

The Warburg Institute & the Istituto Italiano per gli Studi Filosofici,  
Centro Internazionale di Studi Bruniani "Giovanni Aquilecchia" (CISB)

## **BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA**

Free digital copy for study purpose only

<http://warburg.sas.ac.uk/mnemosyne/Bruno/Bruniana.html>  
<http://warburg.sas.ac.uk> - <http://www.giordanobruno.it>

PUBBLICAZIONI DEL R. ISTITUTO DI STUDI SUPERIORI  
PRATICI E DI PERFEZIONAMENTO IN FIRENZE  
SEZIONE DI FILOLOGIA E FILOSOFIA - N. S. - Vol. VIII.

a  
c  
n  
785

LUDOVICO LIMENTANI

# LA MORALE DI GIORDANO BRUNO

PARTE I.



The Warburg Institute & Istituto Italiano per gli Studi Filosofici  
Centro Internazionale di Studi Filosofici 'Giovanni Aquilevchia' (CISE)

BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA

Free digital copy for study purpose only

FIRENZE - R. BEMPORAD & FIGLIO, EDITORI - MCMXXIV



PROPRIETÀ LETTERARIA

The Warburg Institute & the Istituto Italiano per gli Studi Filosofici  
"Centro Internazionale di Studi Bruniani - Giovanni Aquileo" (CISE)

BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA

Free digital copy for study purpose only

---

---

## INTRODUZIONE

---

§ 1. I Dialoghi Morali di G. Bruno e i suoi scritti antecedenti. — § 2. La distinzione di fasi nello sviluppo del pensiero bruniano. — § 3. La ricerca delle fonti. — § 4. Importanza della morale di G. Bruno e cenno della letteratura sull'argomento. — § 5. Criteri seguiti nella esposizione.

1. La dottrina morale di Giordano Bruno è svolta più specialmente nelle tre serie di dialoghi, raccolti, appunto con il titolo di *Dialoghi morali*, anche nel volume secondo della più recente edizione delle sue opere italiane.<sup>1</sup> È vero che una delle tre serie, cioè la *Cabala del Cavallo Pegaseo con l'aggiunta dell'Asino Cillenico*, non è, a dir proprio, come osserva il Gentile, un'opera di etica, avendo per motivo prevalente la satira del misticismo:<sup>2</sup> la *Cabala*, e parimente i dialoghi *De gli eroici furori*, hanno come argomento principale la dottrina della conoscenza: esposta là con intento piuttosto polemico-satirico, qua, invece, in forma dommatico-costruttiva: sì che a rigore il titolo di *Dialoghi morali* non converrebbe se non allo *Spaccio de la Bestia Trionfante*. Ma — soggiunge lo stesso Gentile — poichè la conoscenza è al Bruno, come sarà poi allo Spinoza, un processo di liberazione e purificazione dello spirito, che eleva all'amore intellettuale di Dio, alla sua dottrina non si disdice un nome analogo a quello dato dal filosofo di Amsterdam alla sua opera maggiore. E certo nei così detti *Dialoghi morali* domina uno spirito unico di edificazione morale e di ascensione al nuovo Dio del Nolano.<sup>3</sup> Vorrei che la intima connessione

sussistente fra le tre serie dei *Dialoghi morali* uscisse anche meglio lumeggiata dalla presente ricerca, la quale nello stesso tempo, ha per oggetto anche la relazione fra i *Dialoghi morali* e gli altri, detti « metafisici »: <sup>4</sup> in questi ultimi è esplicita la filosofia naturale del Nolano, ma sono poste altresì le premesse dottrinali, dalle quali la sua filosofia morale dipende. <sup>5</sup> Nelle opere latine, secondo il Tocco, <sup>6</sup> non è traccia della dottrina etica: o per lo meno, questa non vi si arricchisce di elementi essenziali, ma soltanto ne esce, in qualche parte, meglio chiarita o più saldamente fondata.

I *Dialoghi metafisici*, distinti in tre serie — *La Cena de le Ceneri*; *De la Causa, Principio e Uno*; *De l'Infinito, Universo e Mondi* — uscirono tutti in Londra (le ultime due, con la falsa data di Venezia) nel 1584. Anche lo *Spaccio* figura stampato nel 1584: nel 1585, la *Cabala* e gli *Eroici furori*: e questi *Dialoghi morali* furono pubblicati tutti con la data di Parigi, che c'è ragione di ritenere falsa: non mi pare contestabile la conclusione del Gentile che « i tre libri furono, molto probabilmente scritti, certo impressi a Londra tra il 1584 e il 1585 ». <sup>7</sup>

Antecedentemente, il Nolano, com'è noto, aveva pubblicato varî scritti smarriti e dei quali ci è conservato il titolo, ma affatto ignoto il contenuto (basterà ricordare fra gli altri il libro intitolato *L'Arca di Noè* — che doveva essere, a giudizio di taluno, un'opera allegorica e probabilmente satirica, simile alla *Cabala* <sup>8</sup> — e « quel dialogo del Nolano, che si chiama *Purgatorio de l'inferno* », <sup>9</sup> la commedia *Il Candelaiio* e inoltre alcune opere latine, di quelle che il Tocco <sup>10</sup> definisce come lulliane <sup>11</sup> e mnemoniche. <sup>12</sup>

2. È da tener presente sempre la distinzione, proposta dal Tocco, <sup>13</sup> della speculazione bruniana in tre fasi: nelle prime opere latine emanatismo neoplatonico saturo di trascendenza e di mediazioni impotenti a superarla. Nei dialoghi italiani e nelle opere latine di poco posteriori monismo dell'Essere non immobile alla foggia dell'eleatico, ma vivo e operoso come quello di Eraclito. Da ultimo nelle opere latine posteriori trapasso dal monismo eracliteo all'atomismo di Democrito e Leucippo, serbando pur sempre l'intuizione animistica della precedente costruzione. La distinzione è ricavata da uno studio diretto degli

scritti di Bruno, quale forse non si è dato mai più assiduo sagace amoroso: è anche preziosa, particolarmente per un primo orientamento nel laberinto delle opere latine: e le va certamente riconosciuto un valore euristico, del quale tutti i suoi critici avrebbero dovuto tener conto: pur tuttavia non può essere accolta senza molte cautele; anzi, nel caso nostro, c'è pericolo che essa crei impedimenti alla intelligenza e alla organica ricostruzione della dottrina.

Si consideri p. es. la posizione del *Sigillus sigillorum*, intermedio fra il *De umbris idearum* e i dialoghi *De la causa*. Il *De umbris* è del 1582, ed è lo scritto più tipicamente rappresentativo della prima fase. Il *Sigillus sigillorum* fu pubblicato non più tardi del 1583<sup>14</sup> e precisamente, secondo il Gentile,<sup>15</sup> sulla fine di quest'anno. I primi quattro trattati italiani recano la data del 1584. Ora, per usare le stesse parole del Tocco, il *Sigillus sigillorum* ancora « risponde al *De umbris idearum*, ed è informato alle stesse teorie neoplatoniche ivi esposte »:<sup>16</sup> « anche nel *Sigillus*, come nel *De umbris*, il fondo della dottrina, le immagini che l'adombrano, la terminologia tecnica, tutto è schiettamente neoplatonico »:<sup>17</sup> nè la ispirazione neoplatonica di questo trattato, che è uno dei più importanti di questo periodo,<sup>18</sup> può esser giudicata meno fondamentale per il fatto che, giusta la osservazione dello stesso Tocco, Bruno qui si ribella ai suoi maestri<sup>17</sup> o, forse più esattamente, comincia ad allontanarsi da'suoi modelli,<sup>19</sup> e dal monismo neoplatonico misto di trascendenza e di dualismo risale al monismo più omogeneo di Parmenide, anticipando i pensieri, che saranno svolti nel dialogo *De la causa*. Nel *De la causa* si ravvisa concordemente il documento sopra tutti cospicuo della seconda fase: eppure non vi è scomparso del tutto qualche vestigio della dottrina neoplatonica:<sup>17</sup> invero dalla lettura di questo trattato, soprattutto del dialogo secondo, e dalla esposizione stessa che ne fa il Tocco, sembra risultare chiaro come sia troppo poco parlare di tracce, ivi ancora superstiti, del monismo neo-platonico:<sup>20</sup> se facciamo nostra piuttosto la espressione del Gentile, secondo il quale il *Sigillus*, come il *De umbris*, ci mostra « un Bruno neo-platonico, che ci fa intendere il neo-platonismo del *De la causa* », <sup>21</sup> ci rendiamo più chiaro conto della difficoltà di ammettere che

si possano ricondurre il *Sigillus* e il *De la causa* a due fasi diverse nello svolgimento del pensiero di Bruno. Se si considera ancora che il *Sigillus* e i primi quattro trattati italiani furono pubblicati uno di seguito all'altro (così la *Explicatio triginta sigillorum* come i dialoghi « metafisici » son tutti dedicati allo stesso M. de Castelnau) e che la lettera al Cancelliere della Università di Oxford, premessa alla suddetta *Explicatio*, è animata dallo stesso spirito che informa di sé le opere italiane, si raccolgono così altri elementi per dimostrare la stretta connessione di queste con la precedente produzione in lingua latina.

Il pensiero di Bruno, fervidissimo e avido di sempre nuove esperienze intellettuali, non può già esser concepito come adagiato nell'adesione statica a un sistema trasmesso per antica o recente tradizione: ma neanche sembra probabile che l'attività letteraria di lui, chiusa, per quanto è nota a noi, nel breve giro di un decennio e coincidente con la ferma età virile, sia distinta dalla successione di fasi nettamente caratterizzate. Riferire senz'altro i *Dialoghi morali* alla seconda fase, non si può, senza vietarsi d'intendere come, a giudizio dello stesso Tocco,<sup>22</sup> il trattato italiano, che fra tutti conserva maggiormente tracce neoplatoniche, sia precisamente l'ultimo, cioè i dialoghi *Degli eroici furori*, nei quali del resto il fondo neoplatonico della dottrina gnoseologica appare a pena più manifesto che nei trattati precedenti, lo *Spaccio* e la *Cabala*,<sup>23</sup> e nella *Summa terminorum metaphysicorum*, di vari anni posteriore.<sup>24</sup> Alla storia del proprio pensiero accenna in più luoghi lo stesso Bruno, che ricorda<sup>25</sup> i sei lustri precorsi al primo svegliarsi del suo nuovo spirito filosofico o alla sua conversione filosofica, e professa inoltre di avere aderito al materialismo, prima di essersi persuaso della realtà della forma sostanziale:<sup>26</sup> ma di questa prima fase non abbiamo altro documento che la sua dichiarazione. Delle trasformazioni successive, e verificatesi nel decennio antecedente la prigionia, Bruno non mostra, come il Tocco riconosce,<sup>13</sup> di aver avuto piena consapevolezza: e anche da ciò siamo confortati ad attingere, senza troppo minute discriminazioni, da tutte quante le opere di lui gli elementi necessarî per ricomporre la sua dottrina morale, cioè per illustrare ed esplicare i *Dialoghi morali* dove essenzialmente essa si trova svolta: ciò che non

potremmo fare, se ammettessimo che Bruno, quando scrisse lo *Spaccio*, aveva da un pezzo dato un addio al neoplatonismo: <sup>27</sup> i concetti neoplatonici che si mescolano pur sempre tra gli eleatici e gli eraclitei, e li turbano e confondono, <sup>28</sup> non sono da considerarsi come intrusi, sopravvissuti oziosi nella mente mutata, ma come elementi vivi e operosi nel perenne travaglio del pensiero.

3. Gli studi sopra la filosofia del Nolano si sono orientati per molta parte verso la ricerca delle sue fonti: e l'impulso in questa direzione è dato dallo stesso Bruno, il quale non soltanto non si stanca di avvalorare le proprie tesi, rilevandone l'armonia e la coerenza con le teologie orientali e con la Bibbia, o con le dottrine di pensatori greci e alessandrini, medievali e moderni, <sup>29</sup> ma anche accentua energicamente il carattere sintetico del suo sistema, al quale mettono capo, quasi trovandovi il loro sbocco, tutte le precedenti ideologie. Correnti di pensiero che in apparenza sono divergenti e sgorgano da sorgenti remote, concorrono finalmente in uno: così il fondamentale principio della *coincidentia oppositorum* sembra trovar la propria applicazione o illustrazione anche nella storia della filosofia. La filosofia è ricerca, o venazione; non è organismo che si generi perfetto, nella sua forma definitiva, dal cervello di un solo, ma processo che si svolge dall'accordo inconsapevole di spiriti anelanti, per vie diverse — e certo non tutte ugualmente buone — a una medesima meta. Nè i richiami, frequentissimi in Bruno, alle opinioni degli antecessori contraddicono al suo fiero atteggiamento di ribellione contro il principio di autorità: che anzi, la vantata superiorità dei moderni rispetto agli antichi risiede appunto nella possibilità che a quelli è dischiusa, di trarre partito dalla esperienza e dagli insegnamenti di una più lunga serie di generazioni precorse. La grandezza del Rinascimento sta nel nesso indissolubile che venne affermato e mantenuto fra l'antico e il nuovo, onde l'audacia del rinnovamento non rompe la continuità della tradizione; la nascita della età moderna è intesa come rinascita della civiltà classica: la critica non si esaurisce nella negazione, ma è rivalutazione e riconsacrazione: non porta fra le ruine del tempio crollato il riso beffardo dello scettico, ma il serio proposito di ricostruire.



Bruno che proclama la verità *filia temporis non auctoritatis*, e gli uomini della sua età, non, per esser nuovi, più giovani, bensì più vecchi degli antichi, non ripudia il passato, ma soltanto contesta che esso abbia valore perchè è il passato: rivendica a sè il diritto di discernere, nella congerie delle tradizioni, quelle che debbon essere riprese per la creazione di un nuovo mondo morale e intellettuale.

Per tali considerazioni, mi arrise, confesso, in un primo tempo la idea di seguire, come meglio per me si potesse, le orme segnate da altri ben più autorevoli studiosi<sup>30</sup> e di assumere come obbietto centrale della mia ricerca la determinazione delle fonti dalle quali deriva la dottrina morale di Bruno: ma lungo il cammino ho mutato pensiero. Per due ragioni, soprattutto. In primo luogo, cioè, per la difficoltà, o forse la impossibilità, di sostituire alla concezione nostra dello sviluppo del pensiero filosofico, quella che Bruno se n'era formato: in lui non era affatto vivo il senso delle differenze sussistenti fra le varie concezioni, religiose e filosofiche, dell'Universo, delle quali aveva preso conoscenza, variamente profonda e precisa, dalle molte sue letture: da lui era soprattutto sentita la opposizione fra il sistema peripatetico-scolastico, che nella progressiva sua degenerazione, si era convertito in una pietra d'inciampo sulla via della verità,<sup>31</sup> e la tradizione pitagorico-platonica, anticipata nei misteri d'Oriente, giunta all'acme nella filosofia di Plotino, rinverdita nell'Accademia Fiorentina e nella dottrina del Cusano: nelle altre scuole, egli non vede, per così dire, in quanto ne fa proprie le sentenze, se non altrettanti satelliti di quel « sole de l'antiqua vera filosofia », del quale gaudiosamente saluta l'uscita dalle « tenebrose caverne de la cieca, maligna, proterva ed invida ignoranza ».<sup>32</sup> E se da un lato la scarsa consapevolezza delle differenze tra i vari sistemi corrobora la sua propensione a un atteggiamento sincretistico, d'altra parte la sua disposizione a riassumere in unità coerente le verità parziali accolte in ogni « sorte di filosofia,... ordinata da regolato sentimento », <sup>33</sup> lo porta ai raccostamenti arbitrari piuttosto che alla ricerca delle differenze essenziali e delle antitesi inconciliabili. Il suo metodo è « quello stesso adoprato dagli ecclettici, di attenuare o trascurare le discordie e contraddizioni dei diversi

sistemi filosofici, e rilevare invece ciò che hanno di comune... Naturalmente non si può conseguire questa larga conciliazione, senza sforzare il senso di certe dottrine»: <sup>34</sup> sforzarlo — cioè, ben s'intende, non già torcerlo violentemente e coscientemente a diversa sentenza, ma, per conoscenza insufficiente dei testi e sotto l'azione suggestiva del programma d'integrazione reciproca e di giustificazione storica, far opera d'interprete nel senso meglio confacente all'attuazione del programma stesso. Poco giova adunque ricondurre, per esempio, un passo di Bruno a un frammento di Anassagora, se l'Anassagora che noi conosciamo è tutt'altro da quel che Bruno citava per meglio convalidare la metafisica neoplatonica della Natura. Molto spesso egli si richiama direttamente e si appoggia al pensiero degli antichi che riconosce come suoi maestri: ma non meno frequentemente si limita a tradurre il pensiero suo in termini attinti alla filosofia ellenica ed ellenistica: Bruno è Bruno, il contenuto è nuovo, ed egli lo versa, senza guardar molto per il sottile, in vasi vecchi, persuaso in buona fede di far rivivere nella sua dottrina, intuizioni pre- e postsocratiche.

L'altra ragione, alla quale accennavo dianzi, è questa: che a ricercare, nell'etica di Bruno, anche restringendosi ai punti di più fondamentale importanza, i precedenti dottrinali, si corre pericolo di perder di vista, nel lavoro di analisi o di anatomia, i lineamenti essenziali della sua concezione: <sup>35</sup> certamente, si penetra più addentro nel pensiero di Bruno, quando si sia ricostruita la storia della sua formazione: certamente, ancora, è necessaria, per la intelligenza del testo, la minuta esegesi che riveli con precisione le fonti: <sup>36</sup> ma dev'essere pur lecito assurgere da questa considerazione a una veduta d'insieme che in sé rifletta, indipendentemente dai modelli ai quali Bruno si è ispirato, le idee di lui sopra l'Uomo, la sua natura morale, i criteri della valutazione e la gerarchia dei valori. E a chi si proponga questo compito, sarà facilmente consentito di presentare come bruniane le tesi che Bruno sostiene, se anche di queste, singolarmente prese, possa a buon diritto ripetersi: « Sono amputate radici, che germogliano, son cose antique, che rivengono ». <sup>37</sup> Converrà sorvegliare assiduamente se stessi, per evitar di presentare il nesso sistematico, come più rigoroso

che effettivamente non sia: ma sussisterà la speranza di riuscir a ripensare la dottrina, fuori dalla forma rapsodica che Bruno ha preferita per enunciarela, così com'egli stesso l'ha pensata, a riconoscer sotto la maschera il volto, sotto il velame dei riferimenti eruditi, la impronta indelebile della originalità, il segno impresso dal genio creatore.

La distinzione di fasi, più o meno spiccatamente caratterizzate dal successivo prevalere di diverse influenze, può certamente avere, come abbiamo rilevato, almeno il valore di una feconda ipotesi di lavoro, per chi consideri la filosofia di Bruno nella sua totalità: ma ha fondamento più che mai dubbio, quando ci si limiti allo studio dell'etica, la quale è esposta in libri probabilmente composti e certamente pubblicati tutti di seguito. Ciò non ha distolto il Tocco, e dopo di lui lo Höffding e il Mondolfo<sup>38</sup> dal prendere in considerazione i *Dialoghi morali*, soprattutto per farne risaltare le reciproche contraddizioni e la diversa ispirazione.

Ma invero i dati cronologici fanno sin da ora parere improbabile che la morale dello *Spaccio* e la morale degli *Eroici furori* sieno affatto indipendenti una dall'altra, o addirittura si pongano come antitetiche: e consentono anzi, senza pregiudicar la conclusione, di assumere come idea direttrice la tesi<sup>39</sup> della unità organica della dottrina (unità che non esclude diversità di elementi e aspetti, momenti e gradi): e se questa tesi è la meglio rispondente al vero, si potrà più agevolmente pervenire alla sua dimostrazione, se si muova dal proposito di spiegare Bruno con Bruno, riferendo i suoi pensieri uno all'altro, piuttosto che derivandoli dalla tradizione, alla quale consapevolmente egli attinge.

4. Nella letteratura bruniana, assai copiosa e varia da un secolo a questa parte, è stato fatto ragionevolmente molto più largo posto allo studio della filosofia naturale che non della dottrina morale: ragionevolmente, perchè chi dice Bruno, dice in primo luogo colui che continuò e superò Copernico, recando l'ultimo colpo mortale alla tradizionale concezione dell'Universo, avvalorando la nuova e rivelandone il valore filosofico, e fu antesignano a Galileo nella battaglia contro la fisica aristotelica,<sup>40</sup> e anticipò Spinoza con la costruzione di un sistema

naturalistico, decisamente orientato verso il monismo. Ma quando si riconosce che Bruno riassunse in sè e conchiuse il pensiero del Rinascimento, e ne fecondò quei germi dei quali il secolo successivo dovea vedere la meravigliosa fioritura, non si può dimenticare che il grande compito del Rinascimento fu la scoperta dell'uomo naturale, il nuovo concetto dell'uomo,<sup>41</sup> che la nuova concezione dell'universo portò con sè o ebbe a suo principio una nuova concezione dell'uomo, che la battaglia combattuta, se pure non a oltranza, contro la rappresentazione del Dio extra- e sopramondano sconvolgeva le idee sopra la origine, la essenza, la destinazione dell'uomo, e richiedeva una revisione dei principî di apprezzamento e delle norme di vita, che gli stessi ostacoli frapposti dalle forze del passato, rafforzando o anche scotendo la volontà di persistere nell'alta impresa, riproponevano o imponevano agli spiriti con tutto il suo più drammatico pathos, il problema morale, che infine, nelle sintesi della posterità ancora meglio che nella coscienza degli uomini nuovi e dei loro contemporanei, il problema della conoscenza tende bensì ad assumere forma precisa e posizione preminente, ma in nessuna età più che in questa, apparve indissolubilmente legato con il problema morale. Il Rinascimento ritoglie alla terra e all'uomo il posto che occupavano al centro dell'universo fisico, ma colloca — sia pure per intuizione felice, più che per rigorosa deduzione — la coscienza umana al centro dell'universo spirituale.

Bruno, eroe e martire, assurse a simbolo di quelle idealità ch'egli impersonò con l'esempio sublime della sua vita, e soprattutto della sua morte: la sua figura morale che fu, per così dire, la sua stessa dottrina morale in atto, fu celebrata in una miriade di scritti, ispirati da propositi di propaganda politica o educativa, spesso eloquenti ed efficaci, ma in generale poco istruttivi, e non sempre abbastanza rispettosi della verità storica, nè fondati sopra una conoscenza sufficiente delle opere di lui. Anche fra gli espositori e interpreti della sua filosofia, taluni si limitano, per l'etica, a una considerazione accessoria e superficiale. Ma una cospicua letteratura si è tuttavia venuta formando sull'argomento, e vi hanno contribuito così studiosi dell'opera bruniana nel suo complesso,<sup>42</sup> come altri che fecero

l'etica oggetto di particolare considerazione: fra questi ultimi figura in prima linea (non soltanto nel riguardo cronologico) B. Spaventa,<sup>43</sup> che nel saggio « Giordano Bruno » illustrò (I. « Principii della filosofia pratica ») la modernità e la fecondità delle idee svolte nello *Spaccio*, ed elaborò (II. « L'amore dell'eterno e del divino ») la materia degli *Eroici furori* disponendone le parti talmente da formare un tutto organico: ma non si propose la questione della connessione fra i « Dialoghi morali », e procedette alla interpretazione, originale e profonda, de « La dottrina della conoscenza » (III) e alla dichiarazione del « Concetto dell'infinità » (IV). Dello « Spaccio », esclusivamente o almeno prevalentemente, si occupano E. B. Hartung,<sup>44</sup> manifestamente dominato, come vedremo, dal proposito d'includere l'etica di Bruno entro schemi kantiani, J. Roger Charbonnel,<sup>45</sup> che s'industria di mostrarne la derivazione neoplatonica, il Sarno.<sup>46</sup> Il Gentile trasse buon partito, sobriamente annotando i *Dialoghi morali*, dalla letteratura bruniana precedente, emendò il testo e chiari il significato letterale,<sup>1</sup> abbondò in riferimenti alle altre opere del Nolano e alle sue fonti dirette, letterarie e filosofiche, illustrò il valore autobiografico degli *Eroici furori*, in special modo dell'allegoria finale: inoltre egli continuò l'opera del Tocco, avvalorando il giudizio di lui che « più che tutto, grande e inoppugnabile valore ha il nostro filosofo nella storia della coltura »<sup>47</sup> e studiandosi di determinare meglio l'atteggiamento, dottrinale e pratico, di Bruno in rapporto con la religione e con le religioni:<sup>48</sup> si che i suoi scritti danno lume e suggeriscono problemi a chi si proponga la ricostruzione sistematica dell'etica bruniana.

5. La filosofia di Bruno è tra quelle che meno agevole presentano agli studiosi il compito di riferirle con parole proprie: e non a caso molti fra i più sagaci e prudenti interpreti, persuasi che le difficoltà maggiori più che dalla oscurità della espressione, dipendano da difetto di ordine e da ribellione al fren dell'arte, hanno illustrato la loro esposizione con citazioni copiosissime<sup>49</sup> o anche limitato l'ufficio loro a riprodurre, convenientemente scelti aggruppati e riannodati, luoghi testuali delle opere latine e italiane:<sup>50</sup> ho giudicato opportuno di non

comportarmi diversamente, e di far larga parte alla trascrizione di testi bruniani, anche perchè — come disse lo Spaventa<sup>51</sup> — se in Bruno la lingua non è sempre pura, e i modi e le locuzioni sanno del seicento, quando però discorre di cose schiettamente speculative, può egli e deve anzi essere tenuto come modello di perfetto scrivere da tutti coloro che studiano la filosofia.

Le difficoltà che s'incontrano, in generale, nel ricostruire il pensiero di Bruno, appaiono anche maggiori a chi prenda particolarmente in esame la sua etica: e dipendono dallo scarso rigore sistematico della esposizione ch'egli ce n'ha lasciata, dal carattere esoterico di una parte della dottrina (sia ch'egli ne ritenesse sconveniente la troppo larga divulgazione, sia che, consapevole della tristizia o della immaturità dei tempi, ne fosse indotto a preferire espressioni reticenti), dalla stessa forma dialogica e allegorica, dalla necessità di liberare il genuino pensiero di Bruno dalle sovrapposte incrostazioni di termini attinti al corrente linguaggio filosofico, infine dal doppio pericolo o di adulterare la dottrina, artificiosamente isolandola dal nesso del sistema, o di non riuscire a sceverarvela, ricomponendola ne' suoi elementi caratteristici. Sarebbe ingiustificato, per non dire sacrilego, il proposito di trasformare la selva del pensiero di Bruno, in un adorno giardino, dove, come in ben educate aiuole, ricinte da siepi, trovino distintamente il loro posto la gnoseologia e la psicologia, l'etica e la filosofia della natura; ma sarebbero sofistiche le obiezioni pregiudiziali mosse al tentativo di ricercare nelle opere di Bruno le soluzioni da lui proposte per i problemi morali, e alla intenzione di tener conto del resto del sistema, soltanto nelle sue più strette attinenze con i problemi stessi. Bruno, del resto, ci soccorre e incoraggia alla bisogna, offrendoci raccolta, com'è stato accennato, la sostanza delle sue idee etiche nella seconda trilogia dei dialoghi italiani.

Lo Spaventa<sup>52</sup> vuol distinte in tutte le produzioni del pensiero le idee caduche, dalle quali sono espresse l'indole dello scrittore, le condizioni della sua vita, il carattere particolare dell'epoca, da quelle idee che per contro rappresentano i gradi dello svolgimento dello spirito universale, i momenti progres-

sivi della vita della intelligenza: e vuole che a queste solamente attenda lo storico della filosofia, seguendole nel loro mutar di forma, e però esponendole come attualmente esistono nella Scienza: pertanto, nelle considerazioni sulla filosofia pratica di G. Bruno, ispirategli dallo *Spaccio*, egli tenta di trovare quella forma che Bruno stesso « avrebbe dato al proprio pensiero, se fosse vissuto nel nostro secolo » (lo Spaventa scriveva nel 1851). Una tale distinzione, e il criterio che ne dipende, sono certamente suggestivi e possono, a saperne fare uso prudente, rivelarsi fecondi: ma la esperienza insegna come sovente si manifestino fallaci e menino a conclusioni arbitrarie: in ogni modo, io ho creduto di dover battere altra via, senza pensar a sceverare, nel pensiero di Bruno, dai rami secchi, i rigogliosi germogli: consideriamo Bruno qual era, con la sua credenza nei miracoli e nella magia, nell'astrologia e nella necromanzia, con le sue oscillazioni fra la concezione immanente e la concezione trascendente della Divinità, con le intime contraddizioni ch'egli non pensava o non riusciva a conciliare, caratteristica figura della età che fu sua, simile ad ardua roccia, che estolle la cima nel tripudio del sole nascente, mentre ancora le radici son velate dall'ombra caliginosa della notte. E la modernità del suo pensiero sarà forse meglio illustrata dal contrasto con il grave non tutto ripudiato retaggio dell'età trascorse.

Non sarebbe possibile riprodurre in forma sintetica la sua dottrina, esaminando successivamente le opere, senza uscire dal loro ordine cronologico, e rispettando, nei limiti di ciascuna, la disposizione, sovente capricciosa, della materia: converrà piuttosto attingere a tutte, indifferentemente: e i richiami da una all'altra non parranno, spero, senza giustificazione (§ 2): mi propongo tuttavia di non alterare senza necessità la successione e la connessione delle idee: vorrei riuscire così a spogliare d'ogni artificio e di ogni arbitrio la dimostrazione della unità della dottrina morale di Bruno.

