla posizione di Saussure e in particolare sul suo uso del termine "simbolo". Ci si serve spesso del termine simbolo, scrive nel *Corso*, "per designare il segno linguistico o più esattamente ciò che chiamiamo significante" (p. 86). Tuttavia, tale uso presenta molti inconvenienti, primo fra i quali il fatto che "il simbolo ha per carattere di non essere mai completamente arbitrario": il simbolo della giustizia, la bilancia, "non potrebbe essere sostituito da qualsiasi altra cosa, per esempio, da un carro" (ib.)<sup>4</sup>.

Se ci siamo soffermati su di un passo francamente irrilevante del *Corso* di Saussure è perché è invalsa l'abitudine soprattutto nel secondo Novecento di chiamare "simbolici" tutti quei sistemi produttori a vario titolo di senso che di volta in volta venivano ricondotti per la comprensione del loro funzionamento al modello del linguaggio così come era stato pensato dal linguista svizzero. In Lacan, ad esempio, si chiama registro del simbolico quello che attraverso Saussure è definito ordine del significante, ossia il freudiano "sistema Inc", così come costituisce un sistema simbolico l'insieme delle regole della parentela o la struttura dei miti in Lévi-Strauss. Già Saussure d'altronde aveva annoverato i riti simbolici, nonché le forme di cortesia e i segnali militari, fra i sistemi di segni trattabili linguisticamente.

Si può dire a questo punto che ci troviamo di fronte a due teorie del simbolo, entrambe radicate nella nostra cultura sebbene opposte: per la prima ogni simbolo, non essendo sottoposto al principio dell'arbitrarietà del segno, ha un significato proprio e originario per cui i rapporti fra i simboli si fondano su corrispondenze, proporzioni e analogie; per la seconda il simbolo coincide col significante linguistico, per cui il suo significato è l'effetto a posteriori dei rapporti arbitrari e pertinenti dei significanti fra di loro. Questa differenza fra le teorie del simbolo ha molte conseguenze: fra queste una diversità di opzioni per quel che riguarda lo statuto dell'interpretazione. Va ricordato infatti che i sistemi simbolici articolano un

---

<sup>4</sup> Su tutta la questione si veda Todorov, 1984, pp. 357-373.



sapere intorno ad un campo d'esperienza e ne sono, in un certo senso, anche una modalità di memorizzazione. Ma tale sapere giace incapsulato nella rete dei simboli e necessita quindi di un'arte dell'interpretazione capace sia di riattivare nel presente un sapere già dato e già formalizzato, sia di produrne di nuovo, di inventarlo, giocando, o per via analogica o per via combinatoria, sulla complessità e inesauribilità dei rapporti dei simboli e/o dei significanti fra di loro. Bisogna dunque essere capaci di sprofondare negli strati più remoti dei sistemi simbolici per poterne estrarre con l'interpretazione significazioni vecchie e nuove che aiutino a comprendere sia lo sfondo comune da cui attinge l'esperienza soggettiva, sia il carattere singolare e idiosincratico di quest'ultima, che indichino cioè sia quel che si è e non si può non essere, sia quel che di mai visto prima si può e si deve diventare.

Si può quindi affermare che tutti i sistemi simbolici affinché espletino la loro funzione peculiare richiedano un'*ars memoriae* e una scienza dei vincoli e che l'interpretazione non possa evitare di essere confusa con la mantica e l'interprete col mago. Sia il caso della psicoanalisi freudiana: nessun dubbio che lo psicoanalista sia un interprete della *Deutung*, ossia del significato, del sogno e dei sintomi, del sogno come sintomo privilegiato, via regia dell'inconscio. E quante volte, a causa del metodo impiegato, il metodo delle associazioni libere che poi non sono affatto libere, degli atti mancati che sono in realtà riusciti, delle negazioni prese perentoriamente per affermazioni, non è stata proposta, per screditare la pratica analitica o per riannodarla a momenti culturali del passato, la somiglianza dell'analista al mago se non addirittura al ciarlatano (Forrester, 1993)?

