

**GIORDANO BRUNO – DESPRE ÎNLĂNȚUIRI ÎN GENERAL
(DE VINCULIS IN GENERE).
IUBIREA ȘI CUNOAȘTEREA**

MIHAI POPA

De vinculis in genere, textul tradus și publicat pentru prima dată în limba română în anul 2015¹, a fost inclus, așa cum citim în *Nota asupra ediției*, în *Opere magice* ale lui Giordano Bruno, coordonate de Michele Ciliberto, sub îngrijirea Simonettei Bosai, Elisabetei Scopparone și Nicolettei Tirinnani, Milano, Adelphi Edizioni, 2000. Comentatorii au considerat, ca urmare a unei însemnări autografe a lui Bruno, că textul prefigurează o operă amplă, deoarece ar fi avut, potrivit intenției autorului, o împărțire tripartită, așa cum însuși autorul nota în planul din *incipit*, aceasta fiind: *De vinculo spiritus naturali*, *De vinculo spiritus animalis*, *De vinculo spiritus divino*². Faptul că lucrarea, potrivit planului, nu a fost desăvârșită, nu diminuează importanța și receptarea textului în sine, atât în cadrul operei bruniene în genere, cât și al receptării sale moderne³. În opinia noastră, *De vinculis in genere* (Despre legături în general) are semnificație specială în contextul scrierilor filosofului italian tocmai din punctul de vedere a ceea ce propune a fi termenul/conceptul supus analizei, anume, înlănțuirile sau legăturile ca specie aflate sub semnul lui Eros, așa cum reiese din capitolul [69] *Genurile înlănțuirilor*. Articolul VII din ediția în limba română, care face parte din al doilea capitol ca importanță al cărții și tratează, după cel care dă și titlul lucrării (*Despre înlănțuiri în genere*), despre un gen special al înlănțuirilor, cele subordonate lui Eros și Frumosului. Capitolul despre care vorbim este [62] *De vinculo Cupidinis, et quodammodo in genere* (Despre înlănțuirea dorinței și orice alt tip de înlănțuire, în general). În această semnificație, opera trebuie citită în cheie platoniciană – la care autorul face numeroase referințe în text –, cu atât mai mult, cu cât dorința, întocmai

¹ Giordano Bruno, *Despre înlănțuiri în general*. Lucrarea a fost tipărită împreună cu *Panegiric pentru Filip și Educarea principelui creștin* ale lui Desiderius Erasmus, la Editura Ratio et Revelatio, Oradea, 2015, toate fiind traduse din limba latină de Ioana Costa, care semnează, de asemenea, notele și indicii.

² *Ibidem*, p. 37, n. 1.

³ Ioan Petru Culianu consideră că scrierea necesită un loc mai de seamă între „teoriile manipulării maselor”, fiind mai puțin apreciată de public încă de pe timpul când a fost scrisă, plasată între operele minore și eronat înțelese, deși, de-a lungul timpului; „fără s-o știe, trustrile de inteligență care domină lumea s-au inspirat din ea[...]”. *Ibidem*, n. 1, p.17.

ca în dialogul *Phaidon* al filosofului grec antic, are altă semnificație atunci când este pusă sub semnul Rațiunii și al Frumosului în genere, dar în special, în concepțiile lui Pitagoras și Platon, cărora filosoful italian le acordă importanța cuvenită: „Înlănțuirea frumuseții este numită de pitagoreici și de platonicieni fulger, rază, și într-o oarecare măsură, act – sau, cel puțin, umbra sa și simulacrul și urma. Răspândită mai întâi în minte, o îmbogățește cu ordinea lucrurilor; reflectată apoi în suflet, o umple cu desfășurarea lucrurilor; activă, într-al treilea rând, în natură, o determină și o susține cu semințele sale; prezentă, într-al patrulea rând, în materie, o îmbogățește cu forme.”⁴ Vom analiza în mod special semnificația acestui capitol și, bineînțeles, vom extinde analiza noastră și la alte opere sau texte clasice ori moderne, care pun Frumosul, Iubirea și Cunoașterea în legătură, din perspectiva concepției raționaliste, antice în primul rând, precum cea platoniciană sau neoplatoniciană.