## NOTE ALLA INTRODUZIONE [a]

<sup>1</sup> GIORDANO BRUNO, *Opere Italiane*, II, *Dialoghi Morali* nuovamente ristampati con note da GIOVANNI GENTILE. Bari, Laterza, 1908. Il volume comprende: « Spaccio de la Bestia trionfante », « Cabala del Cavallo Pegaseo con l'aggiunta dell'Asino Cillenico », « De gli Eroi Furori ». Sopra il testo dei *Dialoghi Morali*, con riferimento a questa più recente edizione, vedi qualche rilievo nell'appendice I (cfr. TOCCO, in *Marzocco* del 5 luglio 1908, e SPAMPANATO, in *Rassegna critica della letteratura italiana*, luglio-ottobre 1908, pag. 160-6). Il testo dello *Spaccio*, curato dal GENTILE, è riprodotto nella edizione uscita di fresco per i tipi del Carabba (N.° 72 e 73 della collezione « Cultura dell'anima », s. d.).

<sup>2</sup> GIORDANO BRUNO, *Opere Italiane*, I, *Dialoghi Metafisici* nuovamente ristampati con note da GIOVANNI GENTILE. Bari, Laterza, 1907. Prefazione, pag. VI. Il volume comprende « La Cena de le Ceneri », « De la Causa, Principio e Uno », « De l'Infinito, Universo e Mondi ».

<sup>3</sup> *Op. it.*, II, Prefazione, pag. XII-XIII.

<sup>4</sup> L'appropriatezza di questa denominazione è contestata da ERMINIO TRONLO (*La Filosofia di G. B.*, Parte I. *La Filosofia oggettiva*. Roma, 1914), il quale nella negazione completa e recisa della metafisica ravvisa il carattere più singolare e spiccato della speculazione bruniana (v. pag. 14, e tutto il Cap. II, intitolato precisamente *L'Antimetafisica*): apprezzo gli argomenti da lui recati a conforto della sua tesi: ma nelle opere stesse di G. B. sarebbe pur facile trovare ragioni che giustifichino la cennata denominazione; e non si riesce a corregger la impressione che la que-

[a] Lo scrupolo di non lasciare nessun'affermazione senza documentazione precisa e la opportunità di tenere separata la discussione di questioni particolari, mi hanno indotto a moltiplicare le note in una misura che sembrerà forse eccessiva. Ma mi preme avvertire ch'esse non aggiungono alcunchè di sostanziale importanza alla esposizione, e alla interpretazione della dottrina: e però si potrà, senza danno, ometterne la lettura.



stione sia, in sostanza, di parole (cfr. GENTILE, *Studi sul Rinascimento*, Firenze, Vallecchi, 1923, pag. 134-5. Anche il TOCCO (*Le opere latine di G. B. esposte e confrontate con le italiane*, Firenze, Succ. Le Monnier, 1889, pag. 331 e segg.) chiama Metafisica la dottrina contenuta nel *De Umbris*, nel *Sigillus sigillorum*, nei dialoghi *De la Causa* e nei poemi latini.

<sup>5</sup> Nel B., come poi nello SPINOZA, l'Etica — osservò il FIORENTINO (*Op. it.*, II, nota del GENTILE a pag. 307-8) — è insieme Cosmologia e Metafisica.

<sup>6</sup> *Op. cit.*, pag. 327. Cfr. GRASSI-BERTAZZI, *G. B., il suo spirito e i suoi tempi*. Ed. Sandron, 1910, pag. 723: « nelle opere latine... le concezioni etiche sono sparse e diffuse saltuariamente ». Si può dire che faccia eccezione il solo trattato *De vinculis in genere* (*Opera latine conscripta*, vol. III, pag. 635 e segg.): v. l'Appendice II.

<sup>7</sup> *Op. it.*, I, Prefazione, pag. V-VI — II, Prefazione, pag. V-VII. Cfr. le dichiarazioni dello stesso B. nel secondo costituito veneto (2 giugno 1592, riprodotto dallo SPAMPANATO, *Vita di G. B.*, Messina, Principato, 1921 (pag. 707-8).

<sup>8</sup> *Op. it.*, I, pag. 54, e nota del GENTILE, che fa sua la opinione di J. L. Mc INTYRE, *G. B.*, London, Macmillan, 1903, pag. 11. Cfr., sopra quest'opera smarrita e sopra le altre congetture relative al suo contenuto, la trattazione e le indicazioni bibliografiche dello SPAMPANATO (*op. cit.*, pag. 151-7). V. anche C. GÜTTLER, *Zwei unbekannte Dialoge G. B.'s nebst biographischen Notizen* (*Arch. f. Gesch. d. Phil.*, VI. Bd., 3. Heft, S. 343-4). I. FRITH (*Life of G. B. the Nolan*, London, Trübner, 1887, pag. 23-7) fa poco più che parafrasare CHR. BARTHOLMËSS (*J. B.*, T. 1<sup>er</sup>, Paris, Ladrangé, 1846, pag. 43-4).

<sup>9</sup> *Op. it.*, I, pag. 124. Cfr. SPAMPANATO, *op. cit.*, pag. 375.

<sup>10</sup> *Op. cit.*, Introduzione e Parte I e II.

<sup>11</sup> *De Compendiosa Architectura et Complemento Artis Lullii*, Parigi 1582 (*Opera*, II II, pag. 1-65).

<sup>12</sup> *De Umbris Idearum. Implicantibus artem quaerendi, inveniendi, iudicandi, ordinandi, et applicandi: ad internam scripturam, et non vulgares per memoriam operationes explicatis*, seguito dall'*Ars Memoriae* (Parigi 1582; *Opera*, II I, pag. 1-177). — *Cantus Circaeus, ad eam memoriae praxim ordinatus, quam ipse* [Philotheus J. B. Nolanus] *Iudiciariam appellat*, Parigi 1582 (*Opera*, *ib.*, pag. 179-257). — La seconda parte di quest'ultima opera, *Dialogus secundus applicatorius ad Artem Memoriae*, è riprodotta, a mo' d'introduzione, con modificazioni di poco rilievo e con il titolo *Recens et completa Ars reminiscendi et in phantastico campo exarandi ad plurimas in triginta sigillis inquirendi, disponendi atque retinendi implicitas novas rationes et artes introductoria*, in una pubblicazione, che si presume uscita in Londra entro il 1583 e che insieme comprende due altri scritti: *Explicatio triginta sigillorum ad omnium scientiarum et artium inventionem dispositionem et memoriam*. — *Sigillus*

*sigillorum ad omnes animi dispositiones comparandas habitusque perficiendos adcommodatus* (*Opera*, II II, pag. 67-217).

<sup>13</sup> *Op. cit.*, pag. 357. La distinzione, accettata dal VORLÄNDER (cfr. GENTILE, *G. B. e il pensiero del Rinascimento*, Firenze, Vallecchi, 1920, pag. 71, con qualche riserva dallo HÖFFDING (*Geschichte der neueren Philosophie*, I. Bd., Leipzig 1895, S. 141-2), dal TROILO (*op. cit.*, I, pag. 51, 109-10, 119 ecc.; II. *La Filosofia Soggettiva*, Roma 1914, pag. 12 n. 2, 119), dal MONDOLFO, *La Filosofia di G. B. e la interpretazione di Felice Tocco* (« La Cultura Filosofica », sett.-dic. 1911), fu criticata dal MASCÌ (*Soc. Reale di Napoli — Rendiconto delle torn. e dei lav. dell' Accad. di Sc. Mor. e Polit.* — Anno XXVIII (1889), pag. 160-164: Sunto della relazione *Sul libro del Tocco intorno alle opere latine del Bruno* [Tornata del 30 giugno]) e dal GENTILE (*op. ult. cit.*, pag. 74-7).

<sup>14</sup> TOCCO, *op. cit.*, pag. 63.

<sup>15</sup> *Op. it.*, I, Prefazione, pag. V: la indicazione del GENTILE mi sembra conforme al vero. Secondo il MC INTYRE (*op. cit.*, pag. 22), B., con la *Erpticatio triginta sigillorum*, che precede (v. s. n. 13) il *Sigillus sigillorum*, « hoped to commend himself to the English, as he had succeeded in commending himself to the French universities »: e sulle sue orme lo SPAMPANATO ritiene che B. « appena arrivato in Inghilterra » e prima di tornare da Oxford a Londra, avrebbe dato alla luce l'opera mnemonica suddetta (*op. cit.*, pag. 332, 360): ma una tale conchiusione è suggerita soltanto dalla opinione che la lettera al Cancelliere della Università di Oxford, la quale figura come « Praefatio in triginta sigillos », sia stata effettivamente indirizzata da B. per ottenere una cattedra in Oxford, e che l'unito trattato dovesse servir ad avvalorare la domanda. Bruno che arrivò in Inghilterra nella primavera dell' '83 (SPAMPANATO, *op. cit.*, pag. 329) e si trattenne in Oxford dall'aprile al giugno (MC INTYRE, *op. cit.*, pag. 21), in questo breve lasso di tempo avrebbe dato alle stampe un trattato di mole non indifferente (*Opera*, II II, pag. 73-217, comprendenti due soli dei tre opuscoli che formavano il volume: v. sopra n. 13), se ne sarebbe servito per chiedere e ottenere la *venia legendi*, avrebbe successivamente impartito lezioni *De immortalitate animae* e *De quintuplici sphaera* (*Op. it.*, I, pag. 97), fin che il suo insegnamento fu troncato per gl' incidenti suscitati dalla disputa sostenuta (10-13 giugno) in presenza del principe Alberto da Lask. Tutto questo pare inverisimile: oserei avvanzar la ipotesi che la lettera al Cancelliere — il tono della quale non sembra il meglio indicato per conciliare allo scrivente il favore delle autorità accademiche [a] — sia una « finzione » letteraria e non sia stata presentata mai al suo destinatario, ma abbia il valore di una protesta o di uno sfogo, dettato a B. dal ricordo recentissimo delle disoneste accoglienze ricevute in Oxford.

[a] « This peaceful school was not likely to be gratified by the letter which B. wrote etc. » (MC INTYRE, *loc. ult. cit.*).

Il trattato sarebbe stato pubblicato invece, quando l'autore era passato da Oxford a Londra: di che mi sembra far fede la epistola dedicatoria al Castelnau; a costui il libro è presentato come « in tua celeberrima aula editus », ed è espressa da B. riconoscenza per la magnifica ospitalità: ma della ospitalità del Castelnau, B. non frui che dall'estate del 1583 (SPAMPANATO, *op. cit.*, pag. 332): da ciò deriva conforto alla opinione che l'opera sia stata « pubblicata dal B. appena giunto a Londra nel 1583 » (*Op. it.*, II, n. del GENTILE a pag. 220), di ritorno, s'intende, da Oxford, o forse anche qualche mese più tardi: il primo accenno al *Sigillus* s'incontra, parmi, nella *Cabala* (*loc. ult. cit.*), che è del 1585. Il confronto istituito dal Tocco (*op. cit.*, pag. 63-66) fra i due esemplari fiorentini del trattato, in uno dei quali figurano *aggiunte*<sup>[a]</sup>, fra l'altro, la lettera al Castelnau e la lettera agli accademici oxoniensi, indurrebbe a congetturare che l'opera, già in corso di stampa mentr'egli era in Oxford, sia stata da lui completata all'atto della pubblicazione, quando egli era ormai a Londra. L'asserveranza con cui la FRITH (*op. cit.*, pag. 315) afferma che la *Expl. trig. sig.* (1583) « was the first work printed by Vautrollier for B. in London », non sembra giustificata neanche dalle autorità da lei stessa citate (*ib.*, pag. 126, n. 2: Vautrollier « was the printer of J. B. in the year 1584 »: cfr. Mc INTYRE, *op. cit.*, pag. 34: « there is no proof that V. was his (B.'s) printer » e SPAMPANATO, *op. cit.*, pag. 364-5: « Da' più si crede che il.... V.... sia stato lo stampatore delle opere italiane del B., a cominciare dalla Cena »). La FRITH mostra poi di ritenere che la *Recens et completa ars reminiscendi* (parziale riproduzione del *Centus Circaeus*, la quale figura senza differenze in entrambi i già ricordati esemplari fiorentini) sia stata stampata a parte e che possa ad essa, anziché al *Sigillus* e alla *Explicatio*, attribuirsi con certezza la data del 1583 (*op. cit.*, pag. 314-16): ma anche questa opinione non appare ben fondata.

<sup>16</sup> *Le op. lat.*, pag. 72: v. anche pag. 335-7, 362-5: sopra il neoplatonismo del *De Umbris*, v. *ib.*, pag. 48, 332-5, 362, ecc. A pag. 335 è detto: « Anche nel *Sig. sig.* non mancano le reminiscenze platoniche e neoplatoniche »: ma l'attenuazione sembra eccessiva.

<sup>17</sup> *Ib.*, pag. 337.

<sup>18</sup> *Ib.*, pag. 84.

<sup>19</sup> *Ib.*, pag. 336, n. 2. Sovra i punti di dissenso, cfr. *ib.*, pag. 74-76, 365, 374.

<sup>20</sup> *Ib.*, pag. 350: le tracce del neoplatonismo si attenuano poi ancora nella terza e ultima fase.

<sup>21</sup> *Op. it.*, I, Prefazione, pag. VIII. V. i luoghi del *De la causa*, rif. dal Tocco, *op. ult. cit.*, pag. 337-42.

[a] Il Tocco, in un primo tempo, aveva pensato a una *soppressione* anziché a un'*aggiunta* (v. *op. cit.*, pag. 66 e la conferenza su G. B., n. 3 a pag. 23): ma dal confronto dei due esemplari la ipotesi gli apparve insostenibile.

<sup>52</sup> *Le op. lat.*, pag. 368. Come vedremo, il Tocco, dando rilievo alle dissomiglianze fra *Spaccio* ed *Eroici furori*, osserva l'influsso neoplatonico prevalere in questi più che non in quello (pag. 393): sì che gli *Eroici furori* rappresenterebbero in qualche maniera un ritorno alla prima fase.

<sup>53</sup> *Id.*, pag. 366 nota. « Il fondo neoplatonico della gnoseologia è mantenuto nei dialoghi italiani, e nelle opere latine scritte in quel torno » (pag. 366 e segg.), non senza qualche deviazione (pag. 371-3).

<sup>54</sup> *Id.*, pag. 367-8, 371: cfr. anche pag. 135-6. Tocco, *op. ult. cit.*, p. 125: « questo trattato... certamente fu dettato dal B. in Zurigo nel 1591 ».

<sup>55</sup> *Op. it.*, II, pag. 424-5; e v. la n. a pag. 425.

<sup>56</sup> *Id.*, I, pag. 197.

<sup>57</sup> Così il Tocco, *Le op. lat.*, pag. 391.

<sup>58</sup> *Id.*, pag. 413.

<sup>59</sup> È noto che numerosi scritti di B. hanno carattere puramente espositivo: il trattato *De compendiosa architectura* ecc., altro non è se non un riassunto dell'*Ars magna* del Lullo (Tocco, *op. ult. cit.*, pag. 4), di cui invece la *Lampas triginta statuarum* è un'amplificazione (Tocco, *Le opere inedite di G. B.* [Soc. R. di Napoli — Atti della R. Acc. di Sc. Mor. e Pol. — vol. XXV. Napoli 1892], pag. 8), e in relazione con quello il *De lampade combinatoria* (Tocco, *Le op. lat.* ecc. pag. 11) offre ben poco di nuovo: il *De progressu et lampade venatoria* non è se non un magro compendio della topica aristotelica (*ib.*, pag. 15): la prima parte dell'*Artificium perorandi* è un compendio, o commento che dir si voglia, della Retorica pseudoaristotelica ad Alessandro (*ib.*, pag. 15-16): il *De specierum scrutinio* è un piccolo compendio della dottrina del Lullo (*ib.*, pag. 19). Sono pure di carattere espositivo la *Figur. arist. phys. auditis* (e così, ma soltanto in parte, i *Libri Physicorum Aristotelis explanati*: cfr. Tocco, *Le op. ined.* ecc., cap. III, specialmente pag. 81-4) e i *Dialogi duo de F. Mordentis prope divina alinventione*, ecc. (Tocco, *Le op. lat.*, pag. 102-7 e 119-21). Anche nel poema *De Monade* espone più le opinioni altrui che le proprie (*ib.*, pag. 182 n. 1, 185 n. 4; Tocco, *Le op. ined.* pag. 142-3; cfr. anche *Opera*, I, pag. 306-7). Il trattato *De Magia mathematica* non è (Tocco, *op. ult. cit.*, pag. 146) se non una riunione di *excerpta* da diversi autori. Così (*ib.*, pag. 205) nella *Medicina Lulliana partim ex mathematicis partim ex physicis principiis educta* « è nulla o ben poco del B., e tutto il resto appartiene al Lullo, come l'autore stesso schiettamente confessa ».

<sup>60</sup> Memorabili sopra tutte, in questo campo, le benemerenzze del Tocco (*opere citate*, e inoltre *Le fonti più recenti della filosofia del B.* [Rendiconti della R. Accad. dei Lincei, Classe di Sc. Mor., Stor. e Filol. Serie V<sup>a</sup>, vol. I, Roma 1892, pag. 503-38, 585-622]), il quale aveva ragione di recar severo giudizio (*Arch. f. Gesch. d. Phil.*, IV. Bd., 2. Heft, S. 336 ff.) sopra lo scritto di V. DI GIOVANNI (*G. B. e le fonti delle sue dottrine*. Palermo 1888 — Vol. XVI delle *Opere filosofiche*). V. BARTHOLMÈSS, II, pag. 307-28, MC INTYRE, pag. 121-52, ecc.

<sup>31</sup> Complessa, come avremo occasione di accennare ancora, è la posizione di B. rispetto ad Aristotele: egli condanna aspramente, con poche riserve, la fisica, la metafisica, la psicologia peripatetiche, inconciliabili con la nuova concezione dell'universo: ma non ha ragione di ripudiare la logica, l'etica, la politica.

<sup>32</sup> *Op. it.*, I, pag. 20.

<sup>33</sup> *Ib.*, pag. 209.

<sup>34</sup> Tocco, *Le op. lat.*, pag. 358-9.

<sup>35</sup> Felicamente il GENTILE (*Studi sul Rinascimento*, pag. 227 [XIII. *T. Campanella nella st. della fil.*]) mette in guardia contro il pericolo « che incombe sempre su questi studi, e al quale hanno pur soggiaciuto alcuni dei migliori nostri studiosi. I quali intenti a ricercare le fonti di questi nostri pensatori del Rinascimento, che infatti non sono comprensibili se non nei loro rapporti con la filosofia antica, medievale e contemporanea, finirono col ritrovarsi in mano tutti i singoli pezzi del loro pensiero ridotto in frammenti, e in frammenti che erano da restituire ad altri pensatori da cui sarebbero stati tolti in prestito. Campanella e B. pare sempre che si ripetano; e i concetti infatti, e persino i termini, son quelli già adoperati prima di loro; ma il significato di quei termini e di quei concetti in loro è affatto nuovo... ». V. anche, dello stesso, *G. B. ecc.*, pag. 71.

<sup>36</sup> Questo è stato fatto, oltre che dal GENTILE per tutti i dialoghi filosofici italiani, da AD. LASSON per i dialoghi *De la causa*, e per altri dialoghi dal KUHLENBECK (v. indicazioni bibliografiche e giudizi del GENTILE in *Op. it.*, I, Prefazione, pag. XXI-XXII: il GENTILE nè qui nè dove [*ib.*, II, pag. X-XI] ricorda le traduzioni dei *Dialoghi morali*, accenna alla versione degli *Eroici furori*, curata e corredata di poche note dallo stesso KUHLENBECK: *G. B.'s Eroici furori oder Zwiegespräche vom Helden und Schwärmer*. Leipzig, Verl. v. Wilh. Friedrich, s. d. [a]), da J.-ROGER CHARBONNEL (*L'éthique de G. B. et le 2<sup>ème</sup> dialogue du Spaccio. Contribution à l'étude des conceptions morales de la Renaissance*, Paris, Champion, 1919): nè si possono trascurar le pazienti ricerche dello SPAMPANATO (v. indicazioni bibliografiche in: SPAMPANATO, *Vita di G. B.*, pag. XLI n. 2 e 185 n. 1); ma in questo campo c'è ancora molto da mietere.

<sup>37</sup> *Op. it.*, I, pag. 383.

<sup>38</sup> Tocco, *Le op. lat.*, P. V, cap. V — HOEFFDING, *op. cit.*, S. 158 ff. — MONDOLFO, *op. cit.*, pag. 468-9.

<sup>39</sup> Cfr. MASCI, *op. cit.*, pag. 163, MC INTYRE, pag. 253, 274, 276-7, e TROILO, *op. cit.*, P. II, pag. 120 e segg.

<sup>40</sup> Sopra le relazioni fra il pensiero di B. (qual è espresso particolarmente nei dialoghi *De l'infinito* e nel poema *De immenso*) e il pensiero

[a] Del pari, il GENTILE non ricorda, nè io ho potuto vedere, la traduzione tedesca dello *Spaccio* di Paul SELIGER (Kulturhistorische Liebhaber-Bibliothek). Berlin, Magazin-Verlag, 1904.

di GALILEO, v. le importanti osservazioni del TOCCO, *Le op. lat. ecc.*, P. IV, cap. IV, *passim*.

<sup>41</sup> Vedi HOFFDING, *op. cit.*, S. 9 ff, e GENTILE, *G. B. ecc.* (in particolare lo scritto sopra « Il concetto dell' uomo nel Rinascimento », pag. 111 e segg.), oltre al Saggio del BURCKHARDT (P. IV).

<sup>42</sup> Mi limito a ricordare, oltre i trattati generali di storia della filosofia: MORIZ CARRIERE, *Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit in ihren Beziehungen zur Gegenwart*<sup>2</sup>, Leipzig, 1887 (la 1<sup>a</sup> ed. è del 1846), II. Th., S. 72-80 (esposizione dei *Dialoghi morali*), S. 144-53 (dottrina dello Spirito), 153-8 (etica: anche dell'etica la esposizione è amorosa e, come disse il LASSON, *op. cit.*, pag. XIX, « congeniale », ma esterna e insufficiente) — BARTHOLMËSS, *op. cit.*, T. II, Paris, 1847 (esposizione dei *Dial. mor.*, pag. 69-113 e 117-128): nella dichiarazione sistematica delle « Idées de B. » (Livre III) la dottrina morale è riassunta molto sommariamente (pag. 359-63) — il BRUNNHOFER, *G. B.'s Weltanschauung und Verhängniss*, Leipzig, Reiland, 1882, S. 44-52 (rapida analisi dei *Dial. mor.*) e II. Th., V-IX (B.'s Geschichtsplil. — Religionsphil.-Ethik.-Socialismus.-Unsterblichkeitslehre: per molta parte, scelta di luoghi dei *Dial. mor.*) — il TOCCO, *Le op. lat. ecc.* (P. V, cap. V) e la conferenza: *G. B.*, Firenze, Le Monnier, 1886 — il GRASSI BERTAZZI (*op. cit.*; v. specialmente il cap. XXI) — il TROILO, *op. cit.*, P. II, particolarmente pag. 107 e segg.

<sup>43</sup> *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa*, Vol. I (unico). Napoli, Stab. tip. Ghio, 1867 (ri pubbl. con mutata copertina a Roma, Tip. Giordano Bruno, 1899).

<sup>44</sup> *Grundlinien einer Ethik bei G. B., besonders nach dessen Schrift « Lo Spaccio ecc. »*. Leipzig, Hunderstund & Pries, 1878 (Diss.).

<sup>45</sup> *Op. cit.* e *La pensée italienne au XVII<sup>e</sup> siècle et le courant libératin*. Paris, Champion, 1919.

<sup>46</sup> *Giorn. crit. della fil. it.*: aprile 1920, pag. 158-72, *La genesi degli « Eroici furori »*; giugno 1922, pag. 113-123, *Lo spaccio della bestia trionfante di G. B.* Altre indicazioni bibliografiche si succederanno nel corso del lavoro, fuori da ogni pretesa di una rassegna compiuta della vasta letteratura: mi limiterò a citare gli scritti che effettivamente ho veduti, e dai quali ho tratto insegnamenti o ispirazioni. Ricorderò qui ancora la memoria del FIORENTINO sopra lo *Spaccio*, ripubblicata in *Studi e ritratti della Rinascenza*, Bari, Laterza, 1911.

<sup>47</sup> *Le op. lat. ecc.*, pag. 415.

<sup>48</sup> GENTILE, *G. B. nella storia della cultura*. Palermo, Sandron, 1907 (ristampato nel vol. già cit.: *G. B. ecc.*). V. anche gli *Studi bruniani* nell'altro vol. già cit. *Studi sul Rinascimento*, pag. 121 e segg.

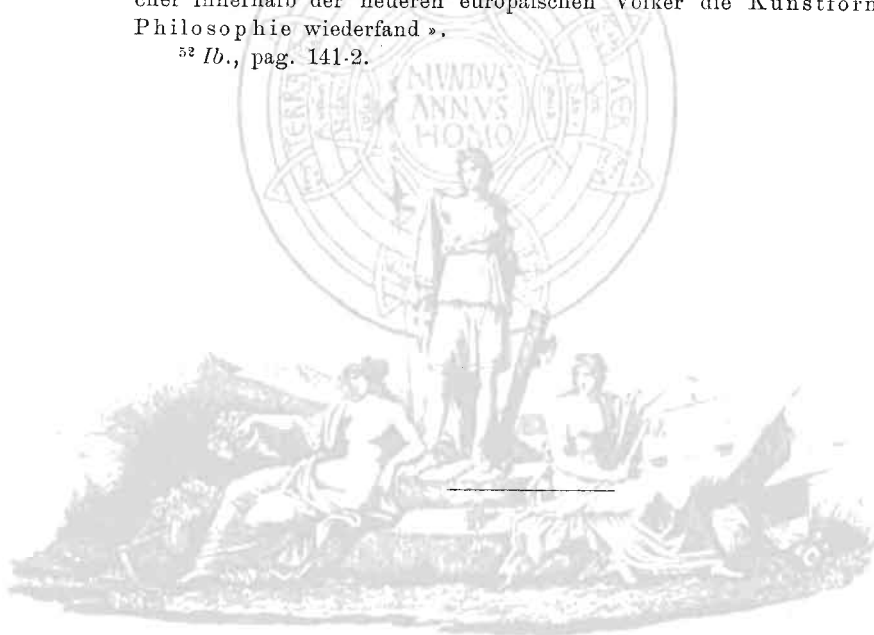
<sup>49</sup> Ricordo per tutti il BRUNNHOFER e il TOCCO.

<sup>50</sup> Così p. es. il CARRIERE (cfr. i suoi chiarimenti, II. Th., S. 181), il BARTHOLMËSS (cfr. T. I, pag. XIII-XIV), il CLEMENS, *G. B. und Nicolaus v. Cusa*. Eine philos. Abhandlung, Bonn, Wittmann, 1847 (cfr. S. II-III),

che per esporre la filosofia di B. traduce (S. 6 ff.), rispettando per lo più anche l'ordine del testo, luoghi dei dialoghi *De la causa* e *De l'infinito*, il MC INTYRE (cfr. pag. VIII). Memorabile l'esempio dello SPAVENTA che volle (*op. cit.*, pag. 181) l'opera dell'espositore ridotta « solamente, non già alla fatica meccanica di abbreviare, ma a disporre le parti talmente da formare un tutto organico, mettendo soventi volte innanzi quello che è dietro, e viceversa »: di che egli diede saggio, ricavando dagli *Eroici furori* la teorica bruniana dell'amore dell'eterno e del divino.

<sup>51</sup> *Loc. ult. cit.* Secondo W. DILTHEY (*G. B. und Spinoza*, I. Art. in *Arch. f. Gesch. d. Phil.*, VII. Bd., 2. Heft, S. 270), B. è « der erste welcher innerhalb der neueren europäischen Völker die Kunstform der Philosophie wiederfand ».

<sup>52</sup> *Ib.*, pag. 141-2.



The Warburg Institute & the Istituto Italiano per gli Studi Filosofici  
Centro Internazionale di Studi Bruniani - Giovanni Aguilinochia (CISE)

BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA

Free digital copy for study purpose only

---

---

## CAPITOLO I

### I PRESUPPOSTI

6. L'Uno e i Molti. — 7. Oscillazioni fra Eraclito e Parmenide. — 8. Gli individui. Il problema della natura delle anime individuali. — 9. Le due sostanze. Il problema di forma e materia. — 10. Spirito e corpo. — 11. Determinismo organico. La teoria degli istinti. — 12. Determinismo geografico. — 13. La mutazione, legge del composto. La morte come mutazione. — 14. Metempsicosi. — 15. Il perchè della mutazione. — 16. Tutto è in tutto. Tutto può essere tutto. Tutto deve essere tutto. — 17. Il moto della terra. — 18. L'anno cosmico. — 19 e 20. Il circolo di ascenso e descenso. — 21. Ottimismo.