Ma Freud ha detto anche che "l'isterica soffre di reminiscenze", tracce mnestiche che riaffiorano isolate o connesse ad altre con cui non hanno nessun rapporto intrinseco e che un lavoro dell'interpretazione deve reimmettere nella catena dei significanti inconsci da cui traevano il loro significato reso latente dalle figure retoriche dello spostamento e della condensazione (metonimia e metafora). La psicoanalisi quindi, in quanto scienza dell'inconscio inteso come un sistema simbolico implica un'arte della memoria e una teoria dei vincoli (il determinismo freudiano che impedisce di fare della psicoanalisi un'ermeneutica o un'arte interpretativa fondata sull'analogia come nel caso di Jung).

Per quanto abbia scritto anche lui opere sulla mnemotecnica e si sia confrontato con l'*Ars brevis* di Raimondo Lullo, tuttavia per Giordano Bruno l'*ars memoriae* è un'altra cosa. In realtà l'arte della memoria è una vera e propria teoria della conoscenza umana che solo in un secondo momento "consente di acquisire capacità mnemoniche": in prima istanza "apre la via e introduce alla scoperta di molte facoltà" (Bruno, 2004, p. 37). E la prima facoltà umana messa in rilievo è quella di conoscere per ombre. La conoscenza umana è umbratile, non "dimora per virtù propria nel campo stesso della verità", ma siede nell'ombra che fanno "il vero e il bene". Se l'ombra non è la luce piena ed implica una certa oscurità, nemmeno però fa tutt'uno con le tenebre: essa è piuttosto "traccia della tenebra nella luce, o traccia delle

luce nella tenebra, o partecipe di luce e tenebra, o composto di luce e tenebra, o mistione di luce e tenebra, o elemento distinto da luce e tenebra, e separato da entrambe”. Qui tuttavia, conclude Bruno, la si assume “invece come traccia della luce, partecipe della luce, luce non piena” (pp. 45-47).

Che cosa si cela dietro questa metafora dell’ombra intesa come luce non piena, luce in parte oscurata? Intanto che il conoscere umano è ben lontano dalla logica dell’identità: il solo fatto che le idee siano come le ombre, misto della luce e del suo contrario, se non del suo contraddittorio – la non luce –, indica che non siamo più nella sfera metafisica e ipersostanziale in cui A è eguale a A, ma in un mondo in cui A è in parte A e in parte non A. Se non siamo nel dominio della differenza piena, gli siamo tuttavia molto vicini. In secondo luogo, ricordandoci che le idee non sono che immagini riflesse, tracce labili del vero e del bene, le uniche che l’anima dell’uomo può sperimentare data l’opacità connessa al corpo, la metafora dell’ombra accenna al fatto che il conoscere umano è limitato alla e dalla capacità rappresentazionale: le umbratili idee non vanno prese tanto come copie sbiadite di una verità inattuabile per la via diretta, ma raggiungibile in modo trasversale e obliquo, quanto come sostituti, *Ersatz*, segni e/o significanti, di un originario assente, posto da sempre sotto barratura.

Certo questa è un’interpretazione tendenziosa: l’ombra di nuovo tende nel testo bruniano ad occupare la posizione mediana. In quanto l’ombra “ha qualcosa della tenebra e della luce”, essa si sdoppia e l’uomo quindi “si trova sotto due specie d’ombra”, l’ombra della tenebra e della morte che si ha quando prevalgono le potenze inferiori e l’animo “si racchiude nei limiti del corpo e dei sensi”, e l’ombra della luce che si produce quando “le potenze inferiori si fanno dominare da quelle superiori” e ci si innalza al cielo “schiacciando con lo spirito gli stimoli della carne” (pp. 47-49). Se il nostro orizzonte rimane circoscritto all’ombra, tuttavia proprio per la sua duplicità costitutiva, ci si può conformare al vero o al falso, privilegiare il bene o il male, salire verso l’alto o sprofondare in basso. Gradazione, proporzionalità e analogia tornano in campo.

Anche qui trionfa l’uno. Certo un uno molteplice e differenziato, infinito e cangiante, ma nel quale vige sempre la legge della similitudine per causa della quale un “ente inferiore prossimo è indirizzato al più vicino ente superiore per certi gradi” che, quando avrà percorso per intero, lo avranno fatto diventare “uguale all’altro” (p. 55). Se c’è discesa, di tipo ficiniano e neoplatonico, dall’unità soprastanziale fino alla molteplicità infinita, così c’è risalita dalle realtà inferiori a quelle superiori e dal moto e dalla molteplicità alla quiete e all’unità.