Tema Frumosului este tratată de către Platon în sistemul Formelor ideale, așa cum afirmă Socrate în *Phaidon*: „Frumoase sunt cele frumoase prin Frumos”⁵. Desigur, tema este abordată în contextul în care se discută despre realități ce trimit la categorii sau genuri care le cuprind sub raport ontologic sau gnoseologic, cum sunt sufletul sau lucrurile frumoase subordonate Binelui, Adevărului și Frumosului, idealitatea lor de ultimă instanță neputând fi afirmată direct, pornind de la analiza relațiilor sau legăturilor dintre lucrurile concrete, așa cum ni le oferă simțurile (dorințele), ci de la ceea ce le susține ca un întreg ce cuprinde lumea, care este un suport de ordin superior, anume, „tăria divină”, ce nu poate fi descoperită prin simplă căutare în lumea concretă, ci printr-o a doua navigare în lumea ideală⁶. Funcțiunea logică a iubirii nu poate fi negată și nu o face nici Giordano Bruno, chiar dacă el pune iubirea sub genul unei înlănțuiri (cunoașteri) de ordin practic, spre deosebire de greci, care, ne spune, puneau iubirea nu pe seama rațiunii sau a altei forme de cunoaștere, ci pe seama sorții: „din acest motiv ei venerau pe același altar iubirea și soarta”⁷.

În acest sens, Bruno, ca și Socrate în *Phaidon*, nu condece o altă semnificație legăturilor, erotice sau de alt gen, dintre oameni sau dintre oameni și lucruri, decât cea a unei cunoașteri primare, de ordin practic: „Pentru noi, în realitate, fie iubirea, fie toate celelalte sentimente constituie o formă de cunoaștere foarte practică: discursul, raționamentul și argumentația (*discursus, rationatio, argumentatio*) – prin care oameni sunt înlănțuiți cu cea mai mare forță – nu se numără printre modalitățile primare de cunoaștere. Căci cel care voiește să înlănțuie se convinge singur că rațiunea nu are elemente nici numeroase și nici bune pentru a lega, în schimb ceea ce permite să se acționeze în bune condiții este o cunoaștere adecvată a genului.”⁸ Nimic mai socratic în această afirmație, numai că Bruno este mai

⁴ Giordano Bruno, *op. cit.*, p.50.

⁵ Platon, *Phaidon*, traducere de Petru Creția, lămuriri preliminare și note de Manuela Tecușan, Editura Humanitas, București, 1994, p. 121 (99 e).

⁶ *Ibidem*, p. 118 (99c).

⁷ G. Bruno, *op. cit.*, p. 47.

⁸ *Ibidem*.

nuanțat în analiza cauzelor și genurilor înălțărilor (erotice sau de altă natură), considerând, după reducerea cauzelor capacității de a înălța la două, cunoașterea adecvată a genului și apetitul adecvat al genului, că un subiect nu poate fi înălțat decât „în toate facultățile sale și în toate părțile sale”⁹. Rămâne să descoperim care sunt motivele și semnificația legăturilor înseși pentru oameni în general și în mod special pentru cei care acordă o atenție deosebită problemei din punct de vedere filosofic în primul rând.

În *Funcțiunea epistemologică a iubirii*, lecția inaugurală pe care Nae Ionescu o susține în anul 1919 la Facultatea de Litere și Filosofie din București¹⁰, profesorul de logică și metafizică al generației interbelice face o introducere succintă, dar semnificativă, din perspectiva istorică și filosofică a problemei. În textul publicat al lecției sale găsim, în parte, și motivele, dar mai ales importanța pentru gânditori în genere (lăsând la o parte presuposițiile filosofilor care abordează acest subiect din perspectivă strict științifică sau psihologică) a temei iubirii și a legăturii sale cu intelectul și rațiunea, a valorii sau semnificației gnoseologice ale acesteia. Două sunt pozițiile semnificative, după filosoful român, în istoria gândirii, aflate oarecum în opoziție, relative la iubire și cunoștință: prima susține punctul de vedere psihologic, care pune în prim-plan efectul pasiunii asupra facultăților cunoașterii, cea de a doua este concepția mai degrabă metafizică, care consideră iubirea și cunoașterea (cunoștința) nu atât din punct de vedere formal, cât al descendenței uneia din cealaltă sau al sprijinului pe care și-l acordă fiecare în parcurgerea căii de la experiență la adevăr. Aceasta din urmă este „concepțiunea care și-a găsit întotdeauna expresia în marile sisteme metafizice cu preocupări etice”, pe care o vom întâlni în mod deosebit în India, la filosofii greci și în lumea creștină¹¹. În legătură cu cea de a doua poziție, metafizică, se și distinge filosofia de celelalte abordări ale temei, în primul rând de cele științifice, mai ales prin faptul că prima este o chemare și „creațiune personală”, aflată dincolo de orice metodă, care, în genere, presupune, așa cum subliniază Nae Ionescu, „adaptarea existenței în genere la necesitățile metafizice ale personalității umane”¹², fiind, prin aceste atribute, în opinia noastră, un mod poetic de a fi, unde eros/iubirea va avea un rol fundamental. În această caracteristică și prin intermediul ei gânditorii și filosofii în special, cei preocupați de legătura dintre iubire și cunoaștere, precum Goethe, Leonardo, Giordano Bruno, Pascal sau Spinoza – care, în încheierea sistemului său înțelege cunoașterea ca *amor intellectualis dei* –, revendicând, fiecare în parte, direct sau indirect, concepția platoniciană despre iubire, pot așeza în centrul concepției filosofice