6. La *Epistola esplicatoria*<sup>1</sup> con la quale si apre lo *Spaccio della Bestia trionfante*, serve d'introduzione a tutt' i Dialoghi morali, e particolarmente ci porge la chiave per la intelligenza dello *Spaccio* stesso: ma richiede a sua volta, per esser interpretata, l'assiduo richiamo ai *Dialoghi metafisici*: per intendere quale posto appartenga all'uomo nell'universo, all'ordine morale nell'ordine universale, dobbiamo riferirci alla filosofia naturale del Nolano.

Ricordiamo l'esordio solenne del quinto dialogo *De la causa*:  
« È dunque l'universo uno, infinito, immobile. Una, dico, è la possibilità assoluta, uno l'atto, una la forma o anima, una la materia o corpo, una la cosa, uno lo ente, uno il massimo e ottimo; il quale non deve possere essere compreso; e però infinitabile e interminabile, e per tanto infinito e interminato, e per conseguenza immobile. Questo non si muove localmente, perchè non ha cosa fuor di sè, ove si trasporte, atteso che sia il tutto. Non si genera; perchè non è altro essere, che lui possa desiderare o aspettare, atteso che abbia tutto lo essere. Non si cor-



rompe; perchè non è altra cosa, in cui si cange, atteso che lui sia ogni cosa... Non è alterabile in altra disposizione, perchè non ha esterno, da cui patisca, e per cui venga in qualche affezione. Oltre che, per comprender tutte contrarietàadi nell'esser suo in unità e convenienza, e nessuna inclinazione posser avere ad altro e novo essere, o pur ad altro e altro modo d'essere, non può esser soggetto di mutazione secondo qualità alcuna, nè può aver contrario o diverso, che lo alteri, perchè in lui è ogni cosa concorde. Non è materia, perchè non è figurato, nè figurabile; non è terminato, nè terminabile. Non è forma, perchè non informa, nè figura altro, atteso che è tutto, è massimo, è uno, è universo... Questo è termine di sorte che non è termine; è talmente forma, che non è forma; è talmente materia, che non è materia; è talmente anima, che non è anima: perchè è il tutto indifferentemente, e però è uno, l'universo è uno... Alla proporzione, similitudine, unione e identità de l'infinito non più ti accosti con essere uomo che formica, una stella che un uomo; perchè a quello essere non più ti avvicini con esser sole, luna, che un uomo, o una formica; e però nell'infinito queste cose sono indifferenti » (che è quanto dire « non sono differenti, non sono specie, per necessaria conseguenza non sono numero »). « E quello, che dico di queste, intendo di tutte l'altre cose di sussistenza particolare ». <sup>2</sup> Così Bruno asurge « al concetto, non dico del summo ed ottimo principio, escluso della nostra considerazione; ma de l'anima del mondo, come è atto di tutto e potenza di tutto, ed è tutta in tutto; onde al fine, dato che sieno innumerabili individui, ogni cosa è uno, e il conoscere questa unità è il scopo e termine di tutte le filosofie e contemplazioni naturali: lasciando ne'sui termini la più alta contemplazione, che ascende sopra la natura, la quale a chi non crede è impossibile e nulla ». <sup>3</sup> E prima ancora, dove Teofilo, sostenendo la coincidenza di potenza e atto, conclude non essere « difficile e grave di accettar al fine che il tutto, secondo la sostanza, è uno, come forse intese Parmenide », Diesono chiarisce: « Volete dunque, che, benchè descendendo per questa scala di natura, sia doppia sostanza, altra spirituale, altra corporale, che insomma l'una e l'altra se riduca ad uno essere e una radice ». E Teofilo: « — Se vi par che si possa

comportar da que' che non penetrano più che tanto. — *Dics.* Facilissimamente, purchè non t'inalzi sopra i termini della natura. — *Teo.* Questo è già fatto ».<sup>4</sup>

Ma nello *Spaccio* si tratta non di ascendere, bensì di discendere per la scala di natura: non di annullare nell' Universo uno la differenza tra le cose de l'universo, bensì di considerar queste nella loro individualità e molteplicità numerale. Il Giove, che ci è presentato come protagonista dello *Spaccio*, non è già quello del quale « non è stato vanamente detto, che... empie tutte le cose, inhabita tutte le parti de l'universo, è centro de ciò che ha l'essere, uno in tutto, e per cui uno è tutto »:<sup>5</sup> bensì è « tolto qual cosa variabile, suggetta al fato della mutazione ».<sup>6</sup> Il campo nel quale versa l'etica, non è il « mondo superiore, il quale è a fatto uno », ma « questo mondo sensibile, che è diviso in molti; ove non solamente la amicizia, ma anco la discordia, per la distanza de le parti, vi regna ».<sup>7</sup> Sa, l'uomo, che « in tutto uno infinito ente e sustanza sono le nature particolari infinite e innumerabili (de quali egli è un individuo) »: « quel tutto, che si vede di differenza negli corpi, quanto alle formazioni, complessioni, figure, colori e altre proprietadi e comunitadi, non è altro che un diverso volto di medesima sustanza; volto labile, mobile, corrottile di un immobile, perseverante ed eterno essere; in cui son tutte forme, figure e membri, ma indistinti e come agglomerati, non altrimenti che nel seme, nel quale non è distinto il braccio da la mano, il busto dal capo, il nervo da l'osso ».<sup>8</sup> Contro la dottrina aristotelica, che non riconosce come vera realtà o sustanza se non l'individuo, sinolo di materia e di forma, Bruno afferma che « tutto lo che fa differenza e numero, è puro accidente, è pura figura, è pura complessione ». « Ne l'uno infinito, immobile, che è la sustanza, che è lo ente, se vi trova la moltitudine, il numero, che, — per esser modo e moltiformità de lo ente, la quale viene a denominar cosa per cosa, — non fa per questo che lo ente sia più che uno, ma moltimodo e moltiforme e multfigurato ».<sup>9</sup> Queste infinite innumerabili nature particolari son dunque uno in sustanza, essenza e natura, ma in quanto vengono sotto la ragion del numero, incorrono innumerevoli vicissitudini e specie di moto e mutazione.

7. Il problema dell'Uno e dei Molti, come in generale domina la speculazione bruniana, così occupa un posto centrale nella dottrina dello *Spaccio*: e la sua risoluzione urta contro le medesime difficoltà, nelle quali si dibatte ogni forma di monismo e di panteismo: l'ebbrezza panica, che esalta lo spirito nella ricerca della unità, non vale a distoglierlo dalla considerazione della molteplicità: Bruno — come nota l'Eucken — « dà nel tempo stesso all'attività umana una duplice direzione: da una parte essa s'approfondisce dalle parvenze nell'essenza ultima, dall'altra s'immerge gioiosamente nel mondo dell'esistenza, in cui il divino si rivela ». Due nature sono in lui, significate da quel contrasto ch'egli medesimo illustra, fra la mente che inalza le anime alle cose sublimi, mantenendole « nel stato e identità », e la immaginazione che le abbassa alle cose inferiori, mantenendole « nel moto e diversità ». « Qui intelligit, aut unum aut nihil intelligit », <sup>10</sup> ma d'altra parte, se l'universo è, anche le cose dell'universo sono: se è l'Uno, sono anche i Molti; non sono sostanze ma accidenti, non permanere identico ma perpetuo fluire, non enti ma parventi, e pur tuttavia essi sono: possiamo ascriverli a un diverso e inferiore ordine di realtà, ma sussiste sempre il problema della relazione che questo conserva con la « infinita, semplicissima, unissima, altissima e absolutissima causa, principio e uno », che lo esplica o irradia da se medesima. A non volersi accontentare di soluzioni puramente fittizie e verbali, lo sforzo di conciliare e annullare le opposizioni, riesce alla fine ad accentuarle ed esasperarle: il monismo si tempera o contamina di elementi dualistici, e il filosofo, costretto ad articolare la realtà in due piani opposti o distinti, si rivela incapace di colmare l'abisso che li separa: il pensiero si slancia su per la scala di natura, si sforza, salendo, di pervenire all'Uno: ma quando ritiene di esservi pervenuto e si guarda a dietro, vede che gli è stata tolta o che si è spezzata la scala per ridiscendere.

La concezione parmenidea, dell'Uno che solo è, eterno immutabile immobile, la quale identificando i Molti con il Non-Essere ne esclude la pensabilità, informa di sé i dialoghi *De la causa*: ma non così che in essi non si rispecchi anche l'opposto monismo eracliteo che non ravvisa nel mondo se non un per-

petuo cangiamento e uno scorrere d'una in altra forma. Di ciò si accorse il Tocco, o concluse che in quei dialoghi « il Bruno muovendo dal monismo neo-platonico, del quale parecchie tracce sono rimaste tuttora, lo sorpassa per far ritorno al monismo presocratico, con lieve oscillazione fra l'Immobilità di Parmenide e la perenne Mobilità di Eraclito ». <sup>11</sup> Onde il Gentile: « Com'è possibile che un monista alla Parmenide s'induca a riconoscere il flusso eracliteo, senza abbandonare del tutto la negazione parmenidea del non essere? » <sup>12</sup> Ma, o io m'inganno, o si riproduce in Bruno un atteggiamento, tutt'altro che nuovo nella storia della filosofia, onde, posta l'antitesi fra l'Uno e il « composto », fra idee e fenomeni, fra il mondo intelligibile archetipo e il mondo ectipo sensibile, si rappresenta quello alla maniera di Parmenide, mentre si assume valida per questo la intuizione eraclitea, si sottrae il primo a ogni cangiamento e si riconosce dominar nel secondo il fato della mutazione: dal punto di vista della fisica ha ragione Eraclito, dal punto di vista della filosofia ha ragione Parmenide. <sup>13</sup>

8. « Quello che fa la moltitudine ne le cose, non è lo ente, non è la cosa, ma *quel che appare*, che si rappresenta al senso, ed è nella superficie della cosa ». <sup>14</sup> La unità della infinita sostanza, è, come tale, distinta e « assoluta » dalla quantità: l'Uno è uno, non positivamente, ma negativamente: la sostanza, pertanto, non è numerabile nè misurabile, ed è « una e individua in tutte le cose particolari »; queste son numerabili e misurabili, e al numero debbono la loro particolarità; ma numero e misura è non « ente, ma cosa di ente ». Apprendere un uomo, come individuo, non è apprendere una sostanza particolare (due termini, questi, che sono reciprocamente contraddittorii), ma è apprendere la sostanza « nel particolare e nelle differenze, che son circa quella; la quale per esse viene a ponere questo uomo in numero e moltitudine sotto una specie »: non alla sostanza, ma agli accidenti è dovuto il moltiplicarsi degli uomini nella umanità, delle specie nell'animalità, e via via dei corpi nella corporeità, degli enti nell'essere. <sup>15</sup>

Non può dunque dirsi senza fondamento la osservazione che nei *Dialoghi metafisici* Bruno riuscì all'annullamento degli individui, contestandone la sostanzialità, e riconoscendola sol-

tanto alla pura materia e alla pura forma, dalle quali tutto esce e alle quali tutto ritorna — cioè ai due principî astratti, di cui egli mostra la radice comune. Ma per tal guisa la molteplicità è convertita in semplice apparenza: un procedimento — come osservò il Lasson<sup>16</sup> — tanto comodo quanto violento; e infatti la questione, propriamente, è d'intender la molteplicità: ma ricavare questa da una tale astratta unità, è impossibile. « Tutto quello, che fa diversità di geni, di specie, differenze, proprietadi, tutto che consiste nella generazione, correzione, alterazione e cangiamento, non è ente, non è essere, ma condizione e circostanza di ente ed essere; il quale è uno, infinito, immobile, soggetto, materia, vita, anima, vero e buono ».<sup>17</sup> Così, nello *Spaccio*, vediamo ciascuna delle particolari nature, e più specialmente ciascun uomo (Giove), « esser tale individuo, sotto tal composizione, con tali accidenti e circostanze, posto in numero per differenze, che nascono da le contrarietà, le quali tutte si riducono ad una originale e prima, che è primo principio de tutte le altre, che sono efficienti prossimi d'ogni cangiamento e vicissitudine: per cui, come da quel che prima non era Giove, appresso fu fatto Giove, cossi, da quel che al presente è Giove, al fine sarà altro che Giove ».

« Originale e prima » è, manifestamente, quella contrarietà che sussiste fra il principio formale e il principio materiale: « è necessario conoscere nella natura doi geni di sustanza, l'uno che è forma e l'altro che è materia »:<sup>18</sup> « è cosa necessaria, che, come possiamo ponere un principio materiale costante ed eterno, poniamo un similmente principio formale ».<sup>19</sup> « Come d'una medesima cera o altra materia si formano diverse e contrarie figure, cossi di medesima materia corporale si fanno tutti gli corpi, e di medesima sustanza spirituale sono tutti gli spiriti ».<sup>20</sup> Bruno qui non attinge il sommo della scala di natura, dov'è la comune scaturigine della doppia sostanza: non trae — ma non per questo nega — le estreme illazioni monistiche.

Se rammentiamo ora che secondo lui la forma separata — vale a dire<sup>21</sup> il principio formale in quanto è distinto dal principio materiale — non viene a essere moltiplicata secondo il numero, perchè « ogni moltiplicazione numerale dipende da la materia »:<sup>22</sup> se inoltre facciamo nostra, in massima, la opi-

nione, alla quale, in un secondo tempo, aderi il Tocco,<sup>23</sup> che cioè Bruno in nessuna delle sue opere ammise, accanto all'anima del mondo, le anime individuali, ma sempre ravvisò nella individuazione dell'anima un fatto passeggero, che nella infinita serie del tempo non ha consistenza e durata maggiore del baleno, — facilmente vedremo fin da ora che, date le premesse metafisiche dalle quali il filosofo si parte, l'individuo, assunto nei Dialoghi morali come protagonista dell'etica, non potrà, se non per una felice inconseguenza, muoverci incontro in figura di personalità autonoma, libera e responsabile.

Agli studiosi di Bruno, la dottrina dell'anima si presenta come una fra le più controverse, e fra le più difficili ad essere ricostruite, sul fondamento dei testi, in modo univoco e organico: ed è, a tale proposito, caratteristico il mutamento di opinione del Tocco. In un primo tempo, come testè accennavo, la lettura del *De Minimo* lo aveva indotto a questa conclusione: Bruno, nella fase terza e ultima della sua speculazione, non si lasciò già, dalla intuizione panteistica, menare alla dottrina che tiene come sostanza la sola anima del mondo — della quale le altre anime non sarebbero se non accidenti o effetti transitorî — ma si arrestò invece — o piuttosto arrivò, precorrendo il Leibniz — alla intuizione monadologica, attribuendo a questi effetti la stessa consistenza e permanenza che alla causa: d'altra parte, il Tocco riconosceva che Bruno, come del resto Platone e i Platonici, nulla dice di chiaro sul rapporto tra l'anima del mondo — unica e che tutto l'universo regge ed affrena — e le singole anime.<sup>24</sup> Ma il concetto dell'anima del mondo è evidentemente una stonatura, in una dottrina la quale ammetta come primitiva non un'anima sola, ma un numero infinito di anime, che non cresce nè scema in eterno; e se Bruno, dopo avere frantumato l'universo in una pluralità originaria di atomi, ciascuno dei quali è *ab aeterno* anima e corpo, energia e materia, continuò tuttavia a concepire l'anima del mondo come forma sostanziale, questo fu perchè gli mancò il coraggio di tirar le ultime conseguenze della sua intuizione monadologica.<sup>25</sup>

A questa tesi accedette primamente il Tocco, forse soprattutto perchè la monadologia di Bruno — per quanto timida

e inconsequente — gli sembrava armonizzarsi bene con la concezione atomistica esposta nelle opere sue più tarde. Ma sussistevano altre difficoltà, di non lieve momento: in primo luogo, la dottrina dell'anima del mondo, che non si accorda con la monadologia, è un elemento o un aspetto della filosofia bruniana, non accessorio e secondario, ma centrale e costante; e inoltre non poteva non parer singolare che la interpretazione monadologica trovasse conforto in luoghi, tratti non soltanto dal *De Minimo*, ma anche dallo *Spaccio* e soprattutto dai dialoghi *De la causa*, i quali sono la più vigorosa espressione del monismo panteistico, ignorano affatto il concetto di atomo, e però appartengono non già, come i poemi latini, alla terza, bensì alla seconda delle fasi, distinte dal Tocco nello sviluppo della mente di Bruno: conveniva dunque o estendere la monadologia anche alla seconda fase, o escluderla anche dalla terza. E a questa seconda alternativa si appigliò il Tocco, dopo avere studiato le opere inedite di Bruno, e particolarmente la *Lampas triginta statuarum* e il trattato *De verum principiis*. La composizione della *Lampas* è da riferire all'incirca al 1587,<sup>26</sup> data intermedia fra la pubblicazione delle opere italiane (1584-5) e quella dei poemi latini (1591): il *De verum principiis* fu probabilmente cominciato a dettare dal Bruno al Besler il 16 marzo 1590,<sup>27</sup> e però è pressochè contemporaneo al *De Minimo*.<sup>28</sup> Ora, nella *Lampade* in modo particolare « il problema se l'anima del mondo si partisca davvero in infinite altre » è posto esplicitamente e non c'è dubbio che Bruno tende piuttosto a risolverlo negativamente,<sup>29</sup> pur non evitando altrove espressioni che possono lasciar sussistere l'equivoco.<sup>30</sup> Onde il Tocco, che aveva già rilevato<sup>31</sup> la persistenza di uno stesso concetto dell'anima del mondo nelle opere bruniane, dal trattato *De umbris* al poema *De immenso*, conchiude che costantemente per Bruno « la vera individualità, o per meglio dire la vera sostanzialità sta nell'anima del mondo; le altre anime non sono se non molteplici ripercussioni di quell'unica, o per dirla chiaramente non sono nè più nè meno se non le diverse operazioni dello stesso principio. Quando si dice che l'anima dell'uomo è una sostanza individua, che risiede nel centro della vita, non si deve intendere che sia un essere a sè diverso

dall'anima universale. È invece l'anima universale, che agisce in quel determinato punto, e da quel punto irraggia l'azione sua in tutto l'organismo... Di sostanze non ce n'è se non una sola, l'anima del mondo, la quale può dirsi, e dal Bruno è detta *individua*, non perchè sia una monade tra le monadi, ma perchè essa è l'unica e vera, e tutte le altre non sono a rigore *sostanze* individuali, ma... singole operazioni di quell'unico ed universale agente». <sup>32</sup>

Le argomentazioni svolte dal Mondolfo a suffragio della interpretazione primieramente sostenuta dal Tocco, hanno — non si può contestare — il loro peso, e valgono a dimostrare la incertezza e le oscillazioni del pensiero bruniano, e anche le contraddizioni che lo intorbidano, e soprattutto le difficoltà che si affollano intorno alla concezione della immortalità e trasmutazione delle anime: tuttavia, a mio modesto avviso, esse non sono tali da persuadere che la tesi della non-sostanzialità delle anime individuali non sia la sola, o almeno la meglio compatibile con la dottrina, costantemente professata, dell'anima del mondo. È questo uno dei non rari casi in cui chi voglia essere fedel relatore del pensiero bruniano, deve rifletterne anche le inconseguenze, pur non perdendone di vista la linea maestra. In ogni modo non sembra dubitarsi da alcuno che alla tesi suddetta più apertamente aderisse Bruno, quando scrisse le opere italiane, sopra le quali la nostra attenzione deve di preferenza fermarsi: sì che possiamo escludere dalla nostra considerazione il contestato mutamento di opinione, che risulterebbe dall'analisi della *Lampas* e del *De Minimo*. <sup>33</sup>

9. Eterna è la sostanza corporea: e quali sono in sostanza gli elementi, tali sempre rimangono, pur dissolvendosi la composizione, cangiandosi la complessione, mutandosi la figura, alterandosi l'essere, variandosi la fortuna: quale fu sempre, tale persevera « l'uno principio materiale, che è vera sostanza de le cose, eterna, ingenerabile, incorrottile ». <sup>34</sup> « Siccome, ne l'arte, variandosi in infinito (se possibil fosse) le forme, è sempre una materia medesima che persevera sotto quelle; come, appresso, la forma del'arbore è una forma di tronco, poi di trave, poi di tavola, poi di scauno, poi di scabello, poi di cascia, poi di pettine, e cossi va discorrendo;



tutta volta l'esser legno sempre persevera; non altrimenti nella natura, variandosi in infinito e succedendo l'una a l'altra le forme, è sempre una materia medesima ». <sup>35</sup>

Principio formale costitutivo de l'universo e di ciò che in quello si contiene è l'anima del mondo, « il spirto, la anima, la vita » che « si ritrova in tutte le cose, e, secondo certi gradi, empie tutta la materia »: vero atto e vera forma di tutte le cose. « La persistenza non meno par che si convegna a cotal forma, che a la materia.... Mutando questa forma sedie e vicissitudine, è impossibile che se annulli; perchè non è meno subsistente la sustanza spirituale che la materiale ». <sup>36</sup> Eterna è dunque la sostanza incorporea, della quale, anzi, niente si cangia, si forma o si difforma. <sup>37</sup>

Quella che abbiám detto sostanza corporea eterna, s'intende essere la materia che è soggetto della natura ed è al tutto informe e indifferente; e si contrappone ad essa la materia sensibile e formata, il corpo, cioè, che è soggetto delle arti: visibile quella con l'occhio della ragione, questa con gli occhi sensitivi. <sup>38</sup> Il contenuto della conoscenza sensibile non è dato già dalla sostanza una, ingenerabile e incorrottibile, della quale materia e forma son le due facce, e nella quale potenza e atto coincidono: bensì dal composto, dalla forma accidentale esteriore e materiale, che sola è soggetta a cangiarsi, e anche ad annullarsi e perder l'essere. <sup>39</sup> « Illud quod corrumpitur semper est compositum, neque autem materia neque forma, cuiuscunque generis sit illa, est corruptibilis ». <sup>40</sup> Tanto la materia, quanto la forma sostanziale di che si voglia cosa naturale, che è l'anima, sono indissolubili ed <sup>41</sup> adnichilabili, perdendo l'essere al tutto e per tutto ». « Manet.... substantiam omnem pro duratione aeternitas, pro loco immensitas, pro actu omniformitas ». <sup>42</sup>

Alla concezione della sostanza — corporea e spirituale — substrato permanente e sempre identico a se stesso, rispetto al quale tutta la realtà fenomenica, alterazione generazione corruzione, è vanità, è come nulla — Bruno si mantenne costantemente fedele: e il significato della sua dottrina sopra la materia e la forma è tutto quanto riposto nello sforzo di giungere alla finale identificazione dei due termini che gli sem-

bravano nella tradizione peripatetica irreparabilmente dissociati. Il filosofo, per il quale

Natura est... nihil, nisi virtus insita rebus,  
Et lex, qua peragunt proprium cuncta entia cursum, <sup>43</sup>

non può porre, per proprio conto, la distinzione, se non per intender a superarla e a eliminarla. Che il suo pensiero sia sempre limpido e rigorosamente coerente, non direi; ma — francamente — dall'analisi minuziosa delle sue espressioni relative a questo problema, sopra il quale egli non si stanca di ritornare, concludere, come fa il Wilde, semplicemente che il pensiero del Nolano è fluttuante e inconsequente, inorganico e contraddittorio, mi pare troppo — o troppo poco: il Wilde che neanche tenta di elevarsi a una organica interpretazione o ricostruzione del sistema, commette l'errore di considerare come irriducibilmente antinomiche anche espressioni che piuttosto si direbbero ambigue o equivoche, quando pure non si richiamino o integrino a vicenda: si può bensì con il ravvicinamento di testi isolati giustificare l'apprezzamento « dass Bruno's Ansichten von Werk zu Werk schwanken, dass sich selbst innerhalb eines Werkes vielfache Widersprüche finden, dass er oft von einem Extrem ins andere fällt »: <sup>44</sup> ma i dialoghi *De la causa* sono pure un'opera che fa epoca nella storia della speculazione moderna, esprime in modo caratteristico la nuova concezione della Natura, che fu gloria del Rinascimento, e contiene germi che non dovevano tardare a esser fecondati. Anche in questi dialoghi, dove, com'è concordemente riconosciuto, la dottrina monistica ha la sua più pura espressione, e dove, anche per la loro immediata precedenza cronologica rispetto ai *Dialoghi morali*, deve raccogliersi ora il prevalente nostro interesse, Bruno ondeggia bensì fra un monismo naturalistico, che esclude una relazione di subordinazione gerarchica tra la forma e la materia, e tende verso la loro finale identificazione, e un panteismo dinamico alla maniera dei neoplatonici, che lascia sussistere nel quadro della concezione unitaria, ampie concessioni alla intuizione dualistica: e secondo il prevalere di una o dell'altra tendenza, si allarga o si colma lo iato fra materia e forma: ma lo spirito animatore

di tutta l'opera è così apertamente chiarito dalle rigorose finali conclusioni monistiche, da non esser consentito alcun dubbio sopra la ispirazione e la intenzione dell'autore. D'altra parte, la impressione di smarrimento destata nello studioso dal seguito delle argomentazioni, ha la propria ragione sufficiente così nella molteplicità dei significati attribuiti alla parola « materia », come nella difficoltà di distinguere i punti di vista della conoscenza empirica (che ha per oggetto il labile composto, e non ci presenta materia disgiunta dalla forma), dell'astrazione logica (che ci consente di separare mentalmente la forma dalla materia), dell'intuizione metafisica (che ci rivela la materia intelligibile, come soggetto comune della realtà corporea e della realtà spirituale).

La rappresentazione della materia, come assolutamente inerte e indifferente, pura potenza passiva, non essere o *prope nihil*, nella quale la natura opera le differenze, che procedono tutte dalla forma, non ha carattere definitivo: e infatti la distinzione della forma e della materia figura in pari tempo come rispondente piuttosto a una esigenza del pensiero, che non all'ordine della natura: e Bruno, seguendo un procedimento inverso a quello ch'egli censura in Aristotele, del quale trascura o ignora lo sforzo di riuscire, relativamente ai concetti di materia e di forma, alla conciliazione dei contrari,<sup>45</sup> non si stanca di unificare secondo la natura e verità quel ch'è stato diviso con la ragione.<sup>46</sup> Ed ecco svanire la contrapposizione della forma, intesa come atto sostanzialissimo, nel quale è la potenza attiva di tutto, alla materia, intesa come potenza, e soggetto nel quale non sia minor potenza passiva di tutto,<sup>47</sup> e proclamarsi che la potenza passiva « sì fattamente risponde alla potenza attiva, che l'una non è senza l'altra in modo alcuno... la qual potenza [passiva] al fine si trova che è tutt'uno e a fatto la medesima cosa con la potenza attiva »:<sup>48</sup> è, da un lato, la

. . . . . activa potentia promens  
 Omnia, substantis celebrataque nomine primi:  
 Est quoque materies, passiva potentia substans,  
 Consistens, adstans, veniens quasi semper in unum;  
 Nam minime tamquam adveniens formator ab alto  
 Adstat, ab externis qui digerat atque figuret.<sup>49</sup>

Ecco, ancora, la materia che da prima era considerata soltanto come il permanente identico *substratum* di tutte le cose corporali (anche come tale, visibile, abbiamo detto, con l'occhio della ragione, e non con gli occhi sensitivi, ma non per altro che perchè questi non percepiscono se non la differenza e il mutamento) — diventar comune soggetto di cose corporali e incorporee, e la stessa parola « materia » perdere così, come già nei neoplatonici, qualsiasi significato distintamente asseguabile: « la medesima materia, voglio dir più chiaro, il medesimo, — che può esser fatto o pur può essere, — o è fatto, è, per mezzo de le dimensioni e estensione del soggetto, e quelle qualità che hanno l'essere nel quanto; e questo si chiama sostanza corporale, e suppone materia corporale; o è fatto, se pur ha l'esser di novo, ed è senza quelle dimensioni, estensione e qualità; e questo si dice sostanza incorporea, e suppone similmente detta materia »: e l'una e l'altra materia « è una medesima... tutta la differenza dipende dalla contrazione a l'essere corporea e non essere corporea ». <sup>50</sup>

Consideriamo dunque la materia come potenza, contrapposta come tale all'atto — argomento svolto nel Dialogo III — e vedremo non soltanto nel primo e ottimo principio, ma anche, in certo senso, nell'universo — « grandissimo ritratto, mirabile imagine, figura eccelsa, vestigio altissimo, infinito ripresentante di ripresentato infinito » <sup>51</sup> — l'atto e la potenza esser la medesima cosa, e solamente nelle cose dell'universo mantenersi la distinzione come legittima, per la eccedenza della potenza rispetto all'atto (limitato): se la materia è potenza, deve tradursi in atto: e come ciò, se deve aspettar che le forme le sopravvengano da fuori? Consideriamo la materia come soggetto (Dialogo IV), e a quella, come soggetto di cose corporali, vedremo non già contrapporsi un'altra sostanza, come soggetto di cose incorporee, ma confermarsi che nell'assoluta potenza e atto assoluto, niente differisce la materia dalla forma. Si rivela pertanto essere lo stesso il dire che la materia della natura non ha forma alcuna assolutamente ed è ricetto delle forme, le quali debbono al Nus l'esser loro, e sgorgano dall'anima del mondo come da una fonte inesauribile — ovvero il dire che la materia ha tutte le forme in sè, e da sè inesau-

ribilmente le esprime. La distinzione di potenza e atto, materia e forma — presentata anche nel *De Monade*, non come originaria, ma come derivata<sup>52</sup> — fa luogo alla unità, per chi si levi a contemplare il primo e ottimo principio: <sup>53</sup> è invece la legge che governa l'universo, in quanto in esso nessuna parte è tutto quel che può essere: ma viene meno anche nell'universo, se lo si considera come tale, cioè in quanto esso è tutto quello che può essere. Il sommo e ottimo principio è escluso bensì dalla nostra considerazione: ma anche chi soltanto possa « montar al concetto de l'anima del mondo, come è atto di tutto e potenza di tutto, ed è tutta in tutto », si leva così, come sappiamo, a conoscere che ogni cosa è uno. Si deve piuttosto dire che la materia « contiene le forme, e che le includa, che pensare, che ne sia vota e le escluda. Quella, dunque, che esplica lo che tiene implicato, deve essere chiamata cosa divina e ottima parente, genitrice e madre di cose naturali, anzi la natura tutta in sustanza ». Dobbiamo, concludendo, riconoscere che attraverso tutte le oscurità e le ambiguità, o se vogliamo, anche le incertezze e le contraddizioni, il pensiero di Bruno si presenta aperto e netto, il problema lucidamente risolto: la teologia potrà bensì dare un diverso, ma non un più completo appagamento a quel bisogno di unità, da cui la ricerca è promossa: anche chi non crede, e pertanto non può ascendere per lume soprannaturale alla più alta contemplazione, può tuttavia intendere che la essenza dell'universo è una nell'infinito, e in qualsivoglia cosa presa come membro di quello, sì che a fatto il tutto e ogni parte di quello viene ad esser uno secondo la sostanza.<sup>54</sup>

10. Ma — ripeto (§ 6) — nei *Dialoghi morali*, oggetto della ricerca non è l'Universo, come ciò che « è talmente forma che non è forma; è talmente materia, che non è materia; è talmente anima, che non è anima », bensì l'ente concepito, senza diminuzione o infrazione della sua sostanziale unità, come moltimodo e multiforme e multfigurato. Qual è dunque, nel composto, anzi più specialmente nell'uomo, il rapporto fra il principio materiale e il principio formale? Bruno, nel determinarlo, sembra dominato dalla prevalente preoccupazione di conservare salda la distinzione di forma sostanziale e forma accidentale:

e giudica però con particolare severità non tanto quelle dottrine che, come la materialistica, negano senz'altro la distinzione stessa, quanto piuttosto quelle (si veda in particolare l'*Acrotismus*), che mentre a parole la mantengono, di fatto non conoscono altra forma che l'accidentale. Contro la concezione peripatetica dell'anima, intesa come entelechia prima di un corpo organico, si appuntano gli strali di Bruno, non meno nei dialoghi *De la causa*, che nella *Epistola explicatoria* dello Spaccio, e nelle opere latine: s'egli abbia frainteso quella concezione,<sup>55</sup> non importa qui considerare: il fatto è che Bruno ravvisa nel materialismo lo sbocco logico della dottrina aristotelica:<sup>56</sup> quelle « entelechie, che vanno e vegnono », e che non operano già l'armonia del composto, ma semplicemente la esprimono e ne risultano, son cose principiate, non sono principio,<sup>57</sup> e non paiono a Bruno rivestire quella superiore dignità che appartiene all'anima in confronto con il corpo. La tesi platonica e neoplatonica della naturale signoria dell'anima sopra il corpo, trova in Bruno un fortissimo assertore, e sarebbe difficile determinare se essa esca dimostrata e avvalorata dalla sua dottrina psicologica, o non piuttosto vi sia presupposta e vi abbia funzione d'idea direttrice.