Se l’ombra oscilla fra l’ordine del significante – la rappresentazione sta al posto di un’origine irrecuperabile che si dice solo per metonimia o per metafora – e quello del significato – la rappresentazione rinvia per somiglianza o analogia ad un’altra rappresentazione e in tal modo l’origine è di nuovo ricostituita –, anche l’arte della memoria in senso stretto segue lo stesso itinerario. Qui sembra decisivo il confronto con l’*Arx*

*brevi* di Raimondo Lullo. L'elemento più interessante di queste mnemotecniche che sconfinano spesso nell'arte della divinazione (Cambi, 2002, p. 20; p. 204) – come ad esempio nel caso dei Tarocchi o dei segni zodiacali, anch'essi in fin dei conti sistemi simbolici complessi (Wirth, 2002; Garin, 1976) – è la struttura a ruote. Si parte dalle lettere, nove da B a K. Ad ognuna si associano diversi significati, quindi sono termini equivoci, con uno più eminente al quale gli altri si rapportano per analogia. Ogni lettera indica i principi e la regione per la ricerca della verità: B ad esempio significa Bontà, Differenza, se?, Dio, Giustizia e Avarizia (Lullo, 2002, p. 87). Successivamente si relazionano i principi, i nomi sostantivi e i predicati essenziali con le categorie di luogo, provenienza, grandezza, tempo, etc.; poi con i soggetti – Dio, l'Angelo, il Cielo –; e infine con i vizi e le virtù. Se tutti questi termini vengono disposti su ruote, su figure sferiche, e si fanno ruotare in senso antiorario quelle secondarie si avrà una serie di combinazioni alcune delle quali note, altre invece sconosciute che spingeranno la mente a nuove conoscenze. Dal momento che le ruote su cui sono disposti i segni sono tre e la prima sta ferma mentre le altre due ruotano (Bruno cambierà lo schema facendo muovere solo la mediana<sup>5</sup>) si formeranno una serie di triplette, il cui calcolo si lascia al lettore dell'*Ars brevis*, che offriranno connessioni e rapporti molto spesso inauditi e trasformeranno l'*ars memoriae* in un'un'*ars inveniendi*. Sembra evidente che nonostante il linguaggio tradizionale dell'analogia, dell'eminenza e del termine medio fra gli estremi – perciò la tripletta<sup>6</sup> –, si faccia strada un'*ars combinatoria* che lega i termini al di fuori dei loro significati presupposti, ma solo per il casuale intreccio provocato dalla rotazione delle ruote. Per cui alla fine il significato potrebbe scaturire non da un repertorio retorico, metafisico e morale già costituito, ma dalle opposizioni pertinenti formatesi arbitrariamente.

Se c'è tuttavia un tratto premoderno sia in Lullo che in Bruno è proprio questa persistenza del primato della forma sferica. Se è Keplero, molto più di Copernico, colui che inaugura l'astronomia moderna, è proprio perché allunga l'orbita sulla quale girano i pianeti e la fa diventare da circolare ellittica. Ellissi significa mancanza, la mancanza del centro: non basta quindi affermare che in un universo infinto il centro è dappertutto e la circonferenza in nessun luogo e viceversa, è necessario curvare l'universo in modo che non vi sia più centro, che la terra sia sempre decentrata ed il suo movimento non si regoli in riferimento ad un sole centrale rispetto al quale mantenga sempre la stessa distanza, ma segua i due fuochi dell'ellissi, trovandosi ora vicina ora lontana, ora qui ora là, al modo del gioco del “yo-yo” o del “fort-da”.

---

<sup>5</sup> Cfr. Cambi, 2002, p. 45. Sull'arte della memoria in generale si veda Yates, 1994.

<sup>6</sup> Figura logica quella della tripletta che si ritrova ma mutata nel seminario sulla *Lettera rubata* di Lacan in cui, sulla base della logica strutturale, esse sono composte dalla combinazione dei segni + e - e si dispongono in sequenze lineari. Su ciò si veda Moroncini, 2012.