⁹ *Ibidem*, p. 48.

¹⁰ A fost publicată în „*Izvoare de filosofie. Culegere de studii și texte*”, I, 1942, Editura „Bucovina” București, I.E. Torouțiu, 1942, p.1–17. Referințele de aici sunt făcute la textul lui Nae Ionescu, apărut în ediția intitulată *Neliniștea metafizică*, ediție și note de Marin Diaconu, București, Editura Fundației Culturale Române, 1993.

¹¹ *Ibidem*, p. 78–79.

¹² *Ibidem*, p.76.

„fecunda doctrină a erosului”¹³. Spre deosebire de punctul psihologic al problemei, Nae Ionescu va considera și el că abordarea temei iubirii, în legătură indisolubilă cu facultățile cunoașterii, constituie adevărata tradiție, de necontestat, a filosofiei, dincolo de orice metodă. Filosofia este creație personală, iar, prin aceasta, „Ea atârnă de bogăția sufletească a fiecăruia din noi; de inspirația care se coboară de sus asupra noastră; de durerea chinuitoare cu care anumite probleme se pun și-și cer dezlegarea; de puterea cu care în fiecare din noi se afirmă necesitatea de a ieși din contingenta vieții și de a ne ridica, dacă nu până la mântuirea noastră, cel puțin până la liniștea noastră”¹⁴. În funcție de aceste considerente, erosul ca legătură între existență și esența constitutivă a eului individual pune în armonie realitatea imediată cu suprarrealitatea. Erosul este nedespărțit de frumos, care se face vădit, în lumea reală, prin materie. Modul în care se arată, *apariția* lui, așa cum spune Bruno, urmând tradiția platoniciană/pitagorică, se face în mod gradat, înlănțuirea fiind denumită, în funcție de mediul pe care îl atinge și îl organizează: „fulger, rază, act sau simulacrul și urma”. Pe măsură ce coboară în adâncimea neluminată a naturii, după felul în care poate sensibiliza fiecare mediu pe care îl atinge, „Această rază – se spune – strălucește cu o lumină foarte puternică în minte, strălucește luminoasă în inimă, este umbrită în natură, este întunecată în substratul realității naturale”¹⁵. Tiparul (forma ideală) a frumosului original este accesibil facultăților intelectului și, mai cu seamă, rațiunii. Frumusețea naturală pălește și se destramă pe măsura trecerii timpului, este vremelnică. Mai mult decât atât, trecând în lumea sensibilă, frumusețea devine o relație, motivația sa constând „într-un fel de consens între cel care răpește și cel care este răpit”¹⁶, iubirea fiind cu atât mai durabilă, cu cât este întemeiată în altceva decât obiectul iubit.

Se pot face – și au fost făcute – în istoria gândirii o serie de corelații, care sunt conținute și în lucrarea lui Bruno, între iubire și frumos, între iubire și bine, iubire și adevăr. Categorial vorbind, considerând problema nu din perspectivă metafizică, ci dintr-o latură poetică, în care este implicată prima relație pe care am indicat-o, cea dintre iubire și frumos, vizăm un domeniu care, în literatura psihologică sau în estetică, a fost des invocată de către filosofi. S-a afirmat însă (platonicienii au făcut-o) că, prin relația sa cu frumosul, iubirea are obârșie în irațional.

Din perspectiva cunoașterii, mai cu seamă, iubirea devine termen mediu între frumos și adevăr, mai totdeauna aducându-se acest argument atunci când este privită problema frumosului din punctul de vedere estetic sau al filosofiei artei. „Arta, ca răsfrângere a subiectivului sau iraționalului, a fost îndreptată în cele din urmă, oricât de ciudat ar părea, pe linia cunoașterii: arta irațională a devenit un organ de pătrundere în absolut, într-o realitate care însă nu e realitatea abstractă a raționalului, ci una mai adâncă, mai autentică. Rolurile aproape sânt răsturnate: știința rațională, abstractă și utilitaristă, ne dă simboluri; arta irațională e o fereastră

¹³ *Ibidem*, p. 76–77.