« Se la materia corporale, la quale è componibile, divisibile, maneggiabile, contrattabile, formabile, mobile e consistente sotto il dominio, imperio e virtù de l'anima, non è adnichilabile, non è in punto o atomo adnullabile », non è verisimile, nè possibile che « per il contrario, la natura più eccellente, che impera, governa, presiede, muove, vivifica, in vegeta, insensua, mantiene e contiene, sia di condizion peggiore; »<sup>58</sup> sia, dico, — incalza Bruno, visibilmente ispirandosi al Fedone — come vogliono certi stolti, sotto nome de filosofi, un atto, che resulta da l'armonia, simmetria, complessione, e, in fine, un accidente, che per la dissoluzione del composto vada in nulla insieme con la composizione; più tosto che principio e causa intrinseca di armonia, complessione e simmetria, che da esso deriva; il quale non meno può sussistere senza il corpo, che il corpo, — che è da lui mosso, governato, e per sua presenza unito, e per sua assenza disperso, — può essere senza lui ».<sup>59</sup> Bruno, insomma, « non determina se tutta la

forma è accompagnata da la materia, cossi come già sicuramente dice de la materia non esser parte che a fatto sia destituita da quella »: <sup>60</sup> certamente sentirlo parlare « di forma separata » <sup>61</sup> suona al nostro orecchio come una stonatura, o come una pericolosa concessione alla dottrina delle scuole: ma anche da questa incertezza esce avvalorato il pensiero della sovraordinazione gerarchica dell'anima al corpo.

Nel rappresentare questa sovraordinazione, Bruno non ci dice nulla di nuovo: ma riproduce, sovente con le medesime parole, dottrine platoniche e aristoteliche e neoplatoniche, illustrando la natura intermedia dell'anima, posta al limite fra il mondo intelligibile e il mondo sensibile, la doppia sua funzione di organo della conoscenza e di principio vitale, la sua superior natura onde non può dirsi che essa sia nel corpo localmente, ma come forma intrinseca e formatore estrinseco, o piuttosto deve dirsi con Plotino che non l'anima è nel corpo, bensì il corpo è nell'anima. Così Bruno non fa che ormeggiare Plotino, <sup>62</sup> là dove, illustrando « la grande unione, che ha questa anima del mondo e forma universale con la materia », <sup>63</sup> afferma essere profonda differenza del modo tenuto dall'anima del mondo nel reggere l'universo, e dall'anima nostra, nel reggere il corpo nostro: l'anima del mondo è la causa formale universale, cioè un'anima per cui l'universo infinito, come infinito, è un animale, che è « uno » non positivamente ma negativamente: l'anima individuale, e particolarmente la nostra, è la causa formale particolare moltiplicabile e moltiplicata in infinito. <sup>64</sup> « Quella non, <sup>65</sup> come alligata, regge il mondo di tal sorte, che la medesima non legghi ciò che prende; quella non patisce da l'altre cose nè con l'altre cose; quella senza impedimento s'inalza alle cose superne; quella, donando la vita e perfezione al corpo, non riporta da esso imperfezione alcuna; e però eternamente è congiunta al medesimo soggetto. Questa poi è manifesto che è di contraria condizione ». Qui è accentuata la distinzione fra l'universo, e noi che siamo tra le cose dell'universo, fra il macrocosmo e il microcosmo, tra la sfera immutabile nella quale libertà e necessità s'identificano, e quel mondo dov'è contingenza così nella operazione come nella efficacia: la esperienza del dualismo psicologico turba le

analogie della metafisica monistica. Sussiste un antagonismo fra le due distinte funzioni dell'anima, onde la sua individuazione la rende incapace, o meno capace, di operazioni immateriali: ma il progresso verso la più alta moralità è misurato dai gradi di approssimazione della relazione fra lo spirito e il corpo, alla relazione fra l'anima del mondo e l'universo.

Certamente una tra le più frequenti ragioni di oscurità che ricorrono nelle opere di Bruno, dipende dal lasciar egli sovente incerti se intenda parlare dell'anima del mondo o dell'anima individuale: e il luogo ora citato va messo in relazione con altri, dove il modo di operazione di quella o di questa è rappresentato in maniera da dare rilievo piuttosto alla somiglianza che non alla differenza. L'efficiente fisico (o intelletto) universale, che è la prima facoltà dell'anima del mondo e con il quale alla fine s'identifica<sup>66</sup> la stessa anima del mondo, principio formale costitutivo de l'universo — è chiamato da Bruno « artefice interno, perchè forma la materia e la figura da dentro — la natura, leggiamo altrove,<sup>67</sup> opra dal centro (per dir cossi) del suo soggetto, o materia — come da dentro del seme o radice manda ed esplica il stipe; da dentro il stipe caccia i rami; da dentro i rami le formate brance; da dentro queste ispiega le gemme; da dentro forma, figura, intesse, come di nervi, le frondi, gli fiori, gli frutti; e da dentro, a certi tempi, richiama gli suoi umori da le frondi e frutti alle brance, da le brance agli rami, dagli rami al stipe, dal stipe alla radice ». E, come invegeta, così insensua: « Similmente negli animali spiegando il suo lavoro dal seme prima, e dal centro del cuore a li membri esterni, e da quelli al fine complicando verso il cuore l'esplicate facultadi, fa come già venesse a ringlomerare le già distese fila ».<sup>68</sup> La operazione della sostanza spirituale è rappresentata nell'*Epistola esplicatoria dello Spaccio* non diversamente che nei dialoghi *De la causa*: l'artefice interno « da entro fabrica, contempra e conserva l'edificio », e ha in sè « l'efficacia di tener uniti gli contrarii elementi, contemperar insieme, come in certa armonia, le disordante qualitadi, a far e mantener la composizione d'uno animale. Esso intorce il subbio, ordisce la tela, intesse le fila, modera le tempore, pone gli ordini, digerisce e distribuisce gli spiriti, infibra le



carni, stende le cartilagini, salda l'ossa, ramifica gli nervi, incava le arterie, infecunda le vene, fomenta il core, inspira gli polmoni, soccorre a tutto, di dentro, col vital calore ed umido radicale, onde tale ipostasi consista, e tal volto, figura e faccia appaia di fuori. Cossi si forma la stanza in tutte le cose dette animate, dal centro del core, o cosa proporzionale a quello, esplicando e figurando le membra, e quelle esplicate e figurate conservando». <sup>69</sup>

Non è dunque da ritenere che la sostanza spirituale, benchè abbia familiarità con i corpi, venga propriamente in composizione, o si mescoli, con questi: perchè composizione può darsi solamente di corpo con corpo, cioè di parti materiali diversamente costituite: l'efficiente, se da un lato è causa estrinseca (forma separata) « per l'esser suo distinto dalla sustanza ed essenza degli effetti, e perchè l'essere suo non è come di cose generabili e corrottibili, benchè verse circa quelle », è altresì causa intrinseca (artefice interno) « quanto a l'atto della sua operazione », « in quanto che non opra circa la materia e fuor di quella »: l'anima — ripetiamo — « è una cosa, un principio efficiente ed informativo da dentro » (causa efficiente, formale e finale si riducono a una sola), « dal quale, per il quale e circa il quale si fa la composizione; ed è a punto come il nocchiero a la nave, il padre di famiglia in casa »: <sup>70</sup> non dunque epifenomeno, risultante dall'organamento della materia, *ma principio della organizzazione: « anima corpus extendit ex embryone et organizat, et sibi suisque operibus aptum reddit, et non est possibile fingere quidpiam quod corpus ita ante animae ingressum praeparet et disponat »*; quest'anima rettrice, lungi da esser lo strumento del corpo, ha piuttosto nel corpo lo strumento suo. <sup>71</sup>

Ὡσπερ πλωτῆρ πλοίου ο, meglio ancora, ὡς ὁ κυβερνήτης ἐν τῇ νηϊ: la similitudine è assunta a significare non meno la relazione dell'anima del mondo con l'universo, che la relazione dell'anima nostra con il corpo nostro: « L'anima è nel corpo come nocchiero nella nave. Il qual nocchiero, in quanto vien mosso insieme con la nave, è parte di quella; considerato in quanto che la governa e muove, non se intende parte, ma come distinto efficiente. Cossi l'anima de l'universo, in quanto

che anima e informa, viene ad esser parte intrinseca e formale di quello; ma, come che drizza e governa, non è parte, non ha ragione di principio, ma di causa». <sup>72</sup> Questa distinzione di due funzioni dell'anima, coincide con la distinzione dell'anima vegetativa e sensitiva dall'anima intellettuale: quella, principio informatore, e questa, causa efficiente. Ma in verità, come la separazione del principio formale dalla causa efficiente è in Bruno provvisoria e può anzi dirsi fittizia, così anche pare che a questa specificazione di modi vari delle relazioni fra spirito e corpo egli non si preoccupi di mantenersi sempre fedele, e attribuisca maggiore o minore importanza, secondo che, operando più o meno forte sopra di lui la suggestione del neoplatonismo, egli si allontana dalla concezione della vita psichica come organica continuità di sviluppo, o le si avvicina.

Una è la forma « di tutte le cose; <sup>73</sup> la qual però, secondo la diversità delle disposizioni della materia, e secondo la facoltà de' principii materiali attivi e passivi, viene a produr diverse figurazioni, ed effettuar diverse facultadi, alle volte mostrando effetto di vita senza senso, tal volta effetto di vita e senso senza intelletto; tal volta par ch'abbia tutte le facultadi sopresse e reprimute o dalla imbecillità o da altra ragione de la materia ». <sup>74</sup> Ricorrere alla diversità delle disposizioni della materia, per mettere d'accordo la unità della forma con la molteplicità e la diversità delle cose è una evidente petizione di principio: ma da Bruno invano aspetteremo una più soddisfacente soluzione del problema. « La distinzione de le forme nella materia è <sup>75</sup> secondo le accidentali disposizioni, <sup>76</sup> che dependono da la forma materiale ». E ancora: « Sia pur cosa quanto piccola e minima si voglia, ha in sè parte di sustanza spirituale; la quale, se trova il soggetto disposto, si stende ad esser pianta, ad esser animale, e riceve membri di qualsivoglia corpo, che comunmente se dice animato » (e dovrebbe piuttosto dirsi invece « animale », perchè « animate » son tutte le cose). <sup>77</sup> La forma che è posta per principio e come « subsistente da per sè » — e che però non dobbiamo intendere « accidentale, nè simile alla accidentale, nè come mixta alla materia, nè come inerente a quella, ma <sup>78</sup> inexistente, associata, assistente » — « è definita e determinata per la materia; perchè,

avendo in sè facilità di constituer particolari di specie innumerabili, viene a contraersi, a constituer uno individuo; e, da l'altro canto, la potenza della materia indeterminata, la quale può ricevere qualsivoglia forma, viene a terminarsi ad una specie: tanto che l'una è causa della definizione e determinazion dell'altra». <sup>79</sup>

11. La rappresentazione più drastica e significativa della influenza che le disposizioni della soggetta materia esercitano sopra le manifestazioni dell'attività spirituale, si trova nel dialogo secondo della *Cabala*. Vediamo ivi l'anima, dopo il dissolversi di qualsiasi animale e composto corpo, divenir vagante spirito senza membra, « non... differente in geno, nè in specie da tutti gli altri spiriti »: « la Parca non solamente nel geno della materia corporale fa indifferente il corpo dell'uomo da quel de l'asino, ed il corpo degli animali dal corpo di cose stimate senz'anima; ma ancora nel geno della materia spirituale fa rimaner indifferente l'anima asinina da l'umana, e l'anima, che costituisce gli detti animali, da quella che si trova in tutte le cose: come tutti gli umori sono uno umore in sustanza, tutte le parti aeree sono un aere in sustanza, tutti gli spiriti sono dall'Amfitrite d'un spirito, ed a quello ritornan tutti ». <sup>80</sup> Una siffatta dottrina, in Bruno, ha certamente anche significato magico: potremo domandarci se la filosofia monistica e animistica tragga la propria ispirazione dalla credenza nell'arte magica, o se questa trovi nelle illazioni di quella il fondamento della propria possibilità: il filosofo vero è anche mago profondo: cadono, agli occhi suoi, tutte le barriere, innalzate dal pensiero, per virtù di un'analisi che si arresta alla superficie fenomenica — e la natura si rivela, come essenzialmente è, una e indifferente.

L'anima dell'uomo « è medesima in essenza specifica e generica con quella de le mosche, <sup>81</sup> ostreche marine e piante, e di qualsivoglia cosa, che si trove animata, o abbia anima »: lo spirito del quale tutte le cose son partecipi, « secondo il fato o providenza, ordine o fortuna, viene a giungersi or ad una specie di corpo, or ad un'altra; e, secondo la ragione della diversità di complessioni e membri, viene ad avere diversi gradi e perfezioni d'ingegno e operazioni. Là onde quel

spirito o anima, che era nell'aragna, e vi avea quell'industria e quelli artigli e membra in tal numero, quantità e forma; medesimo, gionto alla proliferazione umana, acquista altra intelligenza, altri instrumenti, attitudini e atti ». Date al serpente figura di uomo, e non sarà altro che uomo; date all'uomo corpo di serpente, e sarà serpente; così « dal medesimo artefice, diversamente inebriato dalla contrazione di materia, e da diversi organi armato, appaiono esercizi di diverso ingegno, e pendono esecuzioni diverse ». Maggiore altezza d'intelletto non toglierebbe che un animale restasse tanto inferiore all'uomo, quanto questi è superiore a quello per ricchezza di strumenti « e dono de' medesimi ». La civiltà umana « si riferisce non tanto principalmente al dettato de' l'ingegno, quanto a quello della mano, organo degli organi ».

Dovremo pensare che qui avvenga tra forma e materia uno scambio o inversione di parti, e che il principio formale, indifferente in sè, subisca la legge della materia diversamente complessionata e disposta, con la quale viene a congiungersi? No davvero: l'attività del principio formale si manifesta appunto nella diversa complessione della materia: l'efficiente fisico universale è, come sappiamo, l'intelletto universale, artefice interno che è uno, come una è la materia sulla quale o nella quale esso esercita la sua azione plasmatrice: ma, come l'ha esercitata, non può esso medesimo esplicarsi, se non in quel modo che la complessione, da lui figurata, consente: è dunque reciprocità di azione, non incompatibile con la più alta dignità del principio spirituale:

... animus circum minima adglomerando tomorum  
 Corpora se velut involvit caeco ordine in illis,  
 Carcere fatali tamquam sibi membra figurans.<sup>82</sup>

Cade pertanto la netta distinzione, che assunse carattere di opposizione, fra istinto e intelletto: il così detto istinto rappresenta quel grado di sviluppo psichico, che è proporzionato alle necessità della vita dell'animale: ciascuno animale ha apprensiva e retentiva qual conviene alla sua specie; il pappagallo, pur avendo organi attissimi ad articolare la voce, parla poco, stentatamente, e senza intendere, perchè non ha

bisogno che altri gl'insegni come provveder ai bisogni della esistenza.

Questo istinto naturale non è, evidentemente, senso esterno, ma non è neanche senso interno, perchè in quanto senso, non potrebbe conformarsi alle necessità future; resta, pertanto, che sia intelletto.<sup>83</sup> Anche coloro che più insistevano sopra la contrapposizione dell'intelletto umano agl'istinti animali, dovevano, per render ragione della perfetta teleologia che in questi si ravvisa, riferire i movimenti degli animali a un principio intellettuale, ma estrinseco, cioè a « l'intelligenza non errante ». Ma Bruno non li segue sopra questo terreno: da lui l'istinto è identificato non già con la suddetta intelligenza efficiente universale, che « è una de tutti; e... muove e fa intendere », bensì con l'intelligenza particolare, che è in tutti, in cui tutti son mossi, illuminati e intendono, e che è moltiplicata secondo il numero degl'individui: principio particolare, ovvero naturale e prossimo applicabile alla operazione prossima e individuale. Come il sole sensibile muove e illumina la potenza visiva, moltiplicata secondo il numero degli occhi, così il sole intellettuale muove e illumina la potenza intellettuale, moltiplicata secondo il numero dei soggetti animati, ai quali tutti questo sole soprasplende. E però, da un lato, sopra tutti gli animali sono senso — e intelletto — agente, che tutti li fa sentire — e intendere — e per cui son tutti sensitivi — e intellettivi — in atto: dall'altro lato, sono tanti sensi e intelletti particolari, passivi o possibili, quanti sono i soggetti; e specificati secondo tanti gradi di complessioni, quante sono le complessioni corporee.<sup>84</sup> Bruno è dunque alieno dall'accusare « la causa efficiente per deficiente nel suo effetto, e che occupa gli nobilissimi motori a mobili assai più indegni; come fanno quelli, che dicono l'azioni delle formiche ed aragne esser, non da propria prudenza e artificio, ma dall'intelligenze divine non erranti, che gli donano, verbi grazia, le spinte, che si chiamano istinti naturali, e altre cose significate per voci senza sentimento. Perchè, se domandate a questi savii, che cosa è quello istinto, non sapranno dir altro, che istinto, o qualche altra voce così indeterminata e sciocca, come questo istinto, che significa principio instigativo, ch'è un nome co-

munissimo, per non dir o un sesto senso o ragione o pur intelletto ». <sup>85</sup> Se dunque non si vuole, negli animali, chiamar quell'istinto ragionevole intelletto, bisognerebbe, poichè senso non lo si può chiamare, ammettere negli animali stessi, oltre il senso e l'intelletto, una terza potenza conoscitiva; che se, per evitare una consimile finzione, si preferisse ravvisar nell'istinto « un'efficacia de'sensi interiori », non si farebbe che ricondurlo, con diverso nome, ancora all'intelletto. Le denominazioni sono arbitrarie: e chi si ritenga autorizzato a negare all'istinto degli animali il nome d'intelletto, non potrà negare a me il diritto di chiamare, per converso, istinto l'intelletto degli uomini e di sostenere la superior dignità dell'istinto di animali, come le api e le formiche, in confronto con l'intelletto umano.

L'istinto negli animali, e l'intelletto negli uomini, ugualmente se pur in varia guisa, confermano che a ogni cosa è innata la intelligenza di quanto conferisce alla conservazione dell'individuo e della specie, e inoltre alla perfezione finale della cosa stessa.

Una la materia di tutti i corpi, una la sostanza di tutti gli spiriti; ma « per diverse ragioni, abitudini, ordini, misure e numeri di corpo e spirito sono diversi temperamenti, complessioni, si producono diversi organi, e appaiono diversi geni de cose ». <sup>86</sup>

12. Il determinismo fisiologico, decisamente assunto, come abbiain veduto, nella *Cabala* a spiegar le diverse manifestazioni dello spirito universale, è temperato altrove da più prudenti dichiarazioni. Così parla p. es. <sup>87</sup> l'*Asino Cillenico*: « Lascio, che non si deve aver per universale, che l'anime sieguano la complession del corpo; perchè può esser, che qualche più efficace spiritual principio possa vincere e superar l'oltraggio, che dalla crassezza o altra indisposizione di quello gli venga fatto. A qual proposito v'apporto l'esempio de Socrate, giudicato dal fisognomico Zopiro per uomo stemprato, stupido, bardo, effeminato, namoraticcio de putti e incostante; il che tutto venne concesso dal filosofo, ma non già, che l'atto de tali inclinazioni si consumasse: stante ch'egli veniva temprato dal continuo studio della filosofia, che gli avea pôto

in mano il fermo temone contra l'empito de l'onde de naturali indisposizioni, essendo che non è cosa, che per studio non si vinca ». <sup>88</sup> Vedremo quanto grande parte abbia questo principio nella morale bruniana: ma possiamo fin da ora intendere le difficoltà che si opporranno alla conciliazione della tesi deterministica con la dottrina della naturale signoria dell'anima sul corpo.

Bruno crede anche all'azione esercitata dai luoghi, dai climi, dalla natura del suolo sopra le attitudini morali; e questo determinismo geografico concorre a dar fondamento e cresce forza al determinismo organico: <sup>89</sup> diversa è, da una all'altra regione, la energia dello stimolo sessuale, e varia è quindi la misura del merito da ascrivere all'astinenza: <sup>90</sup> in generale, è manifesto « non modicum principium peragendarum rerum locum esse....; diversis enim diversae imprimuntur virtutes a caelesti synodo »: le cose che dovunque sono prodotte, non sono dovunque a un modo: « hinc variae patriae varios hominum mores referunt. Omnino quippe suis regionibus et suo caelo spiritus hominum gubernantur, ut videre est ubi immitte caelum immites homines, licet hoc accidentaria et extranea educatione, bonitate principum, legum, institutionum et religionum valeant moderari, semper tamen radix illa naturae insita est in profundioribus.... Patria.... sicut dat speciem, ita et modum speciei ». Quel che si dice degli uomini, vale anche per le bestie. Negli uomini, la virtù del luogo influisce varietà non soltanto della complessione, ma altresì dell'« ingeniun.... quod hanc corporis diversitatem consequitur ».

Anche questo determinismo è tuttavia meno rigido che non paia: è vero che Bruno guarda alle regole, non all'eccezioni: ma fatto sta che « locus non est totum rei momentum, neque facit »: e, anche indipendentemente dalla suaccennata virtù correttiva delle istituzioni, accade che « qualescunque sint mores gentis in genere, ... in particolari propter alias circumstantias homines pauci, ubi minime speratur, singularissimi evadant; unde in effectu illud quod toti genti non est commune, quibusdam particularibus individuis potest esse proprium ». <sup>91</sup> I limiti di variazione sono molto più ampî nell'uomo che non negli altri viventi: « plus.... potest variare

hominis ingenium, quam naturae ordinarium »: <sup>92</sup> l'uomo, come vedremo, non solo può « operar secondo la natura ed ordinario, ma, ed oltre, fuor le leggi di quella ». <sup>93</sup>

13. La posizione deterministica, alla quale Bruno era tratto dalla sua concezione monistica e animistica, non è dunque intransigente, e in ogni modo non esclude, come già è stato accennato, la tesi della naturale signoria dell'anima sul corpo; questa signoria « naturale » è, infatti, supremazia non di fatto ma di diritto, dello spirito sopra la materia: perchè la forza effettiva non siasi manteuuta pari all'autorità originaria, è problema che Bruno non può risolvere se non con il mito platonico e cristiano della degradazione dell'essere, della « caduta ».

Fin dalla *Epistola esplicatoria* dello *Spaccio*, il principio spirituale è presentato non come « accidente, che deriva dalla composizione », e che insieme con la composizione va in nulla, per la dissoluzione del composto, ma come « quella sostanza, che è veramente l'uomo ... <sup>94</sup> Questo è il nume, l'eroe, il demonio, il dio particolare, l'intelligenza »; è il nocchiero della nave: « sedet in puppi et gubernator est totius compositi, ad cuius nutum omnia moventur, vibrantur nervi et musculi obtemperant. Est ergo quoddam veluti libere agens et praesidens suo operi »: <sup>95</sup> è l'anima intellettuale, già nel *De umbris* identificata con l'uomo interiore di S. Paolo: <sup>96</sup> « solum per individuam animae substantiam sumus id quod sumus »: <sup>97</sup> questo è il principio « in cui, da cui, e per cui, come vegnon formate e si formano diverse complessioni e corpi, cossi viene a subintrare diverso essere in specie, diversi nomi, diverse fortune ». Poichè, come sappiamo, il composto è soggetto al fato della mutazione: il composto, cioè, convien ripetere, non già il prodotto di una mistione — che non sarebbe possibile — della sostanza spirituale con i corpi — bensì in generale la materia formata, o complessionata in un determinato modo, e soggetto, come tale, della forma accidentale.

Mutazione, e non altro che mutazione, è la morte stessa: la legge della morte incombe inesorabile sopra il composto, ma le si sottraggono, parimente eterne, la sostanza corporea e, a maggior ragione, la spirituale.



L'artefice interno, « necessitato dal principio della dissoluzione, abandonando la sua architettura, caggiona la ruina de l'edificio, dissolvendo li contrarii elementi, rompendo la lega, togliendo la ipostatica composizione, per non posser eternamente — con medesimi temperamenti, perpetuando medesime fila, e conservando quegli ordini istessi — annidarsi in uno medesimo composto: però da le parti esterne e membra facendo la ritretta al core, e quasi riaccogliendo gl'insensibili stordimenti e ordeggni, mostra apertamente, che per la medesima porta esce, per cui gli convenne una volta entrare ». <sup>98</sup> Si sa che la rappresentazione della morte come mutazione è uno tra i fondamentali motivi della filosofia bruniana, la quale riprende con vigore di argomenti e appassionata eloquenza, l'antica rampogna di filosofi e di poeti contro il vano timore della morte. Hanno ragione di temer la morte gli aristotelici, i quali « chiamano massimamente, primamente e principalmente sostanza » quello « che resulta da la composizione; il che non è altro che un accidente, che non contiene in sè nulla stabilità e verità, e se risolve in nulla ». <sup>99</sup> « Veramente omo » <sup>101</sup> è, nella loro sentenza, non il principio o sostanza spirituale, ma il composto, che come tale è corruttibile: non è meraviglia se coloro, i quali definiscono l'anima come entelechia o come risultato di armonia e complessione e simmetria, « se fanno tanto e prendono tanto spavento per la morte e dissoluzione; come quelli a' quali è imminente la iattura de l'essere. Contra la qual pazzia crida ad alte voci la natura ». <sup>100</sup> « Questa falsa Suspettazione e il cieco Spavento de la morte... non già (se non con vane forze) s'accoste dove l'inespugnabil muro de la filosofica contemplazion vera circonda, dove la quiete de la vita sta fortificata e posta in alto, dove è aperta la verità, dove è chiara la necessitate de l'eternità d'ogni sostanza »: <sup>101</sup> « quando veggiamo alcuna cosa, che se dice morire, non doviamo tanto credere quella morire, quanto che la si muta, e cessa quella accidentale composizione e concordia, rimanendono le cose, che quella incorreno, sempre immortali: più quelle, che son dette spirituali, che quelle dette corporali e materiali ». <sup>102</sup>

Il significato etico della dottrina che condanna come vano il timore della morte potrà più opportunamente essere illu-

strato altrove: ma non sarà fuor di luogo rilevare qui la inadeguatezza di cosiffatte argomentazioni, per quanto logicamente coerenti, contro la più poderosa tra le forze psicologiche elementari: anche chi consenta a definir la morte come dissoluzione del composto, non per questo necessariamente muta il proprio atteggiamento pratico di contro al fato estremo, perchè precisamente una tale dissoluzione del composto è quello ch'egli paventa: la esortazione a considerare con indifferenza il venir meno della continuità della vita personale, presuppone una concezione nella quale non ci sia posto, se non a prezzo di non eliminabili incoerenze, per la idea e per la coscienza della individualità. Quella vita che si perpetua oltre la tomba, è bensì vita, ma non è la vita mia, e la consapevolezza di essere, insieme con le altre cose tutte, travolto inesorabilmente nel circolo dell'inesauribile divenire, non spegne il desiderio di perseverare quanto più lungamente sia possibile, nello stato presente: ma fin che questo desiderio duri, il pensiero del cessar di essere non può non incutere timore. Di questa necessità psicologica, onde l'uomo è portato a deprecare il fato che pur conosce come indeprecabile, e non c'è animale che non paventi la morte, ma tutti agognano di conservarsi nel presente stato, Bruno non è ignaro,<sup>103</sup> ma non ne tiene conto, quando presenta la idea della indissolubilità della sostanza come un efficace esorcismo contro il terrore suscitato dal pensiero della dissoluzione dell'individuo.