Da questo girare delle ruote che pure permette una combinatoria quasi infinita – basta aumentare il numero dei termini per ciascuna lettera per accrescere esponenzialmente le triplete – non cade mai niente, manca il termine che manca, il termine eccedente, quello che non trova posto sulle ruote e fa inceppare il meccanismo. Paradossalmente il termine in più o in meno, quello che non rientra nel conto, l'elemento che Poe definiva *odd*, bizzarro, e a partire dal quale Dupin risolveva il caso altrimenti inestricabile, quello che Lévi-Strauss chiamava il *trickster*, traendolo dalla mitologia americana, ossia il termine medio che non media fra gli estremi ma li conserva nella loro differenza, si trova nel sistema dei Tarocchi: è il Matto, la carta senza numero, l'arcano che nella ruota (secondo un'etimologia fantastica ruota viene per inversione da Taro), sta al posto dello zero.

Resta vero comunque che Bruno, a differenza di Lullo o forse in continuità con lui<sup>7</sup>, collochi l'*ars memoriae* “sotto l'ombra delle idee” (Bruno, 2004, p. 12), la ancori cioè ad una teoria generale della conoscenza umana, dal momento che la sua funzione è quella di incitare “una natura torpida”, di dirigerla quando “devia o eccede”, di rafforzarla quando “è stanca o mutila”, di correggerla se “erra”, e tutto ciò affinché sulla scala della conoscenza salga e non scenda. Proprio per questo l'arte della memoria non dipende, come una qualunque mnemotecnica, da una sola facoltà dell'anima, ma coincide con l'intero arco delle sue potenze. È un'arte che non si limita a farci ricordare, ma ci aiuta anche ad intendere, a discorrere, “a produrre rappresentazioni fantastiche, desiderare e talvolta perfino a sentire come vogliamo” (p. 125).

Fra le conseguenze di questa impostazione ce n'è una che ci sembra importante: fermo restando che per perseguire il proprio fine l'arte della memoria non possa servirsi che “di realtà sensibili, formate, figurate, contratte ad un determinato tempo e luogo”, ciò non vuol dire che “tutte le cose si devono utilizzare in quanto immagini”. Esistono infatti cose come la sostanza, l'ipostasi e la mente, che non “sono suscettibili di rappresentazione fantastica né si possono riprodurre in forma di effigie” (pp. 139-141). In questi casi non avremo immagini ma segni, sebbene i segni rimandino alle immagini e le immagini ai segni. Si potrebbe dire che accanto ai simboli nell'accezione classica, Bruno aggiunga i segni nel senso moderno, segni la cui potenza di significazione non risiede nella loro forma visibile, nel loro *eidos*, ma nella loro capacità di stare al posto del non rappresentabile.

Più facilmente attualizzabile, nonostante l'atmosfera premoderna e prescientifica in cui è avvolta, sembra l'analisi bruniana dei vincoli da cui ci troviamo involontariamente avvinti e che molto spesso ci impediscono di vivere secondo libertà. Scioglierli, come anche annodarli, sembra oltretutto poter essere solo l'opera del mago, anche se, come nota Cambi, citando il *De magia*, qui mago così “come viene assunto da filosofi e fra filosofi significa uomo sapiente, dotato di capacità operativa” (Bruno, 2000, 167)<sup>8</sup>. La

<sup>7</sup> Sul punto si veda Ricci, 1990, pp. 13-19. Più in generale su Lullo: Yates, 2009.

<sup>8</sup> Vedi Cambi, 2008, p. 19.

figura del mago quindi sembra pendere più verso l'interprete moderno quando ricerca la *Deutung* del testo letterario o di quello inconscio, che rivolgersi all'apprendista stregone che anima le scope.

Eppure se si dà una prima occhiata al *De magia* ci si trova gettati in un universo olistico e animato, in cui tutto è in tutto, tutto si compenetra con tutto, non c'è vuoto. Come in Lucrezio in questo universo ogni cosa copula – in tutti i sensi del termine: si predica e fa l'amore – con ogni altra e quindi dietro l'apparente fratellanza si cela piuttosto un primo vincolo perverso, quello dell'incestuosità. È vero altresì, che, come nota Finzi, Bruno risponde a questa iniziale promiscuità con una richiesta di distanziamento, di una spaziatura, fra i corpi, siano essi astrali o semplicemente umani (Finzi, 2000, pp. 219-231).