¹⁴ *Ibidem*, p. 76.

¹⁵ G. Bruno, *op. cit.*, p. 50.

¹⁶ *Ibidem*, p. 51.

spre concretul unei realități care nu e utilizată, ci numai contemplată.”¹⁷ La Giordano Bruno problema nu se pune în acești termeni. El o face mai cu seamă din punct de vedere psihologic, al înlănțuirii exercitate asupra subiectului de către un alt subiect sau gen. În măsura în care înlănțuie, acesta exercită atracție, conștientă sau inconștientă, asupra obiectului înlănțuirii. Sub acest aspect se poate pune problema cunoașterii adecvate a genului sau a realității care ne atrage: „Două sunt cauzele capacității de a înlănțui și sunt de aceeași esență cu ceea ce este susceptibil de a fi înlănțuit, tocmai în măsura în care este susceptibil de a fi înlănțuit: cunoașterea adecvată a genului și apetitul adecvat al genului”¹⁸.

Interesant este că, din această perspectivă, mediul înlănțuirii este atracția sau dorința, pasiunea, în lipsa căreia, spune Bruno, nu este posibilă nicio legătură, mai ales cea de ordin spiritual, cu atât mai mult, cu cât chiar atracția cunoașterii, sub forma sa cea mai elevată, se manifestă ca iubire de înțelepciune. Dar, spune Bruno, pasiunea sau dorința înlănțuirii își extinde sfera și în alte domenii, de la estetic la rațional, de la practic la teoretic, de la iubirea rațională la practica magică de dominare sau relaționare cu obiectul pasiunii: „Ia o făptură care nu are nicio poftă: vei avea ceva ce nu poate fi supus niciunei înlănțuiri de tip spiritual. Se adaugă la aceasta faptul că fără cunoaștere și fără pasiune nimeni nu are posibilitatea de a înlănțui cu succes: nici din punctul de vedere al conversației lumești, nici din punctul de vedere al practicii magice”¹⁹.

Vom reveni la interpretarea pe care o găsim la G. Bruno relativă la dialectica frumuseții, de origine platoniciană (G. Bruno, *op. cit.*, p. 50), unde se spune că „înlănțuirea frumuseții este numită de pitagoreici și de platonicieni fulger, rază și, într-o oarecare măsură, act – sau, cel puțin, umbra sa și simulacrul, și urma”. Dialectica înlănțuirii prilejuită de frumos are, în viziunea bruniană, o direcție circulară: inițiată în lumea eternă a formelor perfecte, ea iluminează ca o străfulgerare, cuprinzând, în ordine, mintea (căreia îi dezvăluie ordinea lucrurilor aflată sub imperiul Frumosului de origine divină – de care intelectul ia cunoștințe oarecum instantaneu și în totalitate, ordine dezvăluită de un fulger sau rază a conștiinței

¹⁷ Mircea Florian, *Metafizică și artă*, ediție îngrijită și postfețe de Ilie Pârvu și Ion Ianoși, Editura Echinoc, Cluj, 1992, p. 97. M. Florian face aceste reflecții, sprijinit în cea mai mare parte pe literatura antică, punând în discuție, din perspectiva metafizică și neapărat logică (teoretică), în mod succesiv, antinomiile estetice: formă–conținut, descriptiv–prescriptiv, subiectiv–obiectiv, frumos artistic și frumos natural, afirmațiile citate de noi ținând de antinomia fundamentală, din punct de vedere al filosofiei, care pornește de la o întrebare care a preocupat pe mai toți gânditorii, începând cu Platon: este sau nu este esteticul o cunoștință?, aceasta ducând la antinomia esențială, aceea care privește raportul dintre rațional și irațional. Totuși, aici este ascunsă și o perspectivă raționalistă asupra frumosului (artistic), pe de o parte, implicit a iubirii de frumos, pe de altă parte, care ne conduce iarăși în Antichitatea greacă, la Platon, Plotin și Aristotel. La acesta din urmă este considerată din unghiul poetic mai cu seamă, acela al creației estetice, enunțată, și aceasta, în lucrarea lui Mircea Florian, sub forma unui interogații: „sânt frumosul și arta creației, manifestării ale unei activități spontane, ale fanteziei, sau sunt intuiții?” (*Ibidem*, p. 96).

¹⁸ Giordano Bruno, *op. cit.*, p. 48.