14. Morte, dunque, non è altro che divorzio di parti congiunte nel composto:<sup>104</sup> ma la sorte del corpo e la sorte dell'anima non sono da intender propriamente come la medesima. Sopra quel che sarà del corpo non è dubbio: « Non vedete voi che quello che era seme si fa erba, e da quello che era erba si fa spica, da che era spica si fa pane, da pane chilo, da chilo sangue, da questo seme, da questo embrione, da questo uomo, da questo cadavero, da questo terra, da questa pietra o altra cosa; e cossi oltre, per venire a tutte forme naturali? »<sup>105</sup> Quanto all'anima, nemmeno essa certamente sarà quale fu avanti la morte; « se pur aspettiamo altra vita o altro modo di esser noi, non sarà quella nostra, come de chi siamo al presente; per ciò che questa, senza sperar giamai ritorno, eterna-

mente passa ». <sup>106</sup> Bruno costantemente professò la dottrina della metempsicosi, che enunciò in forma or più or meno <sup>107</sup> esplicita, e suffragò invocando l'autorità dei sapienti orientali e dei pitagorici, dei platonici e dei Sadducei, presentandola per lo più come opinione altrui, alla quale egli non accede senz'altro, pur giudicandola seducente e probabile, anzi « più che verisimile »: <sup>108</sup> ma la credenza nella indistruttibilità della sostanza conduce, come nota il Bruunhofer, <sup>109</sup> « mit zwingender Konsequenz zur Lehre von der Seelenwanderung ».

L'anima del mondo, quando cessa dalla sua operazione di mantenere la composizione di un uomo, cioè l'accordo, la complessione, unione e ordine delle sue parti organiche, s'individua in altra materia e prende il governo di un altro corpo: e secondo che il principio spirituale, nella sua precedente individuazione, si sarà bene o male guidato nel reggimento del corpo, giusto è che debba — poichè, come sappiamo, nel principio spirituale non è differenza fra l'anima dell'uomo, e di qualunque animale o altra cosa — aspettar l'amministrazione di sede migliore o peggiore, più o meno degna. Legge della natura umana è la gerarchia delle potenze dell'anima, e la subordinazione delle inferiori alle superiori: quando per i disordinati affetti <sup>110</sup> l'ordine venga sovvertito, l'individuo conduce, in veste umana, vita non umana ma bestiale: e com'egli si sarà « spogliato dall'umana perfezione e giustizia, che consiste nella conformità de la natura superiore e non errante », <sup>111</sup> così, compiuto il corso della sua vita, « verrà disposto dalla fatal giustizia, che gli sia intessuto in circa un carcere conveniente a tal delitto o crime, organi e instrumenti convenevoli a tale operario o artefice. E cossi, oltre e oltre sempre discorrendo per il fato della mutazione, eterno verrà incorrendo altre e altre peggiori e migliori specie di vita e di fortuna, secondo che s'è maneggiato migliore o peggiormente nella prossima precedente condizione e sorte ». <sup>112</sup> Tra gli uomini, alcuni sono più simili a una specie di bruti, altri a un'altra: « questi hanno del quadrupede, quelli del volatile, e forse hanno qualche vicinanza (la qual non voglio dire) per cui si son trovati quei che sono, affetti a certe sorte di bestie ». <sup>113</sup> E « come nell'umana specie veggiamo de molti in viso, volto, voci, gesti, affetti e

inclinazioni, altri cavallini, altri porcini, asinini, aquilini, buovini; cossi è da credere che in essi sia un principio vitale, per cui, in potenza di prossima passata o di prossima futura mutazione di corpo, sono stati o sono per esser porci, cavalli, asini, aquile, o altro che mostrano ». <sup>114</sup> Tutto ciò « se non è da esser creduto, è molto da esser considerato »: anche dinanzi ai giudici veneti, pur dichiarando di credere, cattolicamente parlando, alla immortalità personale, Bruno ripeté che riteneva, seguendo le ragioni filosofiche, verisimile l'opinione di Pitagora. <sup>115</sup>

E in verità, la dottrina della metempsicosi non soltanto è in contrasto con la dottrina cristiana dell'anima, ma neanche può sostituire la escatologia ortodossa nella sua funzione etico-pedagogica: il modo delle successive incarnazioni è infatti determinato, bensì, dai buoni o cattivi portamenti dell'anima nella precedente condizion di vita: ma con la dissoluzione del composto, si rompe la continuità della coscienza personale; nè l'individuo serba alcuna reminiscenza di quel che fu, sotto altre spoglie: il fato « per non aggravar troppo gli animi trasmigranti, interpone la bevanda del fiume Leteo, per mezzo de le mutazioni »; <sup>116</sup> nel principio della generazione, « l'anima di fresco esce ad [da?] essere inebriata di Lete, e imbibita de l'onde de l'oblio e confusione ». <sup>117</sup> Per questo appare a Bruno giustificata da fini pratici la comune concezione della vita oltremondana: e alla dottrina della metempsicosi resta assegnato un valore esoterico. Ma di ciò più oltre.

15. Mentre, dunque, « consideramo più profondamente l'essere e sustanza di quello in cui siamo inmutabili, troveremo non esser morte non solo per noi, ma nè per veruna sustanza; mentre nulla sostanzialmente si sminuisce, ma tutto, per infinito spazio scorrendo, cangia il volto ». <sup>118</sup> Or si domanda: — Perchè questa incessante mutazione? <sup>119</sup> perchè e come, nell'universo immobile, la universale mobilità? perchè mai, mentre spirito e materia sono indissolubili, onde « è impossibile che in punto alcuno cosa veruna vegga la corrosione, o vegna a morte secondo la sustanza », d'altra parte, ogni cosa, secondo certi accidenti, si cangia di volto, e si trasmuta « or sotto una or sotto un'altra composizione, per una o per un'al-

tra disposizione, or questo or quell'altro essere lasciando e regpiogliando »? <sup>120</sup>

La risposta può essere ricavata soltanto dalla considerazione della universale teleologia: esprime la necessità finale che la potenza si traduca in atto — e come tale non è nuova, ma acquista, nella concezione dell'universo infinito, nuovo significato: « Il scopo e la causa finale, la qual si propone l'efficiente, è la perfezion dell'universo; la quale è che in diverse parti della materia tutte le forme abbiano attuale esistenza: nel qual fine tanto si delecta e si compiace l'intelletto, che mai si stanca suscitando tutte sorte di forme da la materia ». E come l'efficiente, così anche il suo fine è universale nell'universo, ed è speciale e particolare nelle parti e membri di quello.<sup>121</sup> « È in volontà della natura, che ordina l'universo, che tutte le forme cedano a tutte... È maggior dignità di questa nostra sustanza di farsi ogni cosa, ricevendo tutte le forme, che, ritenendone una sola, essere parziale. Cossi, al suo possibile, ha la similitudine di chi è tutto in tutto ». <sup>122</sup>

L'anima del mondo, della quale l'intelletto universale (efficiente fisico universale) è l'intima, più reale e propria facoltà e parte potenziale, è *tota in toto et in qualibet totius parte*: presente per tutto e per ogni parte, non a quel modo in cui può essere qualche cosa materiale, ma per tal modo che Bruno non può spiegare se non con la stessa analogia, della quale già si era giovato Plotino; con l'analogia di « una voce, la quale è tutta in tutta una stanza, e in ogni parte di quella; perchè da per tutto se intende tutta; come queste paroli, ch'io dico, sono intese tutte da tutti, anco se fussero mille presenti; e la mia voce, si potesse giungere a tutto il mondo, sarebbe tutta per tutto... L'anima non è individua, come il punto; ma, in certo modo, come la voce... tutta in qualsivoglia parte, come la mia voce è udita tutta da tutte le parti di questa sala ». <sup>123</sup> È udita tutta, ma non è udita totalmente: se no, quando la odo io, sarei anche solo a udirla. « Ogni cosa, che prendemo ne l'universo, perchè ha in sè quello, che è tutto per tutto, comprende in suo modo *tutta* l'anima del mondo, benchè non *totalmente* ». <sup>124</sup> Da questa limitazione è illuminata la doppia distinzione, nella

quale domina la influenza del Cusano, delle cose dell'universo, così dall'universo stesso come dal principio suo.

La infinitudine di Dio, primo e ottimo principio, non è la stessa che la infinitudine dell'universo, infinito effetto dell'infinita causa, vero e vivo vestigio de l'infinito vigore: e se nell'uno e nell'altro deve riconoscersi la identità di atto e di potenza, essa identità va intesa tuttavia come assoluta solamente in Dio, che è tutto quel che può essere, e non sarebbe tutto, se non potesse essere tutto. Non così le altre cose: queste infatti sono bensì quello che possono essere: ma potrebbero, forse, non essere: e potrebbero, certamente, esser altre da quello che sono: e però non si dirà che sieno *tutto* quel che possono essere. L'uomo, la pietra, son quello che possono essere, cioè uomo e pietra: ma non sono tutto quel che possono essere, o in che si possono convertire: nelle cose dell'universo « la potenza non è eguale all'atto, perchè non è atto assoluto ma limitato; oltre che la potenza sempre è limitata ad un atto, perchè mai ha più che uno essere specificato e particolare; e, se pur guarda ad ogni forma e atto, questo è per mezzo di certe disposizioni e con certa successione di uno essere dopo l'altro ». <sup>125</sup> Anche gli averroisti, che facevano consistere il *principium individuationis* nella materia (« Deus non potest multiplicare individua sub una specie sine materia ») e negl'individui ravvisavano i bagliori estremi lanciati per accidente da una luce che si smarrisce nelle tenebre della materia, l'ultimo sussultare dell'essere prima d'inabissarsi nel nulla, dicevano che la materia impedisce alle forme, p. es., di uomo o di bue, di esistere in tutta la loro purezza: la molteplicità degl'individui è una combinazione bastarda di essere e di non essere; congiunte alla materia, quelle forme non sono tutto ciò che potrebbero essere e non contengono che una parte della perfezione della specie. <sup>126</sup>

« Uno è quello che è tutto e può esser tutto assolutamente » e questo Uno « nell'esser suo comprende ogni essere ». La semplicità della sua essenza esclude da sé ogni alterità, perchè altro non è, che l'Uno possa essere e non sia: « quel che altrove è contrario e opposto, in lui è uno e medesimo, e ogni

cosa in lui è medesima; cossi discorri per le differenze di tempi e durazioni, come per le differenze di attualità e possibilità». <sup>127</sup> Il principio della indifferenza di tutte le cose nell'Uno infinito si traduce — poichè la contrarietà implica la molteplicità numerale — nel principio di coincidenza degli opposti: la ragion dei contrarî vale, dove la considerazione si arresta agl'innumerevoli individui che « in composito, discreto sensibilique consistunt », e dove l'esplicarsi, in un dato soggetto, di una forma, esclude il realizzarsi di ogni altra: ma cede all'assoluta identità, quando lo sguardo si apre alla contemplazione della sostanza, secondo la quale il tutto e ogni sua parte vengono a essere uno: e della universale identità è già consentito un presagio, anche a chi, senza uscire dalla cerchia del finito, si studi di risalire dai termini opposti al principio loro, che, appunto perchè è principio, si distingue da essi ed è uno: onde la legge di coincidenza degli opposti può essere avvalorata non soltanto dai « segni » che si prendono dalla matematica, ma anche dalle « verificazioni » che si prendono « dalle altre facultadi morali o speculative »: così nell'ordine gnoseologico come nell'ordine ontologico, uno è il principio del caldo e del freddo, dell'amore e dell'odio, della dilettazione e della doglia, sì che per insensibili trapassi si procede da uno all'altro: tutto ciò che non è vero ente, è composto, e consta, come tale, di contrarî. Ma questo non è se non un primo passo in quel « progresso verso la indivisibilità », che sodisfa l'aspirazione del pensiero ad apprendere il « principio e sustanza de le cose »: aspirazione sempre rinnovantesi e sempre insodisfatta, perchè a chi non può perfettamente veder l'universo, grande e infinito effetto della divina potenza, non può esser consentita la conoscenza positiva della sostanza divina. <sup>128</sup>

« Giove — come spiega Mercurio a Sofia nello *Spaccio* — fa tutto senza occupazione, sollecitudine e impacciamento, perchè a specie innumerevoli e infiniti individui provvede donando ordine, e avendo donato ordine, non con certo ordine successivo, ma subito subito e insieme insieme; e non fa le cose a modo degli particolari efficienti, ad una ad una, con molte azioni, e con quelle infinite viene ad atti infiniti; ma tutto il

passato, presente e futuro fa con un atto semplice e singolare.... L'atto della cognizion divina è la sustanza de l'essere di tutte cose; e però, come tutte cose o finito o infinito hanno l'essere, tutte ancora sono conosciute e ordinate e proviste ».

.... species concepta deo est effectio resque.

Ma dalla cognizione universale è distinta la particolare, come l'infinito numero dalla unità.<sup>129</sup> L'infinito, implicato nel semplicissimo e individuo primo principio, viene esplicito in questo suo simulacro infinito e interminato, capacissimo d'innumerabili mondi.<sup>130</sup> « Ogni potenza... e atto, che nel principio è come complicato, unito e uno, nelle altre cose è esplicito disperso e moltiplicato ». <sup>131</sup> Infatti, la unità è esplicita nel numero infinito, e il numero infinito è implicito nella unità: « dove non è unità, non è numero, nè finito, nè infinito; e dovunque è numero o finito o infinito, ivi necessariamente è l'unità. Questa dunque è la sustanza di quello »; la intelligenza universale che conosce l'unità non accidentalmente, ma essenzialmente, « conosce l'uno e il numero, conosce il finito e infinito... e... può far tutto, non solo in universale, ma oltre in particolare; cossi come non è particolare, che non sia compreso nell'universale, non è numero, in cui più veramente non sia l'unità, che il numero istesso.... Necessariamente lo essere e unità si trova in tutti numeri, in tutti luoghi, in tutti tempi e atomi di tempi, luoghi e numeri; e l'unico principio de l'essere è in infiniti individui, che furono, sono e saranno ». <sup>132</sup> « Le cose tutte sono uno, come ogni numero tanto pare, quanto impare, tanto finito, quanto infinito, se riduce all'unità; la quale, iterata con il finito, pone il numero, e con l'infinito, nega il numero ». <sup>133</sup>

Fra l'unico principio dell'essere — atto assolutissimo, identico all'absolutissima potenza, e non comprensibile dall'intelletto se non per modo di negazione — e gl'infiniti individui, o le cose dell'universo — alle quali quello è intimo più ch'esse non sieno a se medesime — sta dunque, ed è mediatore, l'universo, la grande imagine, la natura naturata (e unigenita): quello è « il sole, l'universale Apolline, e luce assoluta per specie suprema ed eccellentissima »: questo è « la



sua ombra, la sua Diana, il mondo, l'universo, la natura, che è nelle cose (*natura est deus in rebus*),<sup>134</sup> la luce che è nell'opacità della materia, cioè quella in quanto splende nelle tenebre». <sup>135</sup> È noto che Bruno non si leva alla identificazione di Dio con la natura, o almeno non vi perviene risolutamente, sgombrando dalla sua concezione ogni residuo di trascendenza. Anche nell'universo, nella università fisica, conosciuta da' filosofi, si dà bensì, ripeto, coincidenza di atto e potenza, ma non al modo stesso che nel primo e ottimo principio, nella università archetipa, creduta da' teologi: <sup>136</sup> l'universo « è ancor esso *tutto* quel che può essere, per le medesime specie e membri principali e continenza di tutta la materia, alla quale non si aggiunge e dalla quale non si manca, di tutta e unica forma: ma *non* è già tutto quel che può essere per le medesime differenze, modi, proprietà e individui: però non è altro che un'ombra del primo atto e prima potenza; e pertanto in esso la potenza e l'atto non è *assolutamente* la medesima cosa, perchè nessuna parte sua è tutto quello che può essere ». <sup>137</sup> « Questa è la differenza tra l'universo e le cose de l'universo; perchè quello comprende tutto lo essere e tutti i modi di essere: di queste ciascuna ha tutto l'essere, ma non tutti i modi di essere. E non può attualmente aver tutte le circostanze e accidenti, perchè molte forme sono incompassibili in medesimo soggetto, o per esser contrarie, o per appartenere a specie diverse; come non può essere medesimo supposito individuale sotto accidenti di cavallo e uomo, sotto dimensioni di una pianta e uno animale. Oltre, quello comprende tutto lo essere totalmente, perchè estra e oltre lo infinito essere non è cosa che sia, non avendo estra, nè oltre; di queste poi ciascuna comprende tutto lo essere, ma non totalmente, perchè oltre ciascuna sono infinite altre. Però intendete tutto essere in tutto, ma non totalmente e omnimodamente in ciascuno. Però intendete come ogni cosa è una, ma non unimodamente ». <sup>138</sup> Per questo l'universo è, sì, *tutto infinito* — « perchè non ha margine, termine, nè superficie » — ma non è *totalmente infinito* — « perchè ciascuna parte, che di quello possiamo prendere, è finita, e de' mondi innumerabili, che contiene, ciascuno è finito. Io dico Dio tutto infinito, perchè da sè esclude ogni

termine, e ogni suo attributo è uno e infinito; e dico Dio totalmente infinito, perchè tutto lui è in tutto il mondo, e in ciascuna sua parte infinitamente e totalmente: al contrario dell'infinità de l'universo, la quale è totalmente in tutto, e non in queste parti (se pur, <sup>139</sup> referendosi all'infinito, possono esser chiamate parti), che noi possiamo comprendere in quello ». <sup>140</sup>

Dalla bontà divina Bruno argomenta così la infinità dell'universo come la universale animazione: esplicitamente riferendosi al noto luogo del Timeo, e però alla tradizione mantenutasi viva nelle scuole neopitagorica e neoplatonica, Bruno, come professa la dottrina che il tutto deriva dalla volontà o bontà di Dio, la quale è principio della sua operazione, da cui procede l'universale effetto, <sup>141</sup> così rifiuta di credere che Dio abbia fatto il mondo inanimato, potendolo fare animato, abbia fatto il mondo finito, potendolo fare infinito. « Mi par che detraano alla divina bontà e all'eccellenza di questo grande animale e simulacro del primo principio, quelli che non vogliono intendere, nè affermare il mondo con gli suoi membri essere animato; come Dio avesse invidia alla sua imagine, come l'architetto non amasse l'opra sua singulare. Di cui dice Platone, che si compiacque nell'opificio suo, per la sua similitudine che remirò in quello ». <sup>142</sup> E più direttamente, riguardo alla infinitudine: « Perchè vogliamo o possiamo noi pensare, che la divina efficacia sia ociosa? Perchè vogliamo dire, che la divina bontà, la quale si può comunicare alle cose infinite e si può infinitamente diffondere, voglia essere scarsa e astenersi in niente, atteso che ogni cosa finita al riguardo dell'infinito è niente? Perchè volete quel centro della divinità, che può infinitamente in una sfera (se così si potesse dire) infinita amplificarse, come invidioso, rimaner più tosto sterile, che farsi comunicabile, padre, fecondo ornato e bello? Voler più tosto comunicarsi diminutamente e, per dir meglio, non comunicarsi, che secondo la raggione della gloriosa potenza ed esser suo? » <sup>143</sup> Resta pertanto che vediamo come, per effetto della bontà divina, l'Universo viene ad aver similitudine di chi è tutto in tutto. <sup>122</sup>

16. Non allo stesso modo sono infiniti il sommo e ottimo principio e il suo simulacro mondano: ma nell'universo neanche

potrebbe riconoscersi la imagine della Divinità, se la coincidenza assoluta che in questa si realizza, di atto e di potenza, facesse luogo in quello semplicemente alla rigida opposizione: ciò sarebbe indegno della bontà infinita e dell'infinito vigore, sarebbe contraddittorio alla dottrina che riesce alla identificazione della causa efficiente con il principio formale, e conosce bensì Dio come oggetto di contemplazione naturale, ma solo per quanto egli si comunica agli effetti della natura ed è più intimo a quelli, che la natura stessa. Quella coincidenza di atto e potenza che si realizza eterna nel pensiero divino, al quale tutte le forme possibili sono anche presenti, si realizza a suo modo anche nell'universo, dove, se pure ciascuna parte o membro non è, in un momento dato, tutto quel che può essere, sono tuttavia attuali, in qualsiasi momento, tutte le infinite forme possibili: ciascuna, s'intende, nel suo luogo o relativamente a un soggetto materiale distinto. « Non omnia possumus omnes sigillatim, sed bene omnia possumus omnes summatim »: così Bruno per definire la « perfectio ». <sup>144</sup> Dire che l'universo è infinito, è dire non altro che questo: ammettere che nell'universo infinito una tra le infinite forme non fosse, in un momento dato, effettivamente esplicitata, equivarrebbe all'assurdo di ammettere due infiniti, uno maggiore e l'altro minore. E poichè in una serie di momenti successivi l'universo presenta tuttavia realizzate sempre, in individualità discrete, tutte le infinite forme possibili, esso è presentato come immobile: non può infatti andar cercando altro modo di essere. Ma altro modo di essere, se non altro essere, cercano le cose dell'universo, non paghe di concorrere tutte, nella loro varietà infinita, a ciò che l'universo sia tutto quel che può essere, non paghe di essere, a lor volta, quel che possono essere: non *sono* esse già, come sappiamo, tutto quel che possono essere, ma quel che non *sono*, possono bene *diventare*: e il fato della mutazione altro non è se non la inescrabile vicenda onde ogni cosa deve farsi ogni cosa, ogni forma deve, nel corso infinito del tempo, far luogo a tutte le infinite forme possibili. <sup>145</sup>

Riassumendo: Dio è tutto quel che può essere, assolutamente: e però, come vedremo meglio fra poco, è simile a un sole che occupi insieme tutti i punti dell'orizzonte. L'universo

è tutto quel che può essere, ma non assolutamente, simile al sole, in quanto, in ciascun momento, si trova, rispetto a uno o all'altro punto della superficie della terra, in tutte le posizioni possibili (ma rispetto a un singolo punto, in non più di una determinata posizione).<sup>146</sup> Le cose dell'universo sono tutto quel che sono; non sono, ma possono via via diventare, tutto quel che possono essere, simili al sole, in quanto secondo la dottrina professata da Bruno, viene successivamente a trovarsi, rispetto a ciascun punto della terra, in ciascuna di tutte le possibili posizioni (v. § 17).

TUTTO È IN TUTTO. « Un spirito immenso, secondo diverse ragioni e ordini, colma e contiene il tutto »:<sup>147</sup> da ciò sembra a Bruno convalidata la sentenza (quanto violentemente torta a significare il panteismo neoplatonico,<sup>148</sup> non è qui luogo a considerare) di Anassagora « che voleva ogni cosa essere in ogni cosa, perchè, essendo il spirito o anima o forma universale in tutte le cose, da tutto si può produr tutto ».<sup>149</sup> Il Padre (o Mente, o Plenitudine), principio che « magis intrinsecum est rerum substantiae, et intimius in omnibus ac singulis, quam omnia ac singula esse possunt in se ipsis », « dicitur omnia in omnibus, ex qua ratione, quia ipse est totus ubique praesens, dixit Anaxagoras 'omnia esse in omnibus'; quia qui est omnia, est in omnibus ».<sup>150</sup> La una infinita sostanza è « in tutte le cose tutta, benchè in altri finita-, in altri infinitamente; in questi con minore, in quelli con maggior misura ». <sup>151</sup> Se l'anima del mondo, ch'è il principio formale, è « in toto tota et in uno una », <sup>152</sup> se la materia permanece una e medesima nel fluttuare delle forme, se, anzi, uno spiraglio ci è aperto a riconoscer un primo principio dell'universo, nel quale la doppia sostanza, spirituale e corporale, si riduce a un essere e una radice, ben s'intende come la sentenza di Anassagora s'identifichi in Bruno con la sentenza di Eraclito « che disse *tutte le cose essere uno*, il quale per la mutabilità ha in sè tutte le cose; e perchè tutte le forme sono in esso, conseguentemente tutte le diffinizioni gli convegnono; e per tanto le contraddittorie enunciazioni son vere ».<sup>153</sup>

TUTTO PUÒ ESSERE TUTTO: questo principio è corollario del precedente, ed entrambi non soltanto riassumono la fonda-

tale dottrina della indifferenza della natura, che è identica in sostanza a se medesima, nella infinità dello spazio, ma realizzano altresì la possibilità dell'arte magica: <sup>154</sup> basti questo accenno per farci comprendere la grande importanza ad essi attribuita da Bruno, il quale procedeva, sul loro fondamento, alla costruzione della nuova filosofia naturale, e d'altro canto, come ormai da nessuno si contesta, dava credito amplissimo a ogni più singolare fantasticheria occultistica. « *Ab omnibus datur aditus ad omnia* »: <sup>155</sup> appunto perchè a cose mutabili — e solamente a esse — conviene l'aver potenza distinta dall'atto (perchè non è atto assoluto ma limitato: esser mutabili, non significa altro che questo), tale potenza che si trabocca fuori dall'atto, *guarda* (come abbiamo detto) — se pure soltanto per mezzo di certe disposizioni e con certa successione di un essere dopo l'altro — *ad ogni forma e atto*. <sup>125</sup>

Materies veterem speciem pertaesa, recentem  
 Aucupet assidue, fieri quod concupit omne,  
 Viribu' proque suis omni enti consimilari.... <sup>156</sup>

L'artefice interno o efficiente fisico universale, l'intelletto mondano che *fa* tutto, è mediatore fra l'intelletto divino che è tutto, e gli altri particolari che si *fanno* tutto. <sup>157</sup>

TUTTO DEVE ESSERE (FARSI) TUTTO. La creazione è sviluppo di Dio stesso, processo necessario, che rende conoscibile e reale l'attività di Dio. <sup>158</sup> Come ogni cosa è, implicitamente, la realtà tutta quanta, così deve diventare esplicitamente quel che è implicitamente: le cose esplicate, che « non sono tutto quel che possono essere, e si forzano a quello che possono essere... non possendo essere insieme e a un tratto tante cose, perdono l'uno essere per aver l'altro... Nelle cose naturali... non vediamo cosa alcuna, che sia altro che quel che è in atto, secondo il quale è quel che può essere, per aver una specie di attualità; tuttavia nè in quest'unico esser specifico giamai è tutto quel che può essere qualsivoglia particolare » (un uomo p. es. è quel che può essere, ma non tutto quel che può essere, non soltanto perchè è uomo e non altro che uomo: ma inoltre, anche come uomo, in un momento dato, non è tutto quel che può essere, ma è esclusivamente quel dato uomo, distinto per

costituzione, figura, atteggiamento ecc.).<sup>159</sup> Ma se non è, deve essere, e però diventare: perchè questo richiede la perfezione dell'universo. « *In situs appetitus est, ut omnia fiant, singulis et unicuique* », e sarebbe fare ingiuria alla universale natura, stimar che un tale appetito o infinita aspirazione sia frustraneo e vano: solamente quella ignoranza che è inseparabile dalle nature finite, converte il desiderio di perseverar nell'essere, in desiderio di perseverar nell'essere presente: chi temerebbe la morte, se sapesse che dovrà lasciar questa vita non già per dissolversi nel nulla, sì bene per rivivere nelle infinite incarnazioni in infinite specie?<sup>160</sup> Anche per gli averroisti, la determinazione spaziale e temporale, risultante dall'indebolimento dell'essere, riduce l'individuo a possedere una dopo l'altra, le perfezioni ch'egli non ha forza di riunire in una unica stretta: anche nel loro Dio che è finito, come nell'infinito di Bruno, l'atto è identico alla potenza: la perfezione sua, che è potenza e bontà, esclude ch'egli lasci alcuna possibilità non realizzata, e importa ch'egli consenta agl'individui, nei quali la potenza eccede l'atto, di realizzare nel corso del tempo se medesimi.<sup>161</sup>

17. Per contrapporre alle cose esplicate il primo principio assoluto, Bruno non sa giovare d'altra imagine che di quella, suggeritagli dal Cusano, di un sole, il quale (perchè è tutto quel che può essere) sia « insieme oriente, occidente, meridiano, merizoziale, e di qualsivoglia di tutti i punti della convessitudine della terra; onde, se questo sole (o per sua rivoluzione o per quella della terra) vogliamo intendere che si muova e muta loco, perchè non è attualmente in un punto senza potenza di essere in tutti gli altri, e però ave attitudine ad esservi: se dunque è tutto quel che può essere, e possiede tutto quel che è atto a possedere, sarà insieme per tutto e in tutto; è sì fattamente mobilissimo e velocissimo, che è anche stabilissimo e immobilissimo ». <sup>162</sup>

Analogamente, la necessità che nel mondo fisico tutto si converta in tutto, non è espressa in alcun luogo delle opere di Bruno, così efficacemente come nel dialogo V° de *La cena de le Ceneri*, dove Teofilo risponde alla domanda di Smitho: per qual causa è il moto locale della terra? La soluzione di questo problema non si discosta dalla linea del pensiero peri-

e fa esser l'anima tutta in tutto: e questo muove in instante »: ma « muovere in instante e non muovere è tutto medesimo e uno ». <sup>167</sup>

18. È da fermar l'attenzione in particolare sopra il terzo moto, o emisferico. Questo « si prende da quel, che par, che l'ottava sfera, secondo l'ordine de' segni, a l'incontro del moto diurno, sopra i poli del zodiaco si muove sì tardi, che in duecento anni non si muove più ch'un grado e 28 minuti; di modo che in quaranta nove milia anni vien a compir il circolo: il principio del qual moto attribuiscono ad una nona sfera ». <sup>168</sup> La misura di questo moto è dunque l'anno del mondo: e Bruno, aderendo alla dottrina del ritorno ciclico di periodi cosmici, continua una tradizione che risale alle più antiche cosmogonie orientali, si mantiene viva nelle filosofie presocratiche e postsocratiche e non è ignota al pensiero medievale. « Dicono, che le cose migliori e più eccellenti sono nel mondo, quando tutto l'universo da ogni parte risponde eccellentemente. E questo stimano allor che tutti gli pianeti ottegnono l'Ariete, essendo che quello de l'ottava sfera ancora otteгна quello del firmamento invisibile e superiore dove è l'altro zodiaco. Le cose peggiori e più basse vogliono che abbiano loco, quando domina la contraria disposizione ed ordine. Però, per forza di vicissitudine, accadeno le eccessive [successive?] mutazioni dal simile al dissimile, dal contrario a l'altro. *La revolution*, dunque, ed *anno grande del mondo* è quel spacio di tempo, in cui da abiti ed effetti diversissimi per gli oppositi mezzi e contrarii si ritorna al medesimo: come veggiamo negli anni particolari, qual è quello del sole, dove il principio d'una disposizione contraria è fine de l'altra, e il fine di questa è principio di quella ». <sup>169</sup>

Ma come deve intendersi il ritorno « al medesimo? »

È concorde opinione degl'interpreti che Bruno, quando scriveva i dialoghi italiani, concepisse questa « rivoluzione vicissitudinale e sempiterna » come puntuale eterno ritorno di tutte le cose e di tutti i fatti, a quel modo che l'avevano intesa pitagorici e averroisti: di poi, egli avrebbe ripudiato siffatta dottrina, e del mutamento di opinione farebbero fede i poemi latini. Ma l'esame dei testi adottati permette di dubi-

tare che la dottrina stessa sia stata da Bruno rigorosamente professata mai. Non mi fermo sopra le discordanti espressioni circa la durata del periodo, la quale da 49,000 anni scende nello *Spaccio* a essere di « o più o meno o a punto trentasei mila anni », <sup>170</sup> che è precisamente la misura adottata anche dagli averroisti latini, condannati nel 1277, fra l'altro, per aver ritenuto « quod redeuntibus corporibus celestibus omnibus in idem punctum, quod fit in XXX sex milibus annorum, redibunt idem effectus, qui sunt modo ». <sup>171</sup> Era propriamente questa la sentenza di Bruno?