In questo universo come Bruno lo descrive non si dà soltanto vicinanza e compenetrazione, ma anche comunicazione a distanza, influenza indiretta, telepatia e lettura del pensiero. Si estende quindi a dismisura la possibilità per i demoni e gli spiriti perversi di sottoporre a vincolo le anime turbate. Ma non si equivochi: distanza vuol dire per esempio vincolare attraverso lo sguardo, ossia per mezzo della pulsione scopica, o attraverso i fantasmi il cui ventaglio si estende dalle fantasticherie fatte ad occhi aperti o chiusi alle allucinazioni vere e proprie (Bruno, 2000, pp. 275-277). Seguono infine i vincoli dovuti alla parola (p. 283), forse i più potenti: come non pensare a questo punto al fatto che in psicoanalisi sono proprio le parole dette da chi incarna per il soggetto l'Altro – coppia genitoriale, nonni e bisnonni, cioè tutti coloro che tramandano i miti familiari e fondano o rafforzano le prime identificazioni del bambino – a incatenarci per la vita decidendo a priori chi dovremo desiderare e come? Sono parole dette molto spesso senza nessuna voglia di far male, nemmeno rivolte intenzionalmente alla persona che invece le interpreta come indirizzate proprio a lei, ma che nonostante tutto hanno l'effetto di comandi, di imperativi categorici, cui è impossibile sfuggire.

Infine tutti i vincoli sono vincoli d'amore (p. 493) e poiché sono inconsci – nei termini di Bruno sono dovuti più al caso che alla natura e all'arte (p. 499) – la cosa più difficile, quella che impegna maggiormente il mago interprete, è scoprirli. Ma dietro l'amore si cela il desiderio (*appetitus*) senza il quale nessun tipo di vincolo è possibile; solo che, per la natura stessa del desiderio, non si potrebbe vincolare un altro se non si fosse a propria volta sottoposti a vincolo. Ad esempio, per vincolare l'altro e costringerlo ad amarci, siamo obbligati ad amare a nostra volta, l'amante deve diventare amato e l'amato amante. Tuttavia chi vincola, pur essendo a sua volta vincolato, ha un vantaggio non da poco: egli è il padrone (*dominus*) dei vincoli, può in qualche caso non patire l'amore o non provarlo come il vincolato. Ma in generale vige la reciprocità oppure il caso contrario a quello del padrone: in forza di una specie di misterioso vincolo spirituale accade che la cosa amata si leghi “ad un amante che talvolta neppure conosce, e tantomeno ama” (p. 487). Caso estremo del vincolo: amare non si sa chi e perché e per questo piangere e sentirsi infelici.

È stato Ioan Culianu a leggere nel suo *Eros e magia nel Rinascimento* il *De vinculis in genere* e il *De magia* come le opere di Bruno il cui oggetto è “la manipolazione psicologica delle masse”, paragonandole al *Principe* di Machiavelli in cui viene trattata invece la manipolazione politica (Culianu, 2006, p. 144). Dopo aver accennato al sogno del mago, così come Bruno lo tratteggia, di diventare “il Padrone universale” che dispone “a volontà della natura e della società umana” (p. 143) e aver ripetuto che “il *De vinculis in genere* è lo scritto che oggi meriterebbe il vero e solo posto d’onore tra le teorie della manipolazione delle masse” (ib.), Culianu passa senza soluzione di continuità agli epigoni moderni, citando per Machiavelli la coppia Marx e Engels e il moderno Principe di Gramsci, e per Bruno, prima Le Bon, e poi, dulcis in fundo, Freud, quello di *Psicologia della masse e analisi dell’io*. Ma questa evocazione del medico viennese è meno elogiativa di quel che può sembrare: poche pagine dopo analizzando le figure del mago, del medico e del profeta, figure “a suo parere indissolubilmente legate e senza limiti precisi”, aggiunge ad esse anche lo psicoanalista “la cui sfera d’azione confina con l’illecito e il sovraumano” (p. 163).

Ma forse Culianu, da pensatore reazionario quale era, ha visto della figura del mago nell’opera di Bruno solo un lato, quello del manipolatore, e non l’altro, quello di chi, proprio perché scopre e conosce i vincoli, patendone d’altronde anche lui gli effetti, può aiutare a spezzarli. Se questo è vero, allora apostrofare un analista con l’epiteto di mago, potrebbe non essere considerato più un insulto. Merito anche questo, fra tanti altri, di Giordano Bruno.