¹⁹ *Ibidem*,

iluminate), pentru ca, odată intuită, să pătrundă în suflet, singurul de altfel care simte „desfășurarea lucrurilor”. Înlanțuirile – al căror unic sens, în zona afectivității sufletului, este iubirea, legătura trăită – se petrec, spuneam, potrivit acestei dialectici, după un model circular: din imperiul transcendent al formelor (Ideilor), prin minte, care intuieste ordinea ideală, ele sunt orientate și cuprind sufletul. Acesta devine sensibil printr-o intuiție spontană, realizând, însă numai la acest nivel, desfășurarea lucrurilor. Următorul moment este cel al actului propriu-zis, cauză eficientă, nu însă și formală (nu este de același ordin cu actul Creației originare, ci reflectarea sa umbrată, simulacrul sau urma sa). Devenită act, frumusețea înlănțuie natura, făcând-o să germineze, act inconștient sau devenire de dragul devenirii, dar care are și un rol mai important, spunem noi, al patrulea în ordinea descendentă a dialecticii bruniene (platoniciene), și anume, că atunci când atinge materia, o formează – rol poetic prin excelență –, o scoate din devenirea fără noimă, radicând-o la rangul formei în care sunt reflectate Formele eterne. Îmbinând ambele principii, cel al creativității active și spontane, dar și pe cel pasiv, repetitiv și reproductiv prin natura sa, iubirea, înlănțuirea pe care o susține, „se stabilește în supunerea la regulă [...] prin care toate lucrurile – fie că acționează, fie că suportă acțiunea, fie că le fac pe amândouă – doresc să fie ordonate, împreunate, unite și conduse la perfecțiune, de vreme ce natura operează ordinea, împreunarea, unirea și perfecțiunea și fără această înlănțuire nu există nimic, tot așa cum fără natură nu există nimic”²⁰. Acesta este sensul dialecticii bruniene a ideii de frumos coborâte în natură.

Din cele constatate până aici, în buna tradiție neoplatonică, Bruno acordă iubirii un rol intermediar, principala sa funcțiune, ca să folosim un termen modern, fiind aceea de a facilita legătura, uniunea elementelor. În ordinea naturală, frumusețea devine un factor activ: conjugă în vederea aducerii în act a unui țel comun tuturor elementelor viului, reproducerea, la acest nivel nefiind nevoie de o mediere cu totul specială – așa cum constatăm în iubirea de un rang superior, cea umană, deoarece, bazată în primul rând pe dorință, prilejuiește un flux continuu, natural și acesta, dar nu mai puțin dialectic, și anume, „trecerea tuturor la toate”, deși se supune, și aici, regulii genului. Ca atare, și iubirea (înlănțuirile mijlocite) are, aici, un rol natural, ordonând și diferențiind genurile și varietățile din cadrul lor, speciile, descrierea gradelor de înlănțuire fiind posibilă ca pură funcțiune diferențiatore și ordonatoare a lumii biologice, deoarece „cum speciile elementelor și diferențele lor sânt variate, tot variate sânt și momentele, locurile, mijlocirile, căile, organele și funcțiunile”²¹. Însă rolul iubirii, țelul său mai înalt, nu se rezumă la a ordona clasele, speciile și genurile, deoarece ea este izvorul și conducătorul a toate câte există, atât în lumea naturală, cât și în cea spirituală, cu atât mai mult în lumea ființei divine. Pe măsură ce îi „constatăm” efectele, îi vedem bivalența, ca și rolul paradoxal, divin/demonic, fiind reprezentată ca intermediar

²⁰ G. Bruno, *op. cit.*, p. 59.

²¹ *Ibidem*, p. 56.

între bine și rău, întru urât și frumos. Înlănțuirile fiind însă spre atingerea perfecțiunii, iubirea, nu atât ca acțiune, cât ca principiu ordonator în genere, nu se referă, numai, la ordinea materială a lucrurilor, ci mai ales la ordinea spirituală. Semnul înlănțuirilor sale este cel al perfecțiunii, al apropierii de Bine și Frumos.

Haosul primordial este ordonat sub impulsul inițial al iubirii de ordin primar, al înlănțuirii indistincte, conduse de dorința instinctuală. Mai târziu, în biologic, dar și în lumea sensibilității și afectivității umane, iubirea capătă caracter bivalent, demonic/divin. Însă ordinea cu sens universal, mijlocită de iubire, este idealul, perfecțiunea formală sau Logosul, în acest sens, și numai în acesta, putem spune că „iubirea este pretutindeni ceva perfect și că înlănțuirea iubirii este pretutindeni dovadă de perfecțiune”²².

Dacă iubirea coordonează o realitate intermediară, situată între bine și rău, între frumos și urât, ea devine bună și frumoasă nu prin efectul înlănțuirii pe care o iscă, aceasta din urmă fiind, la rândul ei, un mijloc prin care toate lucrurile caută binele și frumosul (*ibid.*, p. 58, *supra*), ci prin faptul că, îmbinând principiul cu dorința fiecărui individ, ne pune în „comunicare și participare”. Or, posibilitatea pe care ne-o oferă înlănțuirea – întâlnirea iubirii și frumosului – devine regulă: „Înlănțuirea iubirii, de fapt, se stabilește în supunere la regulă [...]” (*ibid.*, p. 59). Puterea iubirii, să spunem, este întreagă în aducerea diversului sub puterea întregului prin mediere și raportare la o regulă, este așezarea individualului în ordinea logos-ului ori a principiului, ea fiind proprie (comună) atât principiului activ, cât și celui pasiv, care stau deopotrivă în fiecare lucru. Prin iubire „toate lucrurile – fie că acționează, fie că suportă acțiunea, fie că le fac pe amândouă – doresc să fie ordonate, împreunate, unite și conduse la perfecțiune [...]”²³. Iubirea stabilește însă un tip de ordine care nu se mai află în puterea conceptului, nu este rațională, cu atât mai puțin va putea fi analizată sau explicată prin judecată sau raționament. Înțelegem de ce, mai cu seamă în lumea artei, în realitatea estetică, nu acționează regula cunoașterii științifice și de ce nu se poate, pornind din zona critică a filosofiei de tip kantian, să se fundamenteze, pe aceste baze, domeniul estetic, așa cum încearcă, de pildă, E.H. Gombrich²⁴.

²² *Ibidem*, p. 59.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Sheldon Richmond, *Aesthetic Criteria – Gombrich and the Philosophies of Science at Popper and Polanyi*, Edit. Rodopi, Amsterdam/Atlanta, 1994. Inadecvarea gândirii critice la domeniul artistic a fost constatată ca atare începând cu Descartes, deoarece arta nu se poate supune raționalismului critic, iar fenomenul artistic rămâne departe de încercările obiectiviste sau reducționiste (logic-cognitive) din filosofia critică. Aici, mai degrabă, funcționează o altă logică, cea a „metaforei plasticizante”, care, ca și iubirea, echilibrează realitatea intrată în zona contradictoriului, intrând în funcțiune atunci când se creează un dezacord între lumea concretă și cea abstractă. „Metafora revelatorie începe în momentul în care omul devine în adevăr «om», adică în momentul când el se așază în orizontul și în dimensiunile misterului.” (Lucian Blaga, *Geneza metaforei și sensul culturii*, Editura pentru Literatură Universală, București, 1969, p. 280).

Plecând de la această realitate de fapt, care nu poate fi decât într-un anume sens conceptibilă – ideea formativă a iubirii care acționează ca principiu activ în lumea materială –, ne rămâne de stabilit, însă nu la nivelul logicii clasice sau prin intermediul conceptului, dacă realitățile pe care le mijlocește iubirea, medierea pe care o face între concret și abstract, urât și frumos, rău și bine, are finalitate în lumea naturalului sau într-o realitate transcendentă. Ceea ce ne oferă Bruno este un sens ascendent al iubirii, acela către perfecțiune. În general vorbind, imperfecțiunea, relativul, instabilul sunt caracteristici ale lumii materiale. Nu putem spune însă că lumea materială sau materia este în sine urâtă sau rea, așa cum greșit, consideră Bruno, susțin unii peripateticieni.

Avem pe de o parte frumos sau urât ca termeni de relație sau raportare a ceva la altceva – nu atât din punct de vedere estetic, cât în ceea ce privește lucrurile formate în raport cu cele neformate. Aristotel, spune autorul micului tratat *Despre înlănțuiri...*, este mai prudent atunci când consideră că materia în genere tinde spre ceva care încă nu-i este constituibil, „precum urâtul” sau „precum răul”, „fără să fie simplă în niciunul dintre aceste moduri”²⁵. Împreunarea, ordinea, formarea sunt stări, agregări, tinderi către ordine și perfecțiune, fără de care nu există nimic, „tot așa cum fără natură nu există nimic”²⁶. Considerăm deosebit de importantă această afirmație, deoarece aici este subliniat încă o dată faptul că iubirea oferă un sens (este principiu care formează, generează forma al cărei model este Forma perfectă, ideală, aflată undeva în preajma Divinității), sens de care se pătrunde, ca de o ordine necesară, prin intermediul regulii comune, natura însăși. Imperfecțiunea caracterizează Haosul inițial, starea de dezordine și incertitudine de dinaintea Creației. „Nu din acest motiv este iubirea un semn de imprefecțiune, atunci când se ia în considerare materia și haosul de dinainte ca lucrurile să capete o formă (aici, Bruno face referire la Platon, *Symposion*, 178b, ceea ce denotă depășirea concepției peripatetice și, în special, a poziției lui Aristotel (*Physica*) față de gândirea platoniciană relativă la formele pre-existente – n. n., M. P.); de aceea tot ce, în haos și în materia brută imaginată de filosofi, se spune că este iubire, se spune în același timp că este perfecțiune; iar ceea ce se spune că nu există, imperfecțiunea și dezordinea, se înțelege că nu este iubire. Să stabilim așadar ca element cert faptul că iubirea este pretutindeni ceva perfect și că înlănțuirea iubirii este pretutindeni dovadă de perfecțiune”²⁷. Deoarece textul nu a fost terminat, Bruno nu mai tratează aici despre scara (dialectica) înlănțuirilor care orientează iubirea către cunoașterea formei perfecte, ci indică doar tipurile și „calitățile” (caracterele) legăturilor care pun laolaltă elementele înlănțuite în mod natural, prin atracție sau respingere, cazurile particulare și formele generale ale înlănțuirii, durata, cauzele și efectele. Înlănțuirile devin tot mai complexe pe măsură ce se ridică în zona rațională, zona gândirii umane. La oameni, dorința și iubirea sunt conduse de un singur principiu,

²⁵ G. Bruno, *op. cit.*, p. 58. Cf. Aristotel, *Physica*, I. 4.192 A9-24.

²⁶ G. Bruno, *op. cit.*, 59.

²⁷ *Ibidem*.

cel rațional, dar tot ei posedă în egală măsură instinctul natural, acesta fiind condus însă, în sensul că e moderat sau intensificat, de către voință. G. Bruno supune analizei tipurile de relații, genurile și gradul în care obiectele pot fi înlănțuite.

Când clasifică genurile și le ordonează, filosoful spune că în jurul lui Dumnezeu gravitează patru realități care nu pot scăpa din atracția centrului divin de atracție (pentru Bruno, Dumnezeu este natura universală, binele universal sau frumosul absolut²⁸). Aceste realități, cuprinse într-o mișcare circulară, nu își pot abandona centrul „decât poate cu o circumferință”²⁹, iar dacă totuși ar face-o, riscă să fie aneantizate. Ordinea lor de evoluție este întotdeauna aceeași, fiind etern înlănțuite și mișcate de Creatorul Divin. Bruno spune, potrivit concepției platoniciene, că aceste realități sunt: mintea, inima, natura și materia. Cele patru realități (ca și elementele ce li se supun) sunt deosebite prin gradul de stabilitate sau mobilitate astfel: mintea, este prin sine însăși stabilă, inima, mobilă, de asemenea, prin sine însăși, natura este bivalentă, în parte stabilă, în parte mobilă, iar natura cunoaște stări diametral opuse, fiind cu totul mobilă sau stabilă în totalitate. Fiecărei realități și elementelor conținute, care pot fi înlănțuite, îi corespunde o funcție specifică a sufletului sensibil sau cunoscător. Realitatea care se înlănțuie cel mai stabil este cea a minții, în vreme ce, în zona materiei, care corespunde lucrurilor definitiv organizate sau, dimpotrivă, celor care se află într-o permanentă mobilitate, înlănțuirile corespunzătoare sunt sortite stabilității sau mobilități permanente. Între realitatea minții și cea a materiei, calitatea înlănțuirilor, corespunzătoare modurilor de cunoaștere /sensibilitate, este, în zona inimii (în funcție de raportul dintre sensibilitate și dorință /apetit), descrisă ca fiind de o mobilitate totală, iar în zona naturii, în parte mobilă, în parte stabilă, după genurile sau speciile susceptibile de a fi înlănțuite. „Toate lucrurile care se supun forței înlănțuirilor sânt înzestrate într-o oarecare măsură cu o formă de sensibilitate, iar în substanța acestei sensibilități este posibil să li se distingă forma determinată de cunoaștere și forma determinată de apetit: în acest fel magnetul, după genul obiectelor, le atrage sau le respinge”³⁰. În funcție de sensibilitatea obiectului avem și formele specifice de înlănțuire, fiecărui tip de sensibilitate corespunzându-i o formă de înlănțuire de care subiectul care înlănțuiește trebuie să țină seama și să și-o asume. Nu este mai puțin adevărat că, plecând de la zonele specifice realităților și modurilor/formelor de înlănțuire se pot face, ținând seama de lucrările speciale dedicate studiului fiecărui domeniu în parte, operă începută de Aristotel, judecăți și raționamente relative la acțiunile, interacțiunile obiectelor, ca și la modurile specifice de cunoaștere, funcțiile corespunzătoare ale gândirii, altfel spus, o sistematică a științelor și disciplinelor dedicate studiului special al domeniilor realității. În raport cu domeniul specific la care se raportează în analiza sa, Bruno face referire, când este vorba de realitatea naturală, fizică sau biologică, la cărțile lui Aristotel, în special la *Physica*, iar atunci

²⁸ G. Bruno, *op. cit.*, p. 38.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*, p., 38–39.

când este vorba de genurile și modurile de cunoaștere, la dialogurile platonice, cel mai adesea, la *Symposion*. El folosește în egală măsură autori latini: Lucrețiu, *De rerum natura*, Cicero, *Tusculanae disputationes*, Pliniu, *Naturalis historia*, Ovidiu, *Metomorphoses*, Vergiliu, *Bucolica* ș.a. Făcând aceste împărțiri între zonele realității, facultățile/funcțiile corespunzătoare lor și gradele de sensibilitate, Bruno are în vedere și o clasificare a facultăților gândirii/sensibilității. Bruno preia de la Aristotel teoria substanțialistă relativă la sensibilitate/gândire, stabilind zone și grade de excitabilitate, în funcție de puterile (*dynameis*) sufletului de a realiza plăcerea sau neplăcerea, de a-și aminti sau de a uita legături, calități: „Pentru că sufletul cu atât mai mult se leagă de un obiect cu cât se distanțează și se eliberează de altele [...] O activitate mai plăcută [...] exclude o alta care este pur și simplu plăcută; spiritul care este atent să asculte nu mai privește cu atenție, iar cel care privește cu mare atenție devine surd [...]”³¹.

Stabilind felurile și modurile de relații/înlănțuiri între subiect și obiect, între indivizi, în funcție de predispozițiile sau facultățile care sunt folosite cu precădere avem și tipologii umane diverse: cei contemplativi din fire sunt înlănțuiți de elementele divine la vederea imaginilor sensibile, cei care sunt voluptoși simt nevoia de a atinge obiectul vizat, cei morali sunt înclinați spre conversație etc. Ca atare, avem tipologia eroicului, la primii, a oamenilor naturali, în a doua categorie, și cea a raționalilor, în cea de a treia. Bineînțeles, categoriile și tipologiile nu sunt fixate o dată pentru totdeauna, ele fiind schimbătoare, compozite, schimbând-și dispozițiile și afectele potrivit stărilor, mișcându-se în funcție de atracția sau respingerea manifestată față de obiectul dorinței. „Din acest motiv, nicio înlănțuire nu este veșnică, ci alternează suferința de robie și libertate, de înlănțuire și eliberare sau, mai ales, se face trecerea de la o specie de înlănțuire la alta”³². Se pot trasa o serie de paralele între gândirea bruniană – ce reprezintă, în momentul teoretizării și punerii sale în operă, o sistematizare a textelor și ideilor autorilor antici din perspectiva deschiderii către un nou tip de abordare a formelor minții, facultăților cunoașterii, a proceselor psihice, care va preocupa gândirea postrenascentistă – și teoriile psihologice moderne. În multe privințe, clasificările și sugestiile pe care le face, în domeniul psihologic cel puțin, conțin idei fecunde care vor fi dezvoltate ulterior în științele socio-umane, în psihologice, în etică, estetică ș.a.

Nu mai puțin important este modul în care încearcă să explice Bruno tipologia și legăturile afectiv-volitive, ca și analogiile pe care le face atunci când încearcă să explice legătura între domenii ale realului și facultățile cunoașterii, specifice, ca și dialectica funcțională, obiectivă și subiectivă, a sensibilității și a facultăților gândirii (intelect, rațiune) atunci când omul intră în legătură cu realitatea naturală, socială etc. Afirmația de mai sus, relativă la mobilitatea înlănțuirilor și trecerea de la o stare sau predispoziție afectivă la una opusă este semnificativă în acest sens.

³¹ *Ibidem*, p. 40.

³² *Ibidem*, p. 41.