Nel *De immenso*, egli volge in ridicolo l'anno platonico, con l'apologo della pulce e della cimice, che nell'aspettazione del riprodursi identico della loro vicenda, trovano conforto al dolore della violenta separazione: « in natura circulus ideo non ullus est, ne similes omnino iidemque effectus aliquando redire possint; nullum quippe signum est, quo astra ad telluris aspectum omnia ad omnino eandem aliquando venire habeant posituram »: <sup>172</sup>

Ultero

Non unquam mensi mensem, lucemque diei,  
 Horae horam, puncto punctum, natura reportat  
 Ex cyclo similes: aliena sorte sequuntur.  
 Non punctum exoriens repetit sol prorsus eundem....<sup>173</sup>

Ora, l'argomento precipuo che Bruno, nel poema *De immenso*, pose a fondamento di queste asserzioni, è ricavato dalla irregolarità dei moti celesti; ma non è un argomento nuovo, perchè tale irregolarità è pure affermata risolutamente già nel sopra citato dialogo della *Cena*: qui si definisce, infatti, il moto annuo come più regolato e uniforme: « secondo, men regolato, è il diurno; terzo, l'irregolato, chiamiamo l'emisferico; quarto, irregolatissimo, è il polare over colurale ». <sup>174</sup> Quel che c'è di nuovo, a questo proposito, nel poema latino, è che Bruno quivi « non solo del quarto movimento e della completa inversione di climi, che ne proverrebbe, non tiene più parola, ma ben anco sul terzo moto copernicano fa le sue riserve ». <sup>175</sup> D'altra parte, anche nello *Spaccio* il prossimo compiersi dell'anno cosmico non induce in Giove il presentimento dell'imminente preciso riprodursi *ab initio*, del ciclo conchiuso, — bensì gli fa sentir



la minaccia « ch' un altro Celio vegna a repigliar il dominio »: ond'egli « e per la virtù del *cangiamento*, ch'apporta il moto della trepidazione, e *per la varia, e non più vista, nè udita* relazione e abitudine di pianeti, teme che il fato disponga, che l'ereditaria successione *non sia come quella* della precedente grande mondana rivoluzione, *ma molto varia e diversa*, cracchiano quantosivoglia gli pronosticanti astrologi e altri divinatori.... Non succedendo l'antecedente effetto, verrà chiusa la porta a tutti gli altri conseguenti ». <sup>176</sup> Non è questa davvero la teoria del ritorno eterno!

Nè mi sembra che opportunamente il Kullenbeck, <sup>177</sup> seguito dal Gentile, <sup>178</sup> citi a questo proposito i versi del *De Minimo*:

Quondam

Ut Minos fuerat cristata casside pulcher,  
 Ut sumpsit clypeum torsitque hastile venuste,  
 Sic habet Arcturus iunctam cum viribus artem,  
 Gotfridum vestit Turnus, gaudetque Pipinus  
 Aeneae numeris, spoliisque Rolandus Achillis.  
 Exit de panno antiquo nova vestis, et hic sunt  
 Syndonem in alterius femoralia Caesaris acta, <sup>179</sup>

perchè Bruno qui non vuole già rappresentare gli eroi del ciclo troiano, come rinati e reviviscenti nelle geste celebrate dalla nuova epopea, bensì vuole semplicemente, con questi versi e con i precedenti, rivendicare, contro le pretese dei grammatici, il diritto così di coniare forme nuove per esprimere nuove idee, come anche di tener presenti i modelli della età classica per memorare la storia recente.

« Saturni alti recursus » <sup>180</sup> è in verità espressione che s'incontra nel *De Minimo*: ma in questo poema appunto, la identità degli atomi rigidamente contrasta con il differenziamento dei composti, ciascuno dei quali ha la propria irreducibile individualità — e il *principium indiscernibilium* è illustrato con le più svariate applicazioni. <sup>181</sup>

Un luogo degli *Eroici furori* <sup>182</sup> è citato dal Tocco per mostrare come Bruno, nelle opere italiane, ritenesse che « ad ogni periodo alterno le cose tutte sieno per tornare quelle di prima, a quel modo appunto che voleva Platone al termine del suo anno cosmico »: e nel passo ora ricordato Bruno si

manifesterebbe « così ligio alla teoria di Platone da rimproverare quasi Plotino, che non l'accetta, perchè fido alla dottrina aristotelica dell'eternità (enmeade II, 1, 4), crede non in una rinnovazione vicessitudinale, ma in uno sviluppo unico continuo e inesauribile del mondo » (V, 7, 3). La discussione del testo bruniano, che non è fra i più perspicui, mi porterebbe troppo lontano: ma mi pare non dubitabile che l'attenzione di Bruno sia rivolta ivi non al problema cosmologico, bensì al problema escatologico. Inoltre, vi è detto espressamente che il periodo millenario, dal quale è misurata la sorte delle anime dopo la caduta « non si prende secondo le rivoluzioni definite dagli anni del sole, ma secondo le diverse ragioni delle diverse misure ed ordini, con li quali son dispensate diverse cose: perchè cossi son differenti gli anni degli astri, come le specie de' particolari non son medesime »: il fato della mutazione si compie, sì, per tutte le cose, secondo la legge di ascenso e descenso: ma con ritmo vario si svolge il ciclo delle diverse esistenze.

Anche i versetti dell'Ecclesiaste (I, 9-10) — « Quid est quod est? Ipsum quod fuit. Quid est quod fuit? Ipsum quod est. Nihil sub sole novum » — che Bruno amava ripetere, vedendo in essi coincidere la sapienza biblica e la pitagorica,<sup>183</sup> non ci danno fondamento ad attribuire a lui la credenza nell'eterno ritorno, perchè certamente significavano nel suo pensiero non altro che la permanenza eterna della sostanza nel fluttuare delle forme accidentali.

La divisione del tempo in periodi identici contrasta poi apertamente con la dottrina di Bruno il quale vuole, come abbiamo veduto, che tutto si faccia tutto: ora, poichè la perfezione dell'universo esige che tutto abbia tutte disposizioni e forme, e poichè queste sono infinite, segnare alle possibilità della mutazione un termine temporale, oltre il quale tutte le cose ritornerebbero allo stato pristino, equivarrebbe a voler chiudere l'infinito entro limiti di tempo. Nelle opere italiane, dove sono contenuti i luoghi che si adducono per confortare la interpretazione qui discussa del pensiero di Bruno, questi, d'altra parte, rimane a suo modo fedele alla tesi aristotelica della eternità e però della indistruttibilità dei mondi: e quando

nelle opere latine, edite e inedite, egli sembra incline ad abbandonar questa tesi, si mostra invece disposto a far oggetto di dilleggio il « dogma divini Platonis ».

Da tutto ciò mi sembra manifesto che Bruno, per lo meno, non attribuisse alla dottrina dell'anno cosmico un significato rigoroso e preciso: l'anno cosmico comprende forse, nel suo pensiero, il realizzarsi di tutte quelle possibilità che sono in numero definito, ond'egli ritiene necessario, p. es., che « ciascuna parte [de la terra] venghi ad aver ogni risguardo, ch'hanno tutte l'altre parti al sole: a fin che ogni parte venghi a partecipar ogni vita, ogni generazione, ogni felicità ». <sup>184</sup> L'universo è esplicazione dell'infinito numero dalla unità: ma l'adeguazione dell'atto limitato alla potenza infinita richiede tempo infinito: Bruno, mentre distingue la vita di ciascuno degli innumerevoli mondi in periodi ciclici, non perciò pensa, definendo ciascuno di questi come anno del mondo, a riprodurre la dottrina attribuita da Eudemo ai Pitagorici: non mostra mai d'intendere il « ritorno al medesimo » come ritorno di tutte le cose e di tutti gli avvenimenti nel corso circolare dei tempi: vuole piuttosto esprimere miticamente il principio di uniformità del corso della natura (riprodursi identico degli effetti, subordinato al riprodursi identico delle cause), e inoltre giovarsi di una forma, avvalorata da una venerabile tradizione, per schematizzare, nella rappresentazione di un « circolo di ascenso e descenso », il compiersi del fato della mutazione, cioè per affigurare la mutazione stessa in un ritmo — o come governata da una legge — di ascenso e descenso.

19. La identificazione del ritmo del divenire con un circolo di ascenso e descenso, ricollega la dottrina di Bruno a una corrente di pensiero ampia e profonda, antica e costante, che non è uopo qui di risalire: e da lui stesso è apertamente avvalorata con richiami a fonti classiche e cristiane: è una idea, della quale non si potrebbe ricostruire la storia, senza ricercarne l'espressioni lungo tutto il corso della speculazione, e senza considerare in modo particolare, il continuarsi della filosofia platonica nella filosofia alessandrina e nella patristica, nella filosofia del Medio Evo e del Rinascimento: e converrebbe fermar l'attenzione non soltanto sopra le manifestazioni

più sobrie e schiette della vita del pensiero, ma anche sopra lo svolgersi parallelo della teologia, della teosofia, della teurgia, della mistica, dell'astrologia, della magia. Nella filosofia di Bruno concorrono o almeno fanno sentir la loro influenza, tutti questi motivi, sì che non sembra possibile sceverare le parole dell'*homo novus* dagli echi e dai richiami di un passato, non sempre ripensato e rivissuto in forme originali e spregiudicate, ma sovente riprodotto senza rielaborazione e senza disciplina critica. Noi dobbiamo limitarci a ricercare come Bruno intendesse e affigurasse il duplice appulso che deprime e risolveva con alterna vicenda tutte le cose, e por mente alla importanza e alle applicazioni della dottrina nel campo dell'antropologia e dell'etica.

In due luoghi Bruno espressamente dichiara che il significato essenziale della sua etica è conchiuso nella dottrina dell'ascenso e del descenso: e i due luoghi, che possono forse esser considerati come volutamente simmetrici — s'incontrano nella *Epistola explicatoria* dello *Spaccio* e nell'*Argomento e allegoria del quinto dialogo* (quinto della seconda parte, cioè ultimo) degli *Eroici furori*.

Nel primo di questi luoghi, è illustrata la dottrina della metempsicosi. Come abbiamo veduto, il principio spirituale è naturalmente superiore al corpo, e non può da questo essere necessitato e costretto: ma può accadere che l'ordine naturale sia turbato, e che la volontà si riveli inefficace a mantener sotto la disciplina della ragione le potenze naturali e i pensieri che ne procedono: allora gli uomini non hanno di uomo se non la figura esteriore e tradiscono anzi già in questa vita la loro affinità con la bestia, nella quale dovranno poi, in una vita ulteriore, convertirsi. E questa è la via del « descenso »: ma resta pur tuttavia aperta la possibilità dell'« ascenso », se « per abito di continenza, de studii, di contemplazione e altre virtudi... si cangiano e... si disponeno altrimente ». Or qui Bruno esce a dire che questa sentenza è « *da noi, più che par comporte la raggion del presente loco, NON SENZA GRAN CAUSA distesa* »: o dalla sentenza stessa fa dipendere l'atto della penitenza di Giove, da lui assunto — già sappiamo — a rappresentare non altro che un uomo, un individuo, cosa variabile, sog-

getto al fato della mutazione, esperto delle virtù e gentilezze umane, ma anche delle umane, e men che umane, dissolutezze leggerezze fragilità, miticamente significate dal convertirsi del padre degli uomini e degli dei in cigno e in dragone, in toro, in caprone, in pesce. L'anima, dunque, « trovandosi in questa fluttuante materia », è esposta a degradarsi e a contaminarsi così da non esser degna di agglomerare intorno a sé un corpo, un volto umano; ma resta pur sempre capace, per virtù del pentimento, di mutare proposito di vita e costumi, di ripurgarsi, di dare spaccio alla bestia trionfante.<sup>185</sup> QUESTA CONVERSIONE DELLA BESTIA IN UOMO, È LA VICENDA CELEBRATA NELL'ALLEGORIA DELLO « SPACCIO ».

Anche nell'altro luogo, al quale accennavo, Bruno sembra riprendere il dantesco: — O voi che avete gl'intelletti sani. — Ivi egli procede a dichiarar il significato e la finale intenzione di tutti i dialoghi degli *Eroici furori*: la drammatica finzione svolta nel dialogo ultimo simbolicamente affigurava, per dichiarazion dell'autore, il « circolo di ascenso e descenso », onde per certa conversione accade che « quelle [intelligenze], che son sopra il fato si facciano sotto il fato del tempo e mutazione, e da qua montano altre al luogo di quelle ». Ora nel dialogo, con un artificio che richiama al pensiero il *Convito* platonico, dove la dottrina dell'amore è esposta da Socrate non direttamente ma per bocca della sacerdotessa Diotima, le interlocutrici sono due donne: « vi sono introdotte — spiega Bruno — due donne, alle quali (secondo la consuetudine del mio paese) non sta bene di commentare, argumentare, descifrare, saper molto ed esser dottoresse, per usurparsi ufficio d'insegnare e donar istituzione, regola e dottrina agli uomini, ma ben de divinar e profetar, qualche volta che si trovano il spirito in corpo; però gli ha bastato de farsi solamente recitatrici della figura, LASCIANDO A QUALCHE MASCHIO INGEGNO IL PENSIERO E NEGOCIO DI CHIARIR LA COSA SIGNIFICATA »: al quale maschio ingegno Bruno stesso allevia o toglie la fatica, con la esposizione dell'argomento e la interpretazione dell'allegoria. A quel « descenso », onde le anime « declinano dalla divinità » e per l'amicizia che hanno contratta con la materia, si fanno attente circa la generazione, si contrappone l'« ascenso »,

onde l'anime stesse, ritrovandosi in tale generazione, per la conversione, che vicissitudinalmente succede, di nuovo ritornano agli abiti superiori: « da soggetto più vil dovegno un dio... mi cangio in dio da cosa inferiore ». <sup>186</sup> Il ritorno alle cose superiori è costantemente definito come *ἐπιείσως θεῶν*, e QUESTA CONVERSIONE DELL'UOMO IN DIO È LA VICENDA CELEBRATA NEGLI « EROICI FURORI ».

Così abbiamo anticipato la conclusione di questo lavoro, che ha per oggetto di mostrare, o piuttosto di cercare, la unità sistematica della morale di Bruno. Ma è necessario considerare fino da ora più da presso il significato e la portata di questa dottrina dell'ascenso e del descenso.

20. Significato e portata molto estesi, in verità: non è infatti da credere che con il circolo di ascenso e descenso, Bruno si limiti a rappresentare in modo intuitivo la duplice opposta direzione o « senso » dei processi, che si svolgono nel mondo della natura, in quanto è soggetto al fato della mutazione. Alla mutazione si sottrae, ben sappiamo, l'universo, concepito come uno e infinito, e però immobile: ma il sistema non s'irrigidisce nella posizione del dualismo di sostanza e fenomeno, nell'antitesi fra l'Essere immutabile ineffabile, e le parvenze sensibili e multiformi, travolte nella vertigine della vicissitudine perenne: ed è affigurato come un ritmo di ascenso e descenso anche il processo dialettico di efflusso dei Molti dall'Uno e di riflusso dei Molti nell'Uno, onde questo, senza diminuzione di sé o menomazione della sua assoluta semplicità, si esplica nel numero infinito, e d'altra parte noi, come subbietti conoscenti, andiamo « complicando la moltitudine ». Così il significato metafisico di questa legge si viene a chiarire, come ontologico e gnoseologico al tempo stesso, in armonia con il principio — fondamentale nella filosofia di Bruno — d'identità dell'essere e del conoscere: principio che rilega in poderosa unità gli scritti suoi, apparentemente più remoti quanto alla ispirazione, come le opere mnesoniche e Iuliane <sup>187</sup> e le opere costruttive.

L'atto della cognizion divina è, abbiamo veduto, la sostanza de l'essere di tutte le cose: ma così l'intelletto universale « ha rispetto alla produzione di cose naturali, come il nostro intelletto alla congrua produzione di specie razionali ». <sup>188</sup> È « una

e medesima scala, per la quale la natura scende alla produzione delle cose, e l'intelletto ascende alla cognizione di quelle; e... l'uno e l'altra da l'unità procede all'unità, passando per la moltitudine di mezzi ». <sup>189</sup> *ἄρ' ὁν ἡ κάθοδος, διὰ τούτων ἡ ἀνοδος.* « A mundo supremo, qui est fons idearum, in quo dicitur esse Deus vel qui dicitur esse in Deo, descensus est ad mundum ideatum, qui per illum et ab illo dicitur esse factus, et ab isto ad ipsum [intendi l'uomo], qui utriusque praecedentis est contemplativus, quique ut est a primo per secundum, ita cognoscet primum per secundum. Unde circuitu quodam fit a primo ad tertium discursus, et a tertio recursus ad primum, vel (si mavis) reflexione quadam a primo ad tertium fit descensus, a tertio ascensus ad primum per medium ». <sup>190</sup> « Il descenso è da uno ente ad infiniti individui e specie innumerabili, lo ascenso è da questi a quello ». <sup>191</sup>

La stessa dottrina è posta a fondamento della magia: principio della magia, infatti, è considerare l'ordine dell'influsso o la scala degli enti, lungo la quale si ascende contemplando alla conoscenza delle cose, e si discende operando alla loro produzione. Influisce Dio sopra gli Dei: influiscono gli Dei sopra gli astri, gli astri sui demoni, « daemones in elementa, elementa in mixta, mixta in sensus, sensus in animum, animum in totum animal, et hic est descensus scalae; mox ascendit animal per animum ad sensus, per sensus in mixta, per mixta in elementa, per haec in daemones, per hos in astra, per ipsa in Deos incorporeos..., per hos in animam mundi seu spiritum universi, per hunc in contemplationem unius simplicissimi optimi maximi incorporei, absoluti, sibi sufficientis. Sic a Deo est descensus per mundum ad animal, animalis vero est ascensus per mundum ad Deum »: la scala si slancia con il cacume nella purissima luce, profonda la radice nelle tenebre della materia: fra il grado infimo e il supremo, stanno « species mediae, quarum superiores magis participant lucem et actum et virtutem activam, inferiores vero magis tenebras, potentiam et virtutem passivam ». <sup>192</sup> L'universo è distinto in cose maggiori e minori, superiori e inferiori, illustri e oscure, degne e indegne: tutte le cose che sono dipendenti e non sono

primo principio e prima causa, ma hanno principio e causa, sono composte di luce e tenebra, di materia e forma, di potenza e atto: e così si specificano anche gli ordini delle intelligenze: solo la prima intelligenza in una idea perfettissimamente comprende il tutto: ciascuna delle altre intelligenze corrisponde in pari tempo a un grado dello svanire dell'Essere nel non essere, e a un grado dello slancio del molteplice verso l'Uno. La legge di ascenso e descenso esprime così la unità e la continuità, ma esprime anche la costituzione gerarchica della realtà universale.<sup>193</sup>

Slugge, naturalmente, alla legge stessa l'anima del mondo. perchè l'universo, in quanto è infinito, « viene a essere immobile e inanimato e informe » [è talmente forma, che non è forma; è talmente anima, che non è anima] e le si sottraggono anche quei principali animali che i peripatetici chiamavano primi corpi, l'anima dei quali, « non ascende nè discende, ma si volta in circolo »: <sup>194</sup> è tuttavia da credere che questa seconda esclusione sia legata alla dottrina — nella quale Bruno non fu perseverante — della indissolubilità dei mondi: perchè se il compersi del fato della mutazione non consiste, per i mondi, nel semplice influsso ed efflusso, ma i mondi medesimi sono travolti pur essi nel cielo di vita e di morte, di generazione e di corruzione, anche l'anima loro appare soggetta alla legge di ascenso e di descenso.

Ma l'anima umana, platonicamente concepita come quella che, trovandosi « nell'ultimo grado de cose divine », è nell'orizzonte della natura corporea e incorporea, ha con che innalzarsi alle cose superiori, e inchinarsi alle inferiori. « Anima è nomata per quanto vivifica il corpo e lo sustenta »: ma quanto alla parte superiore, sempre consiste nell'intelletto, dove ha ragione d'intelligenza più che di anima. Il duplice appulso — onde, montando « il senso.... all'immaginazione, l'immaginazione alla ragione, la ragione a l'intelletto, l'intelletto a la mente, ...l'anima tutta si converte in Dio, e abita il mondo intelligibile », e, per il contrario, l'anima stessa « discende per conversion al mondo sensibile, per via de l'intelletto, ragione, immaginazione, senso, vegetazione » <sup>195</sup> — è fondamento alla rap-



presentazione drammatica, contenuta negli *Eroici furori*, del processo di elevazione dello spirito verso la perfetta cognizione: e assume un significato e un colorito propriamente etico, per i due progressi, che l'anima fa, « d'ascenso e descenso, per la cura ch'ha di sè e de la materia; per quel ch'è mossa dal proprio appetito del bene, e per quel ch'è spinta da la provvidenza del fato ». Ma di ciò più oltre.

L'analisi della vita psicologica è condotta da Bruno in modi vari, non sempre rigorosamente coerenti fra loro: ma costantemente la informa la concezione di un ordinamento gerarchico delle potenze dell'anima, il quale in sè riflette e compendia il sistema della natura. La scala degli affetti umani « è cossi numerosa de gradi, come la scala della natura; atteso che l'uomo in tutte le sue potenze mostra tutte le specie de lo ente ».<sup>196</sup> Già sappiamo: « cum anima ubique praesens existat, illaque tota et in toto et in quacumque parte tota, ideo pro conditione materiae in quacumque re etiam exigua et abscisa mundum, nedum mundi simulacrum valeas intueri »:<sup>197</sup> ma questo, con maggiore ragione, si può dire dell'uomo, del microcosmo che in sè unifica tutte le forze cosmiche, le superiori, come le inferiori: « in ogn'uomo, in ciascuno individuo si contempla un mondo, un universo »: « la specie umana, particolarmente negl'individui suoi, mostra de tutte l'altre la varietà per esser in ciascuno più espressamente il tutto, che in quelli d'altre specie ».<sup>198</sup> Da ciò appare, ancora una volta, illustrato il nesso indissolubile che rilega l'etica di Bruno alla sua cosmologia e alla sua metafisica.

21. Nel movimento duplice, o circolare, di emanazione dall'Ente e di conversione all'Ente, convengono dunque tutte le nature, « più al principio loro e men vicine », distribuite secondo una gerarchia di valori, in relazione con la maggiore o minore vicinanza, che è ragione di superiore o inferiore dignità. Nè da questa diversa dignità, che va riconosciuta alle cose dell'universo, è scossa o diminuita la credenza nella perfezione dell'universo, ma anzi confermata e avvalorata: perchè la perfezione richiede, come sappiamo, che tutto ciò che può essere, sia, e tutto ciò che non è, divenga. Soltanto in una

concezione statica e frammentaria della realtà, la opposizione di luce e tenebre, di bene e male, si presenta come antagonismo di due principî assoluti; ma « ne l'occhio de l'eternitate » non è male che non sia « compreso o per bene, o per guida, che ne conduce a quello ». Nel mondo che è soggetto al fato della mutazione, nessuna cosa è pura e schietta: la legge del contrasto affettivo è la trascrizione psicologica del principio metafisico di coincidenza degli opposti: perchè tutte le cose constano di contrari, non è vero al quale non sia congiunto il falso, bene al quale non sia congiunto il male; e non sarebbe dilettazone se non fosse amarezza, perchè ogni dilettazone consiste appunto « in certo transito, camino e moto » da uno stato spiacevole o tormentoso.<sup>199</sup> « Ogni cosa è mala a rispetto di qualch'altro » e nessuna è « mala » assolutamente:<sup>200</sup> a chi consideri l'ordine dell'universo, ogni azione ed effetto apparirà buono « in genere necessitatis », perchè anche le cose più piccole o che sembrano essere le più sordide, sono parte di altre, maggiori e più nobili, le minime sono principî necessari delle grandi, le grandi delle massime: e come quelle che sono minori, non posson essere senza le minime, così neanche le massime senza quelle che sono maggiori. « Omnia igitur entia, qualiacunque sint, bona sunt ».<sup>201</sup> « Tutti soggiacemo ad ottimo efficiente » e, « come tutto è da buono, cossi tutto è buono, per buono e a buono; da bene, per bene, a bene; del che il contrario non appare se non a chi non apprende altro che l'esser presente; come la beltade dell'edificio non è manifesta a chi scorge una minima parte di quello, come un sasso, un cemento affisso, un mezzo parete; ma massime a colui che può vedere l'intiero, e che ha facultà di far conferenza di parti a parti ».<sup>202</sup>

All'ordine provvidenziale dell'universo, Bruno fermamente credeva: nella rassegna, posta in bocca a Mercurio nello *Spaccio*, degli « atti della provisione, che fa il padre Giove », il Nolano manifestamente ricorda bensì di essere l'autore del *Candelaiò*: ma a torto si è creduto ch'egli mirasse a schernire il concetto della Provvidenza, anzichè a rappresentare, nota il Gentile, in una forma bizzarra e paradossale, com'era dell'in-

## NOTE AL CAPITOLO I.

<sup>1</sup> « Scritta al molto illustre ed eccellente cavalliero signor FILIPPO SIDNEO, dal Nolano ». Sopra il SIDNEY, cfr. *Op. it.*, I, p. 49 e n. 3 con indicazioni bibliografiche; SPAMPANATO, *Vita di G. B.*, pag. 351-2, 357, 385-7.

<sup>2</sup> *Op. it.*, I, pag. 239-41. B. stesso, secondo lo HARTUNG (*op. cit.*, S. 19) — portandoci, già con le parole iniziali del primo dialogo dello *Spaccio* (« Talchè, se ne li corpi.... »; *Op. it.*, II, pag. 21) in *mediam rem* — fa apparire il successivo contenuto come conseguenza di pensieri antecedentemente svolti, vale a dire dei principali pensieri metafisici del sistema, dichiarati appunto, quasi contemporaneamente, nei *Dialoghi metafisici*.

<sup>3</sup> *Ib.*, pag. 232.

<sup>4</sup> *Ib.*, pag. 216-7; cfr. pag. 245.

<sup>5</sup> *Ib.*, pag. 242. Per Giove intendesi qui il *deus in rebus*, l'anima dell'anima del mondo (cfr. *ib.*, II, pag. 174, 179): « da quel, che Giove (come lo nominano) più intimamente è nel tutto che possa immaginarsi esservi la forma del tutto (perchè lui è la essenza, per cui tutto quel ch'è ha l'essere; ed essendo lui in tutto, ogni cosa più intimamente che la propria forma ha il tutto) s' inferisce che tutte le cose sono in ciascuna cosa, e per conseguenza tutto è uno » (*ib.*, I, pag. 137). Questo è il Giove « preso per troppo leggitimo e buon vicario o luogotenente del primo principio e causa universale » (*ib.*, II, pag. 8), da identificare, parmi (cfr. *ib.*, pag. 12) con l'intelletto « mundano che fa tutto », mediatore fra l'intelletto divino che è tutto e gli altri particolari che si fanno tutto (*ib.*, I, pag. 175), vale a dire con l'intelletto universale (efficiente fisico universale), « che è la prima e principal facultà de l'anima del mondo, la quale è forma universale di quello » (*ib.*, pag. 173). Sopra il significato attribuito dai neoplatonici a Giove, identificato talvolta con l'anima del mondo, talvolta con il *νοῦς* (l'anima del mondo è simboleggiata anche da Afrodite) e sopra il carattere arbitrario — riconosciuto dallo stesso PLOTINO — di queste denominazioni, cfr. KIRCHNER, *Die Phil. des Plotin*, Halle 1854, S. 190, ZELLER, *Die Ph. der Gr.*, III b<sup>4</sup>, S. 680, e i luoghi delle *Enn.*, ivi cit.

<sup>6</sup> *Op. it.*, II, pag. 8.

<sup>7</sup> *Ib.*, I, pag. 173-4. Ma cfr. *Opera*, III, pag. 463<sup>4-6</sup> dove son distinti i tre mondi, archetipo, fisico, razionale: « In archetypo est amicitia et lis »: il Tocco (*Le opere inedite*, pag. 107) dà a queste parole un valore puramente esemplificativo: « Nell'archetipo abbiamo le supreme astrattezze, come ad esempio l'amore e l'odio »: ma il contesto non comporta questa interpretazione e vien fatto di pensare o a una singolare applicazione del principio di coincidenza degli opposti, o a reminiscenze empedoclee o infine alla riduzione dell'odio ad amore nelle *Theses de Magia* (*Opera*, III, pag. 491<sup>4-5</sup>) e nel trattato *De Vinculis* (*ib.*, pag. 696<sup>15-20</sup>): e cfr. *Op. it.*, I, pag. 255, II, pag. 313).

<sup>8</sup> *Op. it.*, I, pag. 245.

<sup>9</sup> *Ib.*, pag. 243.

<sup>10</sup> EUCKEN, *La visione della vita nei grandi pensatori*, tr. Martinetti, pag. 317. — *Op. it.*, II, pag. 345. — *Opera*, III, pag. 216<sup>22-3</sup>. *Op. it.*, I, pag. 137 « Chi ha ritrovato quest'uno, dico la ragione di questa unità, ha ritrovata quella chiave, senza la quale è impossibile aver ingresso alla vera contemplazion de la natura ». *Ib.*, pag. 257 « Come chi non intende uno, non intende nulla, cossì chi intende veramente uno, intende tutto ». Cfr. *Opera*, III, pag. 557<sup>16-17</sup> ecc.

<sup>11</sup> *Le op. lat. ecc.*, pag. 350.

<sup>12</sup> *G. B. ecc.*, pag. 75.

<sup>13</sup> Veramente, anche in Eraclito, B. ravvisa soprattutto il rappresentante di una concezione monistica dell'Essere, colui « che disse tutte le cose essere uno, il quale per la mutabilità ha in sè tutte le cose » (*Op. it.*, I, pag. 247); dando così rilievo alla dottrina della persistenza della sostanza, piuttosto che alla dottrina del suo atteggiarsi in forme sempre diverse: B. può pertanto aderire alla sentenza di lui, subito dopo essersi richiamato (*ib.*, pag. 245) all'autorità di Parmenide: ma già sappiamo come il Nolano avesse senso e interesse per le somiglianze più che non per le differenze tra i sistemi.

<sup>14</sup> *Op. it.*, I, pag. 247.

<sup>15</sup> *Ib.*, pag. 251-2.

<sup>16</sup> *Op. cit.*, Anm. 42 e 30, S. 142 e 135-6.

<sup>17</sup> *Op. it.*, I, pag. 246.

<sup>18</sup> *Ib.*, pag. 197: e a pag. 207: « è bene nel corpo della natura distinguere la materia da l'anima ». Ma cfr., appresso, il dialogo IV° *De la causa*, dov'è dimostrata la necessità che « de tutte cose, che sono sussistenti, sia uno principio di subsistenza » (*ib.*, pag. 224), e « che sia uno indistinto, prima che la materia vegna distinta in corporale e non corporale » (*ib.*, pag. 135); « l'una e l'altra è una medesima, e... tutta la differenza dipende dalla contrazione a l'essere corporea e non essere corporea » (*ib.*, pag. 228).

<sup>19</sup> *Ib.*, pag. 205-6.

<sup>20</sup> *Ib.*, II, pag. 257.

<sup>21</sup> *Ib.*, I, pag. 186.

<sup>22</sup> *Ib.*, pag. 187: cfr. *Opera*, III, pag. 33<sup>12-13</sup>; « materia .... multitudinis principium » e pag. 59<sup>6-7</sup>: « Materia .... caussa multitudinis et divisionis ».

<sup>23</sup> *Le op. ined. ecc.*, pag. VI-VII, 66-75.

<sup>24</sup> *Le op. lat. ecc.*, pag. 387 e segg. Neanche nella *Lampade*, « come neppure negli scritti precedenti e seguenti, le opinioni del B. sono ben chiare e definite ». (*Le op. ined. ecc.*, pag. 65).

<sup>25</sup> *Le op. lat.*, pag. 356-7.

<sup>26</sup> *Opera*, III, pag. LX-LXIII; Tocco, *Le op. ined. ecc.*, pag. 6.

<sup>27</sup> *Opera*, III, pag. XXIV. Veramente non è ben chiaro a quali luoghi del *De rerum principiis* alludesse il Tocco (*op. ult. cit.*, pag. 67), dove egli preannunciava: « sulle teorie esposte in questo ultimo trattato torneremo a suo luogo » (nel contesto, l'ultima opera nominata è il *De Minimo*, ma è escluso che a questo poema si riferisse il Tocco, sia perchè argomento del lavoro son le opere *inedite* di B., sia perchè di fatto, nel seguito, del *De Minimo* non è fatta se non menzione accidentale): ora è da notare che là dov'egli viene a parlare del trattato *De rerum principiis* (Cap. V, specie a pag. 154 e segg.), non ritorna sopra la questione della natura delle anime individuali: e non dà particolare rilievo (cfr. pag. 163-4) nè al solo luogo del *De rerum principiis* che, in consonanza con la tesi sostenuta nella *Lampade*, ha attinenza con la questione stessa (*Opera*, III, pag. 523<sup>13</sup>-524<sup>10</sup>), nè al fatto, rilevato dal MONDOLFO (*op. cit.*, pag. 474), che, esclusa [a] nel *De rerum principiis* (*Opera*, III, pag. 531<sup>28</sup>, 532<sup>13</sup>, 535<sup>5-2</sup>) l'applicazione della concezione atomistica all'aria [sfera dell'attività dell'anima del mondo (cfr. Tocco, *op. ult. cit.*, pag. 190)], non ci sarebbe neanche più ragione di ammettere, come nella *Lampade* (*Opera*, III, pag. 59<sup>12-13</sup>), che « ea anima quae in toto tota et in uno una videbatur, iam, in multa veluti fragmenta distracto corpore et in diversas hypostases numerades multiplicato, multae fiunt animae, sicut multa sunt subiecta etc. ». Argomenti per convalidar la tesi che nega la molteplicità numerale delle anime, potrebbero, meglio che dal *De rerum principiis* o da qualsiasi altra fra le opere inedite (eccettuata la *Lampas*), essere ricavati dal *De Magia*, e dalle *Theses de Magia* [1589-90: v. *Opera*, II, pag. LI]; cfr. per es. *Opera*, III, pag. 406<sup>21</sup>-407<sup>5</sup>, 408<sup>25</sup>-409<sup>8</sup> (*Theses de Magia*, *ib.*, pag. 463<sup>11</sup>-464<sup>5</sup>), 409<sup>28</sup>-410<sup>14</sup>, 413<sup>8-13</sup>, 415<sup>8-12</sup> (v. *Lampas*, *ib.*, pag. 182-3 e *Theses de Magia*, pag. 467<sup>9-13</sup>, 432<sup>20-23</sup>, 435<sup>1-20</sup> (v. *Lampas*, pag. 59-60, 466<sup>4-5</sup> (*Theses*, XV). Sarebbe anzi interessante ricavare dalla credenza di B. nella magia (credenza che il Tocco, *Le op. lat.*, ecc., pag. 204 segg., con inoppugnabili argomenti gli attribuisce, in contrasto con la tesi del BRUNNHOFFER) altre ragioni che suffraghino la finale opi-

[a] Veramente, piuttosto che escluder la ipotesi atomistica, B. le assegna un valore affatto teorico, giudicandola « li-et rationi consentaneam magis, minus autem naturae et praxi accommodam .... a sensu quoque valde remotam ». (*Opera* III, pag. 531<sup>14-3</sup>); v. per altro *De Magia* (*ib.*, pag. 417<sup>3-5</sup>) e (*ib.*, pag. 284<sup>7-11</sup>) *Libri Physicorum Aristotelis explanati*, di poco anteriori (*ib.*, pag. XLVII).

nione del Tocco circa la concezione bruniana del rapporto fra l'anima del mondo e le anime individuali: ma non pare questo il luogo più opportuno.

<sup>28</sup> Tocco, *Le op. ined. ecc.*, pag. 67.

<sup>29</sup> *Ib.* Come esplicitamente B. non soltanto ponga, ma anche risolva il problema, si dimostra, meglio che non citando espressioni frammentarie, richiamando l'intero luogo in *Opera*, III, pag. 57<sup>14-60</sup>7.

<sup>30</sup> Cfr. *Lampas* in *Opera*, III, pag. 256<sup>25-257</sup>3 e Tocco, *op. ult. cit.*, pag. 66.

<sup>31</sup> *Ib.*, pag. VI-VII; cfr. *Le op. lat.*, pag. 377.

<sup>32</sup> *Le op. ined.*, pag. 69.

<sup>33</sup> Senza riprodurre qui l'acuto ed elaborato ragionamento del MONDOLFO (*loc. cit.*), converrà osservare che il punto essenziale in contestazione concerne il supposto accedere di B. alla concezione monadologica nel *De minimo* cioè nel primo dei poemi latini, composto, secondo ogni probabilità, quando la dottrina etica era compiutamente formata. Lo stesso può ripetersi per la *Lampas*, dalla quale il MONDOLFO, sempre fondandosi sul riferimento di passi testuali, ritiene potersi ricavare la dimostrazione così dell'adesione di B. a una intuizione panteistica, come della sua tendenza verso una intuizione monadologica: soltanto è da notare che nella ricerca di luoghi della *Lampas*, i quali preannuncino la fase monadologica del pensiero bruniano, il MONDOLFO attinge esclusivamente (pag. 475 e nota) alla parte finale di quel trattato (« De ultima et tertia praxi »), dove B. « ut exemplum unum concipiamus, quo per proposita principia discurrendo de aliqua re disseramus », si propone la tesi: « Anima non est accidens », (*Opera*, III, pag. 238 segg.): ora il Tocco (*Le op. ined.*, pag. 56-7) aveva messo in guardia contro il pericolo di « ricavare le teorie di un autore da un esempio, perchè questo potrebbe avere un valore puramente dimostrativo e non altro... non monta che qui si accumulino ragioni su ragioni in favore di una tesi, poichè... non si tratta se non di mostrare come dalle statue si possano attingere le argomentazioni. Il valore di queste e la tesi stessa da dimostrare sono cosa affatto secondaria ». Soltanto dal confronto delle argomentazioni svolte nell'esempio, con il resto del trattato e con le altre opere dell'autore, potremo ricavare la mente di lui. Di questo non ha tenuto conto, parmi, il MONDOLFO, nè, dopo di lui, il GENTILE (*G. B. ecc.*, pag. 75 e segg.), che pure seppe confortare di nuovi argomenti la interpretazione propugnata in ultima istanza dal Tocco: entrambi hanno tratto troppo largo partito, per la difesa delle loro opposte tesi, dalle proposizioni che B. adduce a scopo esemplificativo. La più semplice maniera — dice il GENTILE — di risolvere la questione è di andar a guardare il testo, anzi il contesto: ma la cosa è meno semplice, quando di testi, o di contesti, ce n'è diversi e si tratta di metterli d'accordo fra loro, o di stabilire, quando l'accordo non sia possibile, in quale dei testi debba riconoscersi il genuino pensiero dell'autore. Invero, nel caso nostro, mi sembra non possa adottarsi altro criterio che quello enunciato dal GENTILE:

« l'anima del mondo è la negazione delle anime individuali; e viceversa ». Che B. sia riuscito a erigere sopra tale negazione una dottrina morale intimamente coerente, è più che dubbio: forse si potrebbe dire che dove, come p. es. nei dialoghi *De la causa*, la dottrina dell'anima del mondo più esplicitamente occupa nel sistema la posizione preminente, ivi è anche più esplicita la negazione della sostanzialità delle anime individuali: dove invece B. sembra ridursi ad assegnarle una funzione secondaria, è fatto luogo a innegabili incertezze e resta aperto l'adito a varietà d'interpretazioni. Conservano intanto tutto il loro valore le osservazioni del TOCCO (*op. ult. cit.*, pag. 73-4): « Questa teoria panteistica mal potrebbe applicarsi al volere, specie al libero arbitrio »; poichè son caratteri di questo l'indeterminatezza, l'indecisione tra due vie opposte, e non potrebbero attribuirsi alle operazioni infallibilmente sicure, dell'anima universale. Il libero arbitrio postula la individualità dell'anima, è variabile da individuo a individuo, anzi nello stesso individuo, laddove l'anima universale agirebbe identicamente in tutti. Bisogna concludere che nella *Lampade* come nei *Dialoghi metafisici*, B. « non addandosi della contraddizione che nol consente, ammette l'arbitrio come fa la coscienza comune, senza includervi o accomodarlo (*sic*) alla sua intuizione filosofica ». Il MONDOLFO (*op. cit.*, pag. 480) fa proprie le considerazioni del TOCCO, ma per ricavarne opposta illazione: appunto perchè B. afferma il principio di libertà filosofica e religiosa e rivendica l'autonomia della coscienza individuale, non è possibile ch'egli assumesse, come fondamento e presupposto metafisico, l'unica realtà della sola anima del mondo: ma anche trattandosi di un pensatore al quale, come a B., il rigore sistematico fa difetto, sembra meno grave una tale contraddizione che non l'altra, emergente dalla composizione della dottrina dell'anima del mondo con la dottrina della sostanzialità delle anime individuali.

Più radicale, il GENTILE (*op. ult. cit.*, pag. 83), nega che per B. possa esserci autonomia di coscienza individuale, nel senso che il MONDOLFO dà all'individualità. Ma mi pare che gli *Eroici furori* gli diano torto. Com'è naturale, scrittori che tendono a metter in rilievo nella dottrina bruniana gli elementi teistici o i residui di trascendenza (p. es. il CARRIERE, *op. cit.*, II, pag. 144-5; MC INTYRE, *op. cit.*, pag. 160-1; 310 segg.) ritengono che B. abbia professato la dottrina della sostanzialità dell'anima individuale, o vi abbia, in una seconda fase, acceduto.

<sup>34</sup> *Op. it.*, II, pag. 8-9.

<sup>35</sup> *Ib.*, I, pag. 200-1.

<sup>36</sup> *Ib.*, I, pag. 183-4. Cfr. *Opera* III, pag. 256 14-16.

<sup>37</sup> *Op. it.*, II, pag. 9.

<sup>38</sup> *Ib.*, I, pag. 200.

<sup>39</sup> *Ib.*, pag. 203.

<sup>40</sup> *Opera*, III, pag. 88 16-18.

<sup>41</sup> Così il testo (*Op. it.*, I, pag. 203): ma « ed » sta evidentemente per « ned » o « e non » (cfr. SPAVENTA, *op. cit.*, pag. 261, e *Op. it.*, II, 8).

<sup>42</sup> *Opera*, II I, pag. 205.

<sup>43</sup> *Ib.*, II II, pag. 310; e a pag. 193:

Vel nihil est natura, vel est divina potestas  
Materiam exagitans, impressusque omnibus ordo  
Perpetuus.

<sup>44</sup> Georg WILDE, *G. B.'s Philosophie in den Hauptbegriffen Materie und Form*, Breslau, Marcus, 1901, S. 59. Anche Leonardo OLSCHKI (*G. B.*, in « Deutsche Vierteljahrsschr. f. Literaturwiss. u. Geistesgesch. », II Jahrg., Heft 1, Jan. 1924, S. 34-6 dell'estratto) insiste nel rilevare le incongruenze, le oscurità, l'asistematicità della discussione sopra la relazione tra forma e materia: egli dice in sostanza: o si prende B. qual è, si pongono sopra uno stesso piano tutte le sue espressioni, e allora non si riuscirà mai a ricavar dai dialoghi *De la causa* una dottrina coerente: o si vuol ricavarla, ma si ricade allora nel procedimento usuale (secondo l'O., arbitrario e rivelatosi già infecondo; cfr. *ib.*, S. 3-5) « aus einem Teile der Äusserungen des Denkers eine bestimmte Lehre zurechtzuzimmern, und die anderen als überflüssig und störend beiseite zu schieben ». Ma sia lecito domandare se l'alternativa non sia posta così, dal valoroso storico della letteratura scientifica, troppo rigorosamente; a tener presente il risultato finale, verso il quale convergono gli sforzi di B., appare legittima la ricerca di un filo conduttore, che si svolge bensì tortuoso e non tutto palese, ma pure ci segna la via attraverso quello che l'O. chiama (S. 32-33) « ein unüberwindliches Labyrinth (cfr. S. 29), in welchem sein (B.'s) Geist sich verstrickte und sein natürlicher Scharfsinn erlosch ». E questo filo è fatto manifesto nelle migliori esposizioni dei dialoghi *De la causa* (p. es. CARRIERE, *op. cit.*, II, S. 112 ff., FIORENTINO, *B. Telesio*, vol. II, Firenze 1874, pag. 52 segg., MC INTYRE, pag. 154 segg.) senza che, parmi, sia fatta violenza al testo. Se no, si corre rischio, per dirla con il GENTILE, di tener mala via, e che gli alberi non lascin vedere la foresta (*G. B. ecc.*, pag. 69).

<sup>45</sup> *Op. it.*, pag. 185. EUCKEN, *op. cit.*, pag. 53-4.

<sup>46</sup> Cfr. *Opera*, II I, pag. 105: « Jactet igitur quantumlibet Aristoteles logicam materiae et formae distinctionem, quia nunquam ut realis philosophus, reale et physicum principium adducet formam etc. »: e II II, pag. 311.

<sup>47</sup> *Op. it.*, I, pag. 197-8. Cfr. *Opera*, II II, pag. 344.

<sup>48</sup> *Op. it.*, I, pag. 211.

<sup>49</sup> *Opera*, II II, pag. 312.

<sup>50</sup> *Op. it.*, I, pag. 227-8.

<sup>51</sup> *Ib.*, pag. 275.

<sup>52</sup> *Opera*, II II, pag. 351.

<sup>53</sup> *Op. it.*, I, pag. 212-3.

<sup>54</sup> *Ib.*, pag. 232, 234, 245.

<sup>55</sup> Cfr. LASSON, *op. cit.*, Anmn. 19, 30, 43 (S. 131, 135, 142) ecc., e Tocco, *Le op. ined.*, ecc. pag. 70.

<sup>56</sup> *Op. it.*, I, pag. 134, 203, 206 ecc.



<sup>57</sup> *Ib.*, pag. 235. Cfr. pag. 264: « Se diranno [che l'anima è] una entelechia e perfezione di corpo che può vivere, considerate che questo è uno accidente ».

<sup>58</sup> Quest'argomentazione *a potiori* è riprodotta oltre che nel *De Minimo* (*Opera*, I III, pag. 143<sup>14-22</sup>, cit. da GENTILE, *Op. it.*, II, pag. 10, n. 3), anche nella *Lamp. tr. st.* (*Opera*, III, pag. 253<sup>20-21</sup>: se ha ragion di sostanza la materia, l'anima « non potest habere deteriozem rationem ») e nel trattato *De Magia* (*ib.*, pag. 410<sup>25</sup>).

<sup>59</sup> *Op. it.*, II, pag. 10. V. l'energica antitesi di anima e corpo, accentuata in *Opera*, I I, pag. 202-3. PLOTINO combatte la dottrina dell'anima-armonia (*Enn.*, IV, 7, 8) e dell'anima-entelechia (EUSEBII, *Praepar. Evang.*, I. XV, c. 10, riportato dal CREUZER in appendice a *Enn.*, IV, 2).

<sup>60</sup> *Op. it.*, I, pag. 185.

<sup>61</sup> *Ib.*, pag. 187.

<sup>62</sup> *Enn.*, II, 9, 7, riferito dal TOCCO, *Le op. lat. ecc.*, pag. 340, nota 2. Sopra la dottrina neoplatonica che non l'anima è nel corpo, ma il corpo è nell'anima, v. ZELLER, *op. cit.*, S. 551, 556 Ann. 2, 635-6 (PLOTINO, 797, 711 (PORFIRIO)).

<sup>63</sup> *Op. it.*, I, pag. 207.

<sup>64</sup> *Ib.*, pag. 132.

<sup>65</sup> *Ib.*, pag. 177. Il testo reca: « Quella, non come alligata, regge il mondo ecc. »: ma il contesto esige: « Quella non, come alligata, ecc. »: cfr. anche *Opera*, III, pag. 246<sup>14-24</sup>: « Omnis forma materialis alligata est materiae.... animae vero substantia neque a materia resultat, neque materiae est alligata ».

<sup>66</sup> *Op. it.*, I, pag. 176, dove si parla della forma (anima del mondo) come medesima in certo modo con la già detta causa efficiente (intelletto universale). Tuttavia B. non rinunzia alla distinzione neoplatonica di Nus e Psyche (cfr. p. es., *ib.*, pag. 205, 207), con poco profitto — parmi — della chiarezza e del rigore sistematico.

<sup>67</sup> *Ib.*, pag. 200. *Opera*, II II, pag. 174<sup>12-14</sup>: « Mens..., quae universi molem exagitat, est quae a centro semen figurat, ecc. »: cfr. *ib.*, I II, 312-3, pag. 338-9, ecc.

<sup>68</sup> *Op. it.*, I, pag. 174.

<sup>69</sup> *Ib.*, II, pag. 9: cfr. *ib.*, I, pag. 175, il luogo analogo, anzi in parte letteralmente corrispondente.

<sup>70</sup> *Ib.*, *loc. ult. cit.*, e II, pag. 9.

<sup>71</sup> *Opera*, III, pag. 242<sup>2-3</sup>, 5-8, 20-22, 249<sup>7-10</sup> ecc.

<sup>72</sup> *Op. it.*, I, 176-7.

<sup>73</sup> Una è la forma di tutte le cose; e in essa non è possibile distinguere varietà di specie « secondo quella ragione de l'essere primario e fondamentale di quella forma e vita spirituale, la quale medesima empie il tutto » (« secondo la raggion sustanziale per cui è una »), bensì, « secondo gli atti e gli essercizii de le facultose potenze e gradi specifici de lo ente che viene a produrre » (« secondo l'operazioni che appaiono e

procedono dagli soggetti »): e in questo senso si può distinguere, da un lato, la forma materiale estesa, che non si può intendere, nè può essere, senza materia, e che consiste in diversi gradi e disposizioni delle qualità attive e passive, e, dall'altro lato, il principio formale come distinto dal principio materiale. La forma, come tale, « informa » il tutto, attua e fa perfetto il tutto, e però è *tota in toto et in qualibet totius parte*: questo vale per l'anima del mondo come per l'anima individuale, e per ciascuna delle potenze che si distinguano in questa. La forma materiale, inoltre, « si estende », cioè comunica la perfezione del tutto alle parti, e perciò si distingue dalla forma, come principio di vita animale e umana: ogni parte del fuoco è fuoco: ma nessuna parte dell'animale è un animale, nessuna parte dell'uomo è un uomo: qui le parti del tutto non sono identiche fra loro: ciascuna coopera, secondo la sua particolare costituzione, all'attività del tutto (cfr. *Opera* III, 461<sup>4</sup> segg.: « Anima est in toto tota, hoc est secundum essentiam et potentiam, non autem est in toto totaliter, hoc est secundum operationem et actum... », e inoltre *ib.*, pag. 58<sup>7</sup> segg., 406<sup>25</sup>-407<sup>5</sup>). La forma materiale, infine, « dipende »: e come tale comunica alle parti anche la operazione, il nome, l'essere del tutto; ogni parte del fuoco scalda, si chiama fuoco ed è fuoco. Similmente, « dipende » l'anima vegetativa e sensitiva, in quanto comunica alle parti la operazione del tutto: ogni parte dell'animale vive e sente. Ma non « dipende », invece, l'anima intellettuale; di nessuna parte dell'uomo può dirsi che intenda (*Op. it.*, I, pag. 133, 133-7). Che B. attribuisse un grande valore a queste distinzioni, è lecito dubitare: nell'atto stesso di formularle, egli lascia impregiudicata la questione se tutta la forma sia accompagnata dalla materia, e soggiunge che l'anima vegetativa e sensitiva, e l'anima intellettuale « in fine concorreno a uno, secondo la sustanza ed essere ». Effettivamente è più facile identificare nell'anima del mondo tutte le manifestazioni di moto, vita, coscienza, che non ricavarle differenziate da quella.

<sup>74</sup> *Op. it.*, I, pag. 133-4.

<sup>75</sup> *ib.*, pag. 187. Il testo reca: « non è »: ho corretto secondo la esigenza del contesto: cfr. *ib.*, pag. 133: « come la forma sia specie perfetta, distinta nella materia secondo le accidentali disposizioni dipendenti da la forma materiale », pag. 134: « con la diversità de disposizioni, che son nella materia, il principio formale si trasporta alla multiforme figurazione de diverse specie e individui », e *Opera*, III, pag. 407: l'anima del mondo « quamvis.... aequaliter sit ubique, non aequaliter ubique agit, quia non aequaliter disposita ubique illi materia administratur ».

<sup>76</sup> Qui è una difficoltà della quale B., nei dialoghi *De la causa*, neanche sembra aver coscienza, e certamente non presenta, nel poema *De Minimo*, una soluzione soddisfacente [cfr. *Opera*, III, pag. 274<sup>8-14</sup>: « intellectus quanto inferior, tanto in maiori multitudine consistit, quippe qui eo a prima monade, mente suprema, versus materiae regionem degenerat; una vel altera vel minime multis idearum obiectis natura opifex informata innumerabile tum specierum illarum compositione varia, tum pro varia

*materiae dispositione (nisi horum alterum ab altero esse melius intelligas) multa quae videmus rerum genera explicat* »]. Da qualche parte, le differenze debbono pure venir fuori: ma come mai nella materia, che è al tutto indifferente, può aver luogo diversità di disposizioni? Cfr. MC INTYRE, *op. cit.*, pag. 163 e nota.

<sup>77</sup> *Op. it.*, I, pag. 181-2. A pag. 181, riga terz'ultima, bisogna leggere non « animate », ma « animali », come risulta chiarissimo da quel che è detto nella pag. seg. (« tutte le cose... se non sono animali, sono animate ») e da *Opera*, I, IV, pag. 107<sup>21</sup>: « Licet ergo animalia non omnia appellemus... » e III, pag. 115<sup>12-20</sup>: « Si non omnia corpora composita sunt animalia, omnia tamen animata intelligere oportet ».

<sup>78</sup> *Op. it.*, I, pag. 187. Così il testo: e anche ai giudici veneti (SPAMPANATO, *Vita*, pag. 720) B. disse: « essendo l'anima subsistente senza il corpo ed inesistente nel corpo ». Ma cfr. *Op. it.*, I, pag. 185: « Si che questa forma, che voi ponete, non è inesistente e aderente a la materia secondo l'essere, non dipende dal corpo e da la materia a fine che subsista? Così è ». Inoltre, *Opera*, II I, pag. 42: « intellectualem animam non vere insitam atque infixam, inesistentemque corpori licet apprehendere: sed vere ut adistentem & gubernantem »: v. TOCCO, *Le op. lat.*, ecc., pag. 333-4.

<sup>79</sup> *Op. it.*, I, pag. 187-8: cfr. *Opera* II II, pag. 214<sup>15-19</sup>: « Prima contractio est, qua per essentiam infinita et absoluta forma finitur ad hanc et ad illam materiam; secunda est, qua per numerum infinita et indeterminata materia ad hanc illamque formam terminatur ». Questo passo concerne il processo della conoscenza: ma la rispondenza non è fortuita, bensì conferma il principio d'identità dell'essere e del conoscere.

<sup>80</sup> *Op. it.*, II, pag. 251-2 (cfr. anche pag. 225-6). Sopra il significato magico della dottrina, v. *Opera*, II II, pag. 396-9. Di materia spirituale si parla nel senso indicato in *Op. it.*, I, pag. 135, 223-28, cioè come dell'indefinito soggetto di cose incorporee.

<sup>81</sup> *Opera*, II II, pag. 46<sup>6-11</sup>: Inter Hominem... et alia imperfecta animantium, in quibus Imaginativum non delitescit, (« delitescere » è usato da B. nel senso di « prodire », « manifestarsi »: dalle note marginali apposte dal VIRELLI all'esemplare che ho tra mano, ricavo il richiamo ai segg. luoghi conformi; II, pag. 61<sup>12</sup>; III, pag. 272<sup>28</sup>, II II, pag. 23<sup>20</sup>, 98 s, 180<sup>21</sup>, 234<sup>9</sup>; II III, pag. 63<sup>21</sup>; III, pag. 501<sup>16-17</sup>, 645<sup>18</sup>) cuiusmodi sunt vermes et muscae et concharum nonnullae, sunt in quibus modica et prope nulla apparens est ab hominibus differentia, de quibus cum negetur Intellectivum, conceditur Imaginativum ».

<sup>82</sup> *Opera*, III, pag. 112<sup>22-4</sup>. Sopra l'azione scambievole di spirito e corpo, cfr. *ib.*, III, pag. 187<sup>20</sup> segg., 490<sup>16</sup> segg.

<sup>83</sup> V. *ib.*, II II, pag. 174-7. quali sieno il fondamento, i limiti, il valore della distinzione fra senso e intelletto, e da qual punto di vista si possa liberamente denominare l'intelletto « sensum mentemve... vel instinctum ».

<sup>84</sup> Dello stesso linguaggio aristotelico d'accatto -- come si esprime il GENTILE -- si serve B. là dove contrappone -- limitatamente al mondo

umano — « l'intelletto inferiore, che chiamano intelletto di potenza, o possibile, o passibile; il quale è incerto, multivario e multiforme; e l'intelletto superiore, forse quale è quel, che da' Peripatetici è detto infima de l'intelligenze; e che immediatamente influisce sopra tutti gl'individui dell'umana specie, e dicesi intelletto agente e attuante. Questo intelletto unico specifico umano, che ha influenza in tutti li individui, è come la luna [a], la quale non prende altra specie, che quella unica, la qual sempre se rinnova per la conversion, che fa al sole, che è la prima e universale intelligenza: ma l'intelletto umano individuale e numeroso viene, come gli occhi [b], a voltarsi ad innumerabili e diversissimi oggetti; onde, secondo infiniti gradi, che son secondo tutte le forme naturali, viene informato » (*Op. it.*, II, pag. 378). Nella *Lamp. tr. st.*, B. pone la triade neoplatonica: Pater seu Mens seu Plenitudo, Primus Intellectus, Lumen seu Spiritus Unversorum (anima mundi); e, nella triade, assume il Pater, l'Uno ineffabile come trascendente anche rispetto al pensiero (non lasciandoci ingannare dal nome di Mens che B. attribuisce al Pater; quel che conta è che il Nous figuri non come *πρωτον*, ma come *δεύτερον*): qui la relazione fra la prima intelligenza universale e le intelligenze individuali è concepita senza la mediazione dell'intelletto agente: e se qui pure d'intelletto agente si parla, questo è tutt'uno con il primo intelletto, identico dunque all'efficiente fisico universale, all'« artefice interno » del Dialogo II *De la causa*, e non bene distinto, anzi, come in questo dialogo stesso, dall'anima del mondo, di cui è « la prima e principal facultà » (*Op. it.*, I, pag. 173): « Tum enim intellectus agens, tum et spiritus vivificans ab intrinseco producunt, operantur et illuminant; est enim artifex, qui non circa materiam, sed intra omnem materiam et naturam operatur » (*Opera*, III, pag. 49<sup>13-16</sup>). Cfr. *Op. it.*, I, pag. 175: « Son tre sorte de intelletto; il divino che è tutto, questo mundano che fa tutto, gli altri particolari che si fanno tutto; perchè bisogna che tra gli estremi se ritrove questo mezzo, il quale è vera causa efficiente, non tanto estrinseca, come anco intrinseca, de tutte cose naturali ». Il BARACH (*Ueber die Philosophie des G. B., mit besonderer Rücksicht auf dessen Erkenntnislehre und Monadologie*; 1 Art.: *Genesis und Erkenntnislehre der Philosophie B.'s in Phil. Monatsh.*, XIII. Bd., 1877, trae dai testi riferiti degli *Eroici furori*, la conclusione che B. fonda la propria gnoseologia sopra la dottrina averroistica dell'intelletto attivo: in uno dei punti decisivi della sua

[a] Cfr. *Op. it.*, II, pag. 384: « Tutte l'intelligenze son significate per la luna, in quanto che son partecipi d'atto e di potenza, per quante, dico, che hanno la luce materialmente, e secondo partecipazione, ricevendola da altro; dico, non essendo luci per sè e per sua natura, ma per riguardo del sole, ch'è la prima intelligenza; la quale è pura e assoluta luce, come anco è puro e assoluto atto ». In particolare, come (*ib.*, pag. 382) la luna « è detta infima de tutti gli astri, ed è più vicina a noi, cossi l'intelligenza illuminatrice de tutti noi (in questo stato) è l'ultima in ordine de l'altre intelligenze, come nota Averroè e altri più sottili Peripatetici ».

[b] Cfr. *Opera*, III, 48<sup>27-49<sup>16</sup></sup>.

dottrina, B. è averroista: ma per effetto della dottrina copernicana e del neoplatonismo, l'averroismo si trasforma in panteismo (S. 55-6). Anche il Tocco (*Le fonti più recenti* ecc., pag. 528-9), prende sul serio, richiamandosi ai luoghi già citati delle *Op. it.*, l'adesione di B. alla teoria dell'intelletto unico, e rileva come B., antiaristotelico, accetti una delle capitali dottrine peripatetiche, interpretandola al modo stesso di AVERROË; ma mi pare ch'egli cogliesse meglio nel segno, là dove (*Le op. ined.*, ecc., pag. 42-43 e note 3 a pag. 42, 1 e 2 a pag. 43) riferendosi alla *Lampade tr. st.*, rilevava come B. vi adoperi un linguaggio a lui estraneo, e soggiungeva: « Dell'intelletto separato [a], che Averroë mette nella luna [b], non è dunque da far parola, e il B. fa ben capire che sotto la teoria aristotelica dei due intelletti qualche cosa egli intende ben diverso da quel che vogliono e Aristotele e gl'interpreti suoi ». Mi sembra che ciò possa ripetersi anche per i luoghi su riportati degli *Eroici furori*. Non è contestabile che ha operato sopra B. la reminiscenza di dottrine averroistiche: ma la identità del linguaggio dissimula la diversità del pensiero.

<sup>85</sup> *Op. it.*, I, pag. 108. Cfr. anche i luoghi cit. dal BRUNNHOFER, pag. 190-1, 193-5; *Opera*, I II, pag. 114-16 (infallibilità dell'istinto), 160; I IV, pag. 118<sup>11</sup>-119<sup>9</sup> (dove B. non sembra alieno dal riconoscere nel così detto istinto una specie di senso, anziché un grado o ramo d'intelligenza). Sulla perfezione dell'istinto, si veda inoltre *Opera*, I I, pag. 247; I II, pag. 314; I IV, pag. 121<sup>5-9</sup>, ecc.

<sup>86</sup> *Op. it.*, II, pag. 233-7, 441 (cfr. *ib.*, pag. 331).

<sup>87</sup> B. accenna pure (*Opera*, I I, pag. 59) a un'armonia che sarebbe prestabilita dalla Natura, per proporzionare gli organi corporei alle attitudini dello spirito: « Natura est quae animis corpora confingit; Natura animis instrumenta congrua suppeditat (unde Pythagorei, et ingenia Magorum, vitam, atque animae speciem a corporis forma deprehendisse perhibentur) ». La costituzione organica, dunque, non determinerebbe, ma rivelerebbe le attitudini spirituali.

<sup>88</sup> *Op. it.*, II, pag. 280; cfr. anche *ib.*, pag. 144-5. Il GENTILE cita in nota i due luoghi di CICERONE: *Tuscul.*, IV, 37, 80 e *De Fato*, c. 5: sopra la tradizione dell'aneddoto socratico, cfr. *Scriptores Physiognomici Graeci et Latini*, rec. Rich. Foerster. Vol. I, ed. Teubner (Prolegomena, pag. VII-XIII). B. non sembra (*Op. it.*, II, pag. 281-2) dar molto peso alle ragioni e regole dei « fisionotomisti », e particolarmente alla connessione, sopra la quale ripetutamente insiste ARISTOTELE (*Physiogn.* 2, 806 b 21-23; 3, 807 b 12 segg.; *De An.*, II, 9, 421 a 25-6), fra la mollezza delle carni e la bontà dell'ingegno.

[a] Che cosa intenda B., nella *Lampade*, per intelletto separato, è da lui stesso apertamente dichiarato (cfr. *Opera*, III, pag. 48<sup>9-11</sup>).

[b] Alla luna nella *Lampade* (*Opera*, III, pag. 96<sup>1</sup> segg.) è comparato non l'intelletto agente, ma l'« anima rationalis, quam lumen intellectus agentis informat », e ciò sul fondamento di analogie non diverse da quelle che sono svolte negli *Eroici furori* (*Op. it.*, II, pag. 382-4).

<sup>89</sup> B, l'assertore della pluralità dei mondi, non ha ragione di credere alla monogenesi della umanità; cfr. i luoghi citati dal BRUNNHOFER, pag. 202 (*Opera*, II, pag. 282, 284, 363), convalidati dalla critica sarcastica della leggenda biblica in *Op. it.*, II, pag. 189-90: con la differenza che, nei dialoghi italiani, le tradizioni ebraiche sono interpretate in senso monogenistico, e però ne è energicamente contestata l'attendibilità, mentre nel poema *De immenso*, è adottata la interpretazione poligenistica delle tradizioni stesse, e queste sono pertanto invocate da B. a suffragio della propria sentenza (V. TOCCO, *Le op. lat.*, ecc. pag. 381, n. 2, e MONDOLFO, *op. cit.*, pag. 479: ma il MONDOLFO sembra argomentare dal confronto che B. abbia successivamente adottato due soluzioni diverse del problema delle origini della umanità [a], mentre il mutamento di opinione concerne soltanto — come dicevamo — la interpretazione del racconto biblico). Uomini si trovano anche negli altri corpi celesti: e li scorge il fantastico pellegrino che, lasciata la terra, si approssima alla luna:

Iamque ubi nocturnae species ea lampadis? ecce,  
Ordine persimili, sylvae, mare, flumina, montes,  
Quae ne sint frustra, species cerne inde coortas,  
Nempe homines, angues, pecudes, volitantia, pisces.

(*Opera*, II, pag. 16-17).

Nella poligenesi della specie umana possiamo ravvisare (sebbene non ci soccorrano esplicite dichiarazioni di B.) la ragion prima d'irriducibili differenze, anche delle attitudini morali: e B., che crede alla diversità del mondo morale (cfr. *Op. it.*, II, pag. 119, dove l'Etica, poi che da Giove le è stato assegnato il suo luogo nel cielo, ne lo ringrazia tante volte « quanti possono essere costumi, consuetudini, leggi, giustizie e delitti in questo ed altri mondi de l'universo »), riprendendo un motivo già frequente nella poesia antica, inveisce contro la perturbazione introdotta dai Tifi novelli, i quali hanno « varcati gli mari, per violare quelle leggi della natura, confondendo que' popoli, che la benigna madre distinse, e per propagare i vizii d'una generazione in un'altra; perchè non son così propagabili le virtù », sempre che non si scambi con la virtù il suo mendace simulacro (*Op. it.*, II, pag. 139-40; cfr. anche *ib.*, pag. 47, 189-90, 202-3). Queste parole dello *Spaccio* illustrano gli analoghi accenni della *Cena* (*Op. it.*, I, pag. 22, dove più forte è la invettiva contro le violenze dei colonizzatori, e si prevede il giorno in cui i popoli assoggettati « avendono.... a sue male spese imparato, per forza de la vicissitudine de le cose, sapranno e potranno renderci simili e peggior frutti de sì perniziose invenzioni ») e del dialogo V *De l'infinito* (*ib.*, pag. 395, 411), dove a chi sostiene esser « cosa fuor di ragione la pluralità di mondi, perchè in quelli non sarebbe bontà civile, la quale consiste nella civile conversazione;

[a] Anche il GRASSI-BERTAZZI (*op. cit.*, pag. 621-2) ritiene a torto, sia pure con qualche riserva, che B., rispetto all'origine dell'uomo, propugni successivamente dottrine diverse.

e non arrebono fatto bene gli dei creatori de diversi mondi di non far che gli cittadini di quelli avessero reciproco commercio », si risponde da Filoteo « che non bisogna questo buono, civile, e tal commercio de' diversi mondi, più che tutti gli uomini sieno un uomo, tutti gli animali sieno un animale (cfr. *Opera*, I II, pag. 274)... Per esperienza veggiamo, essere per il meglio degli animanti di questo mondo, che la natura per mari e monti abbia distinte le generazioni; a le quali essendo per umano artificio accaduto il commercio, non gli è pertanto aggiunta cosa di buono più tosto che tolta; atteso che per la comunicazione più tosto si radoppiano gli vizii che prender possano aumento le virtùdi ». Questa tesi della propagabilità del vizio, e non della virtù, si fonda dunque sopra una concezione non pessimistica ma semplicemente relativistica, della natura umana, e in particolare della natura morale (cfr. anche il libro VII del poema *De immenso*, rispondente per contenenza al dialogo V° *De l'infinito*: v. specialmente il cap. XVI, in *Opera*, I II, pag. 276-9: « A regione... in regionem vitia et perversarum legum et religionum venena in dissidiis exterminique materiam propagata sunt, et disseminata usque ad suffocationem omnis bonae frugis repullularunt: nulla vero sunt quae cum hisce possimus recensere commoda »). Ma la virtù del luogo non si rivela soltanto nel differenziarsi della umanità da continente a continente, e neanche da regione a regione: cfr. nel trattato *De rerum principiis, elementis et causis*, il capitolo *De virtute loci*: una « virtus », questa, che tale si rivela, anche nel significato che la parola assume nel linguaggio della magia: » Hoc quod dicimus generaliter de hisce speciebus (animali e vegetali) iuxta distinctionem regionum, idem intelligendum est in partibus cuiusque regionis, nempe in locis propriis, propriissimis usque ad individua; sicut uni homini similis omnino alter homo inveniri non potest, ita virtus in uno loco secundum unam eandemque dispositionem est incommunicabilis... nulla est actio physica, medica et magica, quae divinam circa haec inferiora actionem non meditetur. Ideoque suo modo in omnibus non unius generis loci ratio est inspicienda, ut videas in quo utero, in quo agro, in quo vase, in quo aëre, in quali aqua, in qua complexionem, in quo corpore quidque fiat » (*Opera*, III, pag. 556<sup>22-8</sup>, 559<sup>4-9</sup>).

<sup>90</sup> *Op. it.*, II, pag. 144, 317.

<sup>91</sup> B. soggiunge: « Germania... circa has regiones, quae sunt in Helvetia et Suevia, talia hominum ingenia protulit, qualibus a multis aetatibus ingenia particularium exterorum non sunt comparabilia ». Anche nei dialoghi italiani, dove la polemica antiprottestante figura fra i motivi fondamentali, B. distingue fra la bibace Alomagna e la Germania contemplativa, fra la terra dei tedeschi lurchi, tardi e brevi, contrassegnati da stupidità e durezza di complessione (cfr., oltre i luoghi già cit., *Op. it.*, II, pag. 156-8, 206-7), e la patria del divino Cusano e del magnanimo Copernico (v. *ib.*, I, pag. 19-20, 63 ecc.): anche nelle opere latine, B. magnifica l'opera di questi suoi precursori (p. es. I I, pag. 380, III, pag. 234<sup>6-9</sup> ecc.) associando ai nomi loro quelli di Alberto Magno e Paracelso, e anche di Palingenio

(*ib.*, I I, pag. 16-17, II II, pag. 234<sup>10-2</sup>): ma a leggere il passo su riferito dal trattato *De rerum principiis*, si è portati a ritenere che B., anche dopo aver dimorato in Germania e sciolto il suo inno a Lutero, non avesse mutato opinione sopra le caratteristiche generali della popolazione tedesca.

<sup>92</sup> *Opera*, III, pag. 556<sup>13-4</sup>.

<sup>93</sup> *Op. it.*, II, pag. 143.

<sup>94</sup> Si sa che il concetto di *ἀνθρώπος ἀληθής* è familiare alla tradizione platonica (cfr. nello ZELLER, *op. cit.*, S. 631 Ann. 4, 632 e Ann. 2, i richiami a PLATONE e PLOTINO); anche per FLORE, *ὁ πρὸς ἀλήθειαν* (*ἀληθινὸς*) *ἀνθρώπος* è il Nous (cfr. i luoghi cit. dallo ZELLER, *ib.*, S. 445 Ann. 3, e altri ricordati nell'indice del MANGÉY). V. *Opera*, I I, pag. 202: « Ex geminis autem [homo] tanto majorem animi, quam corporis curam gerit, quanto ille *intrinseca rei substantia* est, istud vero extrinsecus adjectum quoddam »: e *ib.*, II II, pag. 76<sup>18</sup>.

<sup>95</sup> *Opera*, III, pag. 242<sup>10-13</sup>.

<sup>96</sup> *Ib.*, III, pag. 42-3: « Intellectualē animam non vere insitam atque infixam, inexistentemque corpori licet apprehendere: sed vere ut adistentem & gubernantem: ita ut perfectam a corpore seorsum prae se ferre possit speciem. Cui sententiae.... Theologus ille adstipulatur maxime: qui perfectiores eam intitulans nomine, interiorem hominem appellavit ». Cfr. 2 Cor. IV<sup>16</sup>: il teologo è dunque senza dubbio S. Paolo (così designato anche altrove, p. es. *Op. it.*, II, pag. 363, *Opera*, III, pag. 403) e non, come riteneva il TOCCO (*Le op. lat.*, pag. 334, nota 1), Marsilio Ficino; ma com'è notissimo, *ἔνδοξον* o *εἶσω ἀνθρώπος*, è espressione platonica, passata nella filosofia giudaico-alessandrina e neoplatonica (cfr. ZELLER, *op. cit.*, S. 631 Ann. 4).

<sup>97</sup> *Opera*, I III, pag. 143<sup>5-6</sup>.

<sup>98</sup> *Op. it.*, II, pag. 9-10. Cfr. i luoghi analoghi in *Opera*, I III, pag. 142-3 e anche I II, pag. 338.

<sup>99</sup> Cfr. *Opera*, II I, pag. 44: « Non.... quae vere sunt, sensibilia ipsa sunt, atque individua: ut autumat qui haec primo, principaliter, & maxime substantias appellat. Quae nobis vere sunt semper manent: quae autem generationi subiacent, atque corruptioni non vere dicuntur esse ».

<sup>100</sup> *Op. it.*, I, pag. 184; cfr. pag. 133, 243, 274: e contro la paura della morte, *ib.*, I, pag. 372, II, pag. 117, 131, 193, 432-3, *Opera*, I I, pag. 204-5, I II, pag. 324-5, I III, pag. 141, ecc. ecc.

<sup>101</sup> *Op. it.*, II, pag. 198.

<sup>102</sup> *Ib.*, I, pag. 78. Sappiamo infatti (cfr. *ib.*, II, pag. 8-9) che « dell'eterna sostanza corporea.... la composizione si dissolve ecc. », ma la eterna sostanza incorporea « non può essere soggetto de dissoluzione, come non è possibil che sia soggetto di composizione ».

<sup>103</sup> *Ib.*, II, pag. 27: v. anche più oltre, n. 160 al cap. I.

<sup>104</sup> *Ib.*, pag. 9.

<sup>105</sup> *Ib.*, I, pag. 201.

<sup>106</sup> *Ib.*, II, pag. 129: cfr. *ib.*, pag. 36: « non abbiamo certezza nè spe-



ranza alcuna di ripigliar quel medesimo essere a fatto, in cui tal volta fummo ».

<sup>107</sup> V. p. es. *ib.*, pag. 200.

<sup>108</sup> *Ib.*, pag. 258. Son parole attribuite nella *Cabala* a Sebaste, che vuol mantenersi in quella fede, nella quale è stato instrutto da'suoi progenitori e maestri: ma Onorio aveva detto da prima che « cossi è certissimamente » (*ib.*, pag. 253): vero è che B. non sembra alieno (pag. 257-8. dal ricercare nei libri sacri, argomenti a conforto della dottrina della metempsicosi. È anche degno di menzione un luogo degli *Eroici furori* *ib.*, pag. 364-5), dove l'imbestiarsi dell'uomo è inteso da uno degl'interlocutori (che sembra poi recedere da questa opinione) come vera e propria transmigrazione dell'anima umana in corpo di bestia, mentre dall'altro interlocutore è inteso soltanto come « similitudine degli affetti », cioè come degenerazione della vita spirituale, o sovvertimento della gerarchia delle potenze dell'anima: « non dovendo — soggiunge — la anima umana possèr essere anima di bruto, come ben disse Plotino, e altri platonici secondo la sentenza del suo principe ». Per quel che riguarda Plotino, è appena d'uopo osservare che B. è tradito qui, come in molti altri luoghi, dalla sua memoria: gli altri platonici sono — se pur non tutti ugualmente fermi nel loro atteggiamento — PORFIRIO, GIAMBICO, PRO-CLO. È più che lecito dubitare della sincerità di B., là dov'egli tempera di riserve la sua adesione alla dottrina della metempsicosi.

<sup>109</sup> *Op. cit.*, pag. 304.

<sup>110</sup> *Op. it.*, II, pag. 10-12.

<sup>111</sup> *Ib.*, pag. 198.

<sup>112</sup> *Ib.*, pag. 11. Cfr. *Opera*, I III, pag. 143<sup>23-30</sup>: « *Pro conditione qua anima se gessit in uno corpore, ad aliud sortiendum disponitur, inquit Pythagoras, Saduchimi, Origenes et alii e Platonici permulti. Itaque non est tanquam fortuita illa sedium mutatio, sicut partium ex quibus corporea moles compaginatur. Quapropter aliae per corpora humana discurrunt, aliae in heroum corpus adsumuntur, aliae vero in deteriora deturbantur* ».

<sup>113</sup> *Op. it.*, II, pag. 362.

<sup>114</sup> Sopra le ana'oghe esteriori, che son di guida al fisiognomista per riconoscere « *hominis corpus ut caecum atque fallax habitaculum bestialem animam incolere* » (*Opera*, II I, pag. 186), B. si intrattiene in modo particolare nel primo dialogo del *Cantus Circaeus* (*loc. ult. cit.*, pag. 186; e segg.), ma ritorna in altri numerosi luoghi: cfr. p. es. *Opera*, I II, pag. 111, 327-8, 330; I III, pag. 207<sup>18</sup> segg.; III, pag. 261<sup>11</sup> segg., 653<sup>3</sup> segg. ecc. ecc.

<sup>115</sup> *Op. it.*, II, pag. 11; SPAMPANATO, *Vita*, pag. 720.

<sup>116</sup> *Op. it.*, II, pag. 27.

<sup>117</sup> *Ib.*, pag. 423-4.

<sup>118</sup> *Ib.*, I, pag. 274.

<sup>119</sup> B. più volte si propone in modo esplicito il problema e non dubita di averlo risolto: v. p. es. *Op. it.*, I, pag. 242: « perchè dunque le

cose si cangiano? la materia particolare si forza ad altre forme? », *ib.*, pag. 272: « Ecco la raggion della mutazion vicissitudinale del tutto » ecc. Non è d'uopo di accennare allo scarso valore dei raccostamenti di questa dottrina della mutazione al moderno evolucionismo.

<sup>120</sup> *Ib.*, pag. 132-3.

<sup>121</sup> *Ib.*, pag. 176. Nella *Lampade tr. stat.* (*Opera*, III, pag. 90) Teti, assunta a designare la causa, o piuttosto principio (cfr. *Op. it.*, I, pag. 133), materiale, « dicitur pulcherrima omnium Dearum, quia omni pulcritudine perficitur, ubi subiectum universale omnibus formis informatur ».

<sup>122</sup> *Op. it.*, I, pag. 223.

<sup>123</sup> *Ib.*, pag. 189: qui B. sembra far propria l'analogia della voce, soltanto per rendere accessibile il concetto alle menti grosse di Gervasio e Poliinnio: ma l'analogia stessa ricorre frequente, e in verità si direbbe indispensabile alla intelligenza della dottrina: cfr. *Opera*, I II, pag. 85; III, pag. 48<sup>2-4</sup>, 57<sup>14-28</sup>, 410<sup>13-411 2</sup>, 460<sup>27</sup>, 466<sup>1-2</sup> ecc., e anche I III, pag. 140<sup>3-4</sup>, 209<sup>23</sup> segg., ecc. ecc.

<sup>124</sup> *Op. it.*, I, pag. 244.

<sup>125</sup> *Ib.*, pag. 212.

<sup>126</sup> Cfr. LANDRY, *Duns Scot*, Paris, Alcan, 1922, pag. 9, 12, 17: è da notare che la esposizione del L. contiene più assai che non i testi da lui richiamati.

<sup>127</sup> *Op. it.*, I, pag. 212, 214-15.

<sup>128</sup> *De la causa*, Dial. V<sup>o</sup>.

<sup>129</sup> *Op. it.*, II, pag. 71-74. *Opera*, I I, pag. 248.

<sup>130</sup> *Op. it.*, I, pag. 287.

<sup>131</sup> *Ib.*, pag. 212.

<sup>132</sup> *Ib.*, II, pag. 72-3. Quest'ultima espressione fu talora interpretata in senso atomistico, quasi B. avesse voluto dire che la realtà consiste d'individui (elementi indivisibili) infiniti: ma a torto: perchè B. vuol dire che individui infiniti hanno unico il principio dell'essere.

<sup>133</sup> *Ib.*, I, 252.

<sup>134</sup> *Ib.*, II, pag. 174.

<sup>135</sup> *Ib.*, pag. 443. Per i neopitagorici (v. ZELLER, *op. cit.*, S. 139-40, 184 Ann. 1, 214 Ann. 4, e ivi anche richiami a « precedenti » platonici e [cfr. *ib.* III a 4, S. 337 Ann. 6] stoici), e i neoplatonici (*ib.*, III b, S. 680 e Ann. 6), Apollò (secondo la falsa etimologia da *à* e *πολύς* o *πολλά*) è l'Uno, ed è identificato, ma non concordemente (*ib.*, S. 133, 214 Ann. 4), con il Sole: Artemide è la Natura (*ib.*, S. 140): cfr. *Op. it.*, II, pag. 334, 423, 434-5; *Opera*, II I, pag. 24, III, pag. 62 segg., 497<sup>26</sup>, ecc. ecc.

<sup>136</sup> *Op. it.*, I, pag. 246.

<sup>137</sup> *Ib.*, pag. 212-13.

<sup>138</sup> *Ib.*, pag. 242.

<sup>139</sup> Cfr. *ib.*, pag. 240, 314, 324-25, ecc.

<sup>140</sup> *Ib.*, pag. 291: e ivi la nota del GENTILE, che richiama testi corrispondenti del CURSANO.

<sup>141</sup> *Ib.*, pag. 169.

<sup>142</sup> *Ib.*, pag. 178; cfr. *Opera*, III, pag. 55<sup>15-17</sup>.

<sup>143</sup> *Op. it.*, I, pag. 290; cfr. *ib.*, pag. 287 e *Opera*, I I, pag. 230 segg. (*De immenso*, I, c. VIII-XIII), I II, pag. 295; SPAMPANATO, *Vita*, pag. 709 (*Documenti veneti*: costituito del 2 giugno 1592).

<sup>144</sup> *Opera*, I IV, pag. 107-8.

<sup>145</sup> Cfr. *Opera*, III, pag. 60<sup>8-11</sup>; « Intelligendus est universalis hic spiritus, qui sicut intellectus ab intimis omnia intelligit, ita ab intimis omnibus [omnia?] operatur. ut omnium rerum species et ordines, sphaerarum motus atque vicissitudines veluti scriptas habeat in se ipso, quas quidem simul legat, non tamen simul explicet, quandoquidem materiae ratio non capit actionem a vicissitudine absolutam ».

<sup>146</sup> Cfr. *Op. it.*, II, pag. 369: « ... il sole, benchè al rispetto de diverse regioni de la terra per ciascuna sia diverso, a tempi a tempi, a loco a loco, a parte a parte; al riguardo però del globo tutto, come medesimo, sempre e in cadaun loