



Francesco
Fronterotta

Francesca
Menegoni

Armido Rizzi

Alex Pagliardini

Cristiana Cimino

Λεúσσειν

RIVISTA DI STUDI UMANISTICI

l'argomento: *Immanenza e trascendenza*

Il demiurgo e il cosmo generato nel *Timeo* di Platone.

Immanenza o trascendenza?

Immanenza e trascendenza nella riabilitazione hegeliana
delle prove dell'esistenza di Dio

Da "extra ecclesiam nulla salus" a "extra conscientiam nulla
salus": un lungo cammino tra esclusivismo, inclusivismo e
pluralismo

Etica del godimento

Lacan e l'etica al femminile

contributi dei borsisti:

Giuseppe Armogida, Alessandro Baccaglini, Gaetano
Basileo, Giovanni Campailla, Nicola Castaldo, Alessandra
Diazi, Diego Donna, Francesco Fornari, Elisa Magrì,
Danilo Manca, Maurizio Morini, Federica Pazzelli,
Giovanni Pirari, Alessandra Scotti, Marco Viscomi

In questo numero

Editoriale5

ARGOMENTO

Immanenza e trascendenza

Marco Ivaldo

Introduzione9

Francesco Fronterotta

*Il demiurgo e il cosmo generato nel Timeo di Platone.
Immanenza o trascendenza?*13

Francesca Menegoni

*Immanenza e trascendenza nella riabilitazione hegeliana
delle prove dell'esistenza di Dio*.....29

Armido Rizzi

*Da "extra ecclesiam nulla salus" a "extra conscientiam nulla
salus": un lungo cammino tra esclusivismo, inclusivismo
e pluralismo*.....43

Alex Pagliardini

Etica del godimento.....51

Cristiana Cimino

Lacan e l'etica al femminile.....67

CONTRIBUTI DEI BORSISTI

Giuseppe Armogida

Trascendenza e immanenza del principio: la difficoltà plotiniana83

Alessandro Baccaglini

*Un breve esercizio sull'immanenza e la trascendenza con l'aiuto
del Tractatus logico-philosophicus di Wittgenstein*.....89

Gaetano Basileo

*L'operare di tutti e di ciascuno.
Note sulla sezione Ragione della Fenomenologia dello spirito*.....97

Giovanni Campailla <i>L'uguaglianza è immanente o trascendente?</i>	103
Nicola Castaldo <i>La scomparsa del trascendente nell'Età postmoderna</i>	109
Alessandra Diazzi <i>Psicoanalisi tra immanenza e trascendenza nell'esperienza letteraria neoavanguardistica italiana. Il caso di Giorgio Manganelli e Edoardo Sanguineti</i>	115
Diego Donna <i>"Res fixae et aeternae". Eternità ed essenza nel Tractatus de intellectus emendatione di Spinoza</i>	121
Francesco Fornari <i>Trascendere, trasalire, tradurre, trasportare. Per una lettura trasversale di Merleau-Ponty</i>	127
Elisa Magri <i>Soggettività e incarnazione in una prospettiva hegeliana</i>	133
Danilo Manca <i>L'intenzionalità a lavoro. Jacob Klein e la comprensione husserliana della storia</i>	141
Maurizio Morini <i>La dottrina del miracolo crocevia tra immanenza e trascendenza: il caso Adriaan Koerbagh (1632-1669)</i>	149
Federica Pazzelli <i>Il "paradosso" della demitizzazione. Enrico Castelli lettore di Rudolf Bultmann</i>	155
Giovanni Pirari <i>Il bagno di Diana. Venatio del trascendente e rivelazione dell'immanenza negli Eroici furori</i>	163
Alessandra Scotti <i>Un essere gonfio di negatività: della trascendenza in Il visibile e l'invisibile</i>	171
Marco Viscomi <i>Immanenza e trascendenza nell'ontologia heideggeriana</i>	177
Hanno collaborato a questo numero	183