## Bibliografia

Alleau, R., 1983, *La scienza dei simboli*, traduzione italiana di G. Bogliolo, Firenze, Sansoni; ed. or. 1976, *La Science des symboles. Contribution à l’étude des principes et des méthodes de la symbolique*, Paris, Payot.

Aristotele, 1986, *Etica nicomachea*, a cura di M. Zanatta, Milano, Rizzoli.

Aristotele 1993, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Roma, Rusconi.

Aristotele 2016, *Organon*, a cura di M. Migliori, Milano, Bompiani.

Bruno, G., 2000, *Opere magiche*, edizione diretta da M. Ciliberto, Milano, Adelphi.

- Bruno, G., 2004, *De umbris idearum*, in Id., *Opere mnemotecniche*, vol. I, edizione diretta da M. Ciliberto, Milano, Adelphi.
- Cambi, M., 2002, *La macchina del discorso. Lullismo e retorica negli scritti latini di Giordano Bruno*, Napoli, Liguori.
- Cambi, M., 2008, *Giordano Bruno e la solitudine del mago*, introduzione a Bruno, G., 2008, *La magia dei vincoli*, Napoli, Filema.
- Chenique, F., 2006, *Èlèments de Logique classique. L'art de penser, de juger et de raisonner*, L'harmattan, Paris.
- Culianu, I. P., 2006, *Eros e magia nel Rinascimento*, traduzione italiana di G. Ernesti, Torino, Bollati Boringhieri, ed. or. 1984, *Éros et magie à la Renaissance: 1484*, Paris, Editions Flammarion.
- Finzi, S., 2000, *La scienza dei vincoli*, Milano, Moretti & Vitali.
- Forrester, J., 1993, *Le seduzioni della psicoanalisi. Freud, Lacan e Derrida*, Bologna, traduzione italiana di M. Marzari, Il Mulino, ed. or. 1990, *The Seductions of Psychoanalysis. Freud, Lacan and Derrida*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Garin, E., 1976, *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal trecento al cinquecento*, Bari, Laterza.
- Melandri, E., 2004, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Macerata, Quodlibet.
- Moretti, F., 2020, *Il pensiero di Dio: l'analogia nella teologia occidentale*, Milano, Mimesis.
- Moroncini, B., 2012, *Lacan, il mito, la logica, ovvero quanta intelligenza si nasconde sotto le 'sciocchezze' del piccolo Hans*, in AA.VV., *Fobia e perversione nell'insegnamento di Jacques Lacan*, a cura di R. Armellino e M. Parisi, Napoli, Cronopio, pp. 195-199.
- Ricci, S., 1990, *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno 1600-1750*, Firenze, Le Lettere.

Saussure, F., 1967, *Corso di linguistica generale*, traduzione italiana di T. De Mauro, Bari, Laterza; ed.or. 1916, *Cours de linguistique générale*, Lausanne-Paris, Payot.

Todorov, T., 1984, *Teorie del simbolo*, traduzione italiana di E. Klesy Imberciadori, Milano, Garzanti; ed. or. 1977, *Théories du symbole*, Paris, Editions Du Seuil.

Tommaso d'Aquino, 2005, *Commento alla metafisica di Aristotele*, vol. III, libri 9-12, a cura di L. Perotto, Bologna, Edizioni Studio Domenicano.

Tommaso d'Aquino, 2014, *La somma teologica*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano.

Wirth, O., 2002, *I Tarocchi*, con una introduzione di R. Callois, traduzione italiana di R. Rambelli, Roma, Edizioni Mediterranee, ed. or. 1927, *Le tarot des imagiers du Moyen-Age*, Paris, Édition Le Symbolism et Émile Nourry.

Yates, F., 1994, *L'arte della memoria*, traduzione italiana di A. Biondi, Torino, Einaudi, ed or. 1966, *The art of Memory*, London, Routledge & Kegan Paul.

Yates, F., 2009, *Raimondo Lullo e la sua arte. Saggi di lettura*, traduzione italiana di S. Muzzi, Roma, Antonianum, ed. or. 1982-1984, a cura di J. N. Hillgarth e J. B. Trapp, J. B., *Lull and Bruno. Collected Essays*, London, Routledge & Kegan Paul.