GIOVANNI PIRARI

Il bagno di Diana. Venatio del trascendente e rivelazione dell'immanenza negli *Eroici furori*

Nell'*Ermeneutica del soggetto* Foucault distingue, all'interno della tradizione filosofica occidentale, tra due diversi modi di concepire le condizioni di accesso alla verità. Uno è ciò che lui nomina "momento cartesiano", rappresentativo dell'Era moderna, secondo il quale un soggetto dotato di una retta capacità razionale, se questi educa la sua intelligenza con gli studi opportuni e la applica secondo un metodo adeguato, è per natura capace di accedere alla verità. L'altro modello, a suo avviso predominante nell'antichità greco-romana, postula che la ragione non sia condizione sufficiente affinché un soggetto possa aver accesso alla verità. E questo non perché ancora manchi di conoscenze di base o di un corretto metodo scientifico, ma perché deve prima realizzare una trasformazione interiore mediante un rivolgimento dell'attenzione verso di sé e il costante esercizio di una pratica morale. L'insieme di precetti e attività volte a strutturare tale lavoro su di sé, come anche i tentativi messi in atto e le esperienze conseguite, formano il particolare fenomeno che Foucault chiama "spiritualità"¹.

Il tipo di conoscenza trattato da Bruno negli *Eroici furori* costituisce un esempio pregnante di tale secondo modello conoscitivo. Nel testo il filosofo nolano rielabora originalmente il mito della caccia di Atteone, facendo del racconto ovidiano un simbolo del percorso spirituale del soggetto eroico, che acceso d'amore per la perfezione divina, slancia le proprie facoltà in una tensione verso il trascendente, la quale si risolve nella rivelazione contemplativa dell'Uno come presente nel mondo e nel profondo del soggetto stesso.

¹ Cfr. M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Seuil/Gallimard, Paris, 2001, pp. 16-20.

In questo racconto di *venatio* filosofica, Atteone rappresenta "l'intelletto alla caccia della divina sapienza, all'apprensione della bontà divina"². Slacciati i suoi mastini e veltri – immagini raffiguranti l'intelletto e la volontà –, il cacciatore mitico nel seguirli si allontana dai percorsi usualmente battuti per addentrarsi nel folto di una foresta, dove rare sono le impronte umane. Qui presso una fonte sorprende Diana nella sua nudità, mentre la dea è in atto di rinfrescarsi insieme alle ninfe sue compagne. Nella versione ovidiana del mito la dea delle selve, per impedire ad Atteone di raccontare quanto questi aveva visto, lo tramuta in cervo spruzzandogli in volto l'acqua della fonte. Bruno elide questo passaggio, contraendo l'azione della metamorfosi in un solo potentissimo verso: "l gran cacciator dovenne caccia", e ponendola come immediata conseguenza della visione della dea:

*Ecco tra l'acqui il più bel busto e faccia
che veder poss' il mortal e divino,
in ostro et alabastro et oro fino
vedde: e 'l gran cacciator dovenne caccia*³.

Quei cani, che Atteone aveva sciolto per aiutarlo a scovare e inseguire la preda, ora si gettano su di lui, divorandolo con "morsi crudi e fieri"⁴.

Il commento filosofico, che nel dialogo bruniano accompagna il racconto poetico del mito, reinterpreta questo facendone il simbolo della ricerca filosofica del fondamento, e del conflitto interiore che il soggetto soffre per liberarsi dalle cure del quotidiano, nello sforzo di farsi sempre più capace di permanere nella pace della contemplazione intellettuale, in cui sola è possibile per brevi istanti l'esperienza di quella bellezza, da cui sempre egli ricade nei richiami della sensualità.

Le rare e fugaci epifanie del bello⁵, come "piaghe di vita eterna"⁶, accendono d'amore il cuore del filosofo, rendono questo "furioso", ovvero come strappato al sé mondano, discorsivo e sensuale, e nostalgico di un'origine che, pur presente in tutto in quanto principio e fondamento di tutto, è invisibile e lontana a causa dell'imperfezione della volontà e dell'intelletto umani⁷.

Nella rielaborazione nolana del mito, l'atto di farsi cacciatore, e poi di separarsi anche dagli altri cacciatori per seguire sentieri più aspri e solitari,

² G. Bruno, *De gli eroici furori*, in Id., *Le opere italiane*, Utet, Torino, 2002, p. 576.

³ *Ibidem*, p. 574.

⁴ *Ibidem*, p. 576.

⁵ Condivido l'interpretazione di W. Beierwaltes, che legge la visione di Diana come esperienza estetica, epifania del vero nella bellezza. Cfr. W. Beierwaltes, *Actaeon. Zu einem mythologischen Symbol Giordano Brunos*, in Id., *Denken des Einen, Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1985.

⁶ G. Bruno, *De gli eroici furori*, cit., p. 671.

⁷ Cfr. *ibidem*, p. 664: "La divina potenza che è tutta in tutto, non si porge o suttrae se non per altrui conversione o aversione".

è simbolo di questo percorso interiore del soggetto, che come spaccato in due lotta contro la parte "inferiore" di sé per emendare le proprie facoltà e contemplazione intellettuale⁸.

La Divinità, il fondamento di ogni essere, non può esser colta adeguatamente dall'intelletto, il quale può afferrare solo ciò che è finito, determinato. L'Uno si distingue invece proprio per la mancanza di ogni distinzione. Presente in tutto, anima di ogni vita, comprende in sé sempre infinitamente più di quanto possa essere colto dall'intelletto discorsivo e temporale. In ciò consiste, dal punto di vista gnoseologico, la trascendenza del principio, rispetto al quale vale la metafora cusana secondo cui la ragione umana "ha con la verità un rapporto simile a quello del poligono col cerchio: il poligono inscritto, quanti più angoli avrà, tanto più risulterà simile al cerchio, ma non si renderà mai uguale a esso, anche se moltiplicherà all'infinito i propri angoli"⁹. "A meno che non si risolva in identità col cerchio"¹⁰, aggiunge poi il cardinale, e questo sarà anche il messaggio di Bruno, come vedremo esaminando il tema della morte di Atteone.

Per questo il cacciatore mitico "slaccia i veltri e mastini [rappresentanti l'intelletto e la volontà] appo la traccia di boscarecce fiere che sono le specie intelligibili de concetti ideali"¹¹. L'intelletto infatti, che "apprende le cose intelligibilmente, idest secondo il suo modo"¹², non può cogliere logicamente, discorsivamente la traboccante semplicità della bellezza, bontà e verità divine. Verso queste tende però la volontà infiammata dal furore eroico, che anima l'intelletto a un superamento continuo degli stadi di comprensione di volta in volta raggiunti¹³.

Procedendo in tal modo nell'emendazione di sé e nella caccia filosofica, Atteone giunge alla visione di Diana, pregnante simbolo rappresentante la divinità della natura, la presenza del divino in questa e insieme il suo continuo trascendere rispetto ai singoli fenomeni che esso genera, fonda e vivifica. La visione di Diana costituisce quindi un momento di alta densità filosofica, da cui possiamo enucleare gli elementi fondamentali della "metafisica dell'ombra"¹⁴ bruniana.

⁸ Cfr. *ibidem*, p. 647: "Convieni dunque che la contemplazione di questo vestigio di luce mi amene mediante la ripurgazion de l'animo mio all'imitazione, conformità e partecipazione di quella più degna ed alta, in cui mi transforme et a cui mi unisca".

⁹ Si tratta di una mia traduzione. Vedi N. Cusano, *De docta ignorantia, Liber Primus*, cap. III, 10-20, ed. Hoffmann/Klibansky, Lipsia, 1932.

¹⁰ *Ivi*.

¹¹ G. Bruno, *De gli eroici furori*, cit., p. 576-577.

¹² *Ibidem*, p. 579.

¹³ *Ibidem*, p. 584.

¹⁴ Espressione tratta da M. Ciliberto, *Introduzione a Bruno*, Laterza, Roma-Bari, 1996.

Secondo questa filosofia l'universo rappresenta una sola organica vita infinita, un grande animale, ombra e simulacro di una sorgente di essere inesauribile e assolutamente semplice: l'Uno, che come anima del mondo forma e vivifica la materia dall'interno, generando continue metamorfosi, le quali, nonostante la sofferenza e l'estinzione delle singole parti, costituiscono tutte momenti dell'infinita vita dell'Uno-Tutto.

L'Uno, in sé irrapresentabile e insondabile dall'intelletto umano, può essere conosciuto solo nella sua *ombra*, la natura. La visione di Diana rappresenta l'esperienza di massima intensità che il soggetto può avere della presenza divina nel mondo, ovvero della divinità della natura stessa, di cui il soggetto medesimo è parte integrante:

*Questa verità è cercata come cosa inaccessibile, come oggetto inobiettabile non sol che incomprendibile: però a nessun pare possibile de vedere il sole, l'universale Apolline e luce assoluta [...] 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*¹⁵.

Lo sguardo purificato, capace di cogliere Apollo nell'apparire di Diana, si posa sulla realtà individuata e insieme la supera, in una visione cui l'oggetto appare come l'emergere materiale di una forza vivificatrice e formatrice che non si lascia ridurre a esso, e non si esaurisce nel ciclo di nascita e dissolvimento che scandisce le esistenze individuali.

Quando la poesia del filosofo annuncia "Ecco tra l'acqui"¹⁶, intende "nello specchio delle similitudini, nell'opere dove riluce l'efficacia della beltade e splendore divino"¹⁷, ovvero nella natura vivente in cui "la divina luce è sempre presente; s'offre sempre, sempre chiama e batte alle porte de nostri sensi et altre potenze conoscitive e apprensive"¹⁸. Se l'uomo non è capace di vedere coscientemente questa luce, ciò avviene per una corruzione del suo sguardo, che distoglie l'attenzione dal contatto con il fondamento, tenendola legata a preoccupazioni e desideri quotidiani.

Il soggetto che rivolgendo l'attenzione verso di sé "si ritira quanto può all'unità, contraendosi il più possibile in se stesso"¹⁹, può distaccarsi dalle cure mondane quel tanto da accogliere "le frecce de Diana o di Febo"²⁰, ovvero la luce che splende nella natura "da parti innumerabili tali e tante che

¹⁵ G. Bruno, *De gli eroici furori*, cit., p. 695.

¹⁶ Vedi nota 3.

¹⁷ G. Bruno, *De gli eroici furori*, cit., p. 577.

¹⁸ *Ibidem*, p. 501.

¹⁹ *Ibidem*, p. 657.

²⁰ *Ibidem*, p. 671.

son tutte le specie delle cose"²¹, e forse così giungere a quella "Anschauung der Welt sub specie aeterni"²², in cui

non vede più come per forami e per finestre la sua Diana, ma avendo gittate le muraglia a terra, è tutto occhio a l'aspetto de tutto l'orizzonte. Di sorte che tutto guarda come uno, non vede più per distinzioni e numeri [...]. Vede l'Anfitrite, il fonte de tutti numeri, de tutte specie, de tutte raggioni, che è la Monade, vera essenza de l'essere de tutti; e se non la vede in sua essenza, in assoluta luce, la vede nella sua genitura che gli è simile, che è la sua immagine: perché dalla monade che è la divinitade, procede questa monade che è la natura, l'universo, il mondo; dove si contempla e specchia come il sole nella luna²³.

Questo momento teofanico, in cui l'immanenza sfuma nella trascendenza e viceversa, coincide con quella modificazione nel soggetto contemplativo, che Bruno indica metaforicamente come "morte dell'anima" e simbolicamente con il dilaniamento di Atteone a opera dei suoi cani.

Il soggetto, per giungere alla visione di Diana, deve gradualmente distaccarsi dai "lacci delle cure"²⁴, ovvero da una volontà legata agli oggetti materiali, e ascendere "per virtù di contemplazione [...] sopra l'orizzonte degli affetti naturali"²⁵. "All'ora [l'anima] vinta dagli alti pensieri, come morta al corpo, aspira ad alto"²⁶.

Il filosofo chiama qui "morte" il distacco dai richiami sensuali e dalle affezioni a essi legate. È il primo dei significati dati da Bruno al dilaniamento di Atteone, che ne fa un simbolo nella cui immagine sono pensati insieme la fine del sé desiderante e l'inizio di una nuova vita contemplativa, libera da turbamenti: "Qua gli dan morte i suoi gran cani e molti': qua finisce la sua vita secondo il mondo pazzo, sensuale, cieco e fantastico; e comincia a vivere intellettualmente: vive vita di dèi, pascesi di ambrosia et inebriasi di nettare"²⁷.

L'immagine della morte di Atteone si arricchisce, nell'interpretazione di Bruno, di un'ulteriore sfumatura, che non rappresenta un significato distinto dal primo, ma come un secondo momento di questo. Il trascendimento del sé sensuale è indicato dal nolano anche con la metafora cabalistica della "morte di bacio"²⁸, che nel testo bruniano sembra venire a significare la particolare qualità gnoseologica dell'atto contemplativo, nel quale il soggetto

²¹ *Ivi.*

²² Vedi L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, prop. 6.45.

²³ G. Bruno, *De gli eroici furori*, cit., pp. 696-697.

²⁴ *Ibidem*, p. 600.

²⁵ *Ibidem*, p. 598.

²⁶ *Ivi.*

²⁷ *Ibidem*, p. 579.

²⁸ *Ibidem*, p. 582.

instaura con l'oggetto una relazione immediata di tale semplicità, da porsi al di là della distinzione stessa tra soggetto e oggetto. Alla riflessione questo attimo di pienezza conoscitiva appare come il raggiungimento di una condizione di identità, in cui il soggetto, come venuto meno a se stesso, vive nel suo oggetto: "la morte dell'anima, che da Cabalisti è chiamata 'morte di bacio' [...] da altri è chiamata 'sonno' [...] per esser morta in sé e viva nell'oggetto"²⁹.

La tensione infinita della *venatio* bruniana si spezza in un istante di unione estatica, in cui il soggetto ha una folgorante rivelazione di consustanzialità con il mondo così contemplato. Nella visione di Diana, ovvero nell'esperienza del tralucere del Divino nella vita del mondo, il soggetto giunge alla consapevolezza che quella stessa "anima di tutte le anime", che forma e vivifica la natura, forma e vivifica lui stesso.

Nell'esser fatto preda dei propri cani Atteone scopre che la via della conoscenza ultima non consiste in un moto di allontanamento verso realtà esteriori al sé, ma in un raccoglimento silenzioso in se stesso, nello sforzo di trovare il contatto, l'identità con l'Uno nel profondo della propria mente.

Dio è all'interno di noi, più vicino a noi stessi di quanto noi stessi lo siamo a noi. Questo è il messaggio più profondo degli *Eroici furori*, che trova nel testo una chiara formulazione: "Ed abbiamo dottrina di non cercare la divinità rimossa da noi: se l'abbiamo appresso, anzi di dentro più che noi medesimi siamo dentro a noi"³⁰; "Dio è vicino, con sé e dentro di sé [...] come quello ch'è anima de la anima, vita de le vite, essenza de le essenze"³¹.

In un passaggio dei *Furori* il nolano accosta a Diana l'immagine di Anfitrite, sposa di Poseidone e regina del mare. Bruno la chiama "fonte di tutti numeri, de tutte specie, de tutte ragioni [...] vera essenza de l'essere de tutti"³². Essa è quindi simbolo dell'Uno, della divinità tutta in tutto.

In due testi latini il filosofo recupera l'immagine della regina delle acque, schiudendo il senso del suo significato filosofico per il proprio discorso:

*Diverse parti e ipostasi d'acqua, separate dalla totalità d'Anfitrite o dall'Oceano universale, ricevono diversi nomi e proprietà, i quali tutti, non appena confluiti in un unico Oceano, hanno un solo nome e un'unica proprietà. Allo stesso modo, se tutti gli spiriti e le parti d'aria, che sono molti e innumerabili, confluissero in un unico Oceano, essi formerebbero una sola anima*³³.

²⁹ *Ibidem*, p. 583.

³⁰ G. Bruno, *La cena de le ceneri*, in Id., *Le opere italiane*, cit., pp. 455-456.

³¹ Id., *De gli eroici furori*, cit., p. 658.

³² *Ibidem*, p. 696.

³³ G. Bruno, *De Magia et Theses de Magia*, in Id., *Opera Latine Conscripta*, III, Firenze, 1891, p. 435. Mia traduzione.

Nella *Lampas Triginta Statuarum* Bruno paragona le anime individuali a una molteplicità innumerabile di frammenti di un unico grande specchio infranto. Ma, prosegue il nolano, se "di nuovo, tutte le parti si uniscono in una sola massa, uno sarà lo specchio, una la forma, una l'anima, così se tutte le fonti, tutti i fiumi, tutti i laghi, tutti i mari convergono in un unico oceano, una sarà Anfitrite"³⁴.

L'accostamento di Anfitrite a Diana, e i passaggi qui riportati sulla relazione ontologica sussistente tra le anime individuali e l'Anima del mondo – rappresentata simbolicamente dall'immagine dell'Oceano – ci aiutano a meglio comprendere le implicazioni ontologiche dell'esperienza mistica di Atteone³⁵.

Il gran cacciatore, attraverso la contemplazione di Diana ignuda, è giunto alla consapevolezza che dietro il velo della natura individuata vi è una sola onnipresente anima, che tutto abita e tutto forma dall'interno, compreso lo stesso Atteone. Anfitrite, "vera essenza dell'essere di tutti", è quell'anima delle anime che il filosofo deve cercare all'interno di sé, oltre la superficie dei fatti psicologici nei quali è abituato a riconoscere "se stesso". Nel profondo di sé, inobiettivabile, è la presenza del medesimo grande oceano da cui l'io individuale e le cose tutte, come gocce, hanno avuto origine, e a cui le cose tutte, secondo la ruota delle metamorfosi, come gocce, si ricongiungeranno. Il soggetto che procedendo all'interno di sé giunga al contatto con questa inobiettivabile presenza, scopre in sé l'essenza di ogni vita, l'Anima del mondo, di cui egli è parte come una goccia lo è del mare.

Su questa soglia di scambio continuo tra la trascendenza del fondamento e la certezza della sua presenza nel mondo e all'interno del soggetto medesimo, si svolge il percorso conoscitivo raccontato per simboli e argomenti, ovvero per *ombre*, negli *Eroici furori*. La morte di bacio, culmine dell'esperienza mistica bruniana, rappresenta il momento ineffabile in cui il soggetto tanto si fa presente e vicino a ciò che di più profondo è in sé e nel mondo, da come sottrarsi a se medesimo, e profondandosi nella propria vera essenza "perde l'esser suo non altrimenti che una stilla d'acqua che svanisce nel mare"³⁶.

³⁴ G. Bruno, *Lampas Triginta Statuarum*, cap. 32, in Id., *Opera Latine Conscripta*, III, Firenze, 1891, pp. 59-60. Mia traduzione.

³⁵ La mia analisi dell'immagine di Anfitrite è debitrice dell'articolo di J. Seidengart, *LE DESTIN DE L'ÂME HUMAINE INDIVIDUELLE DANS L'UNIVERS INFINI DE GORDANO BRUNO, IN OMNIA IN UNO. HOMMAGE À ALAIN-PHILIPPE SEGONDS*, LES BELLES LETTRES, PARIS, 2012, Pp. 383-400, cui rimando per ulteriori approfondimenti.

³⁶ G. Bruno, *De gli eroici furori*, cit., p. 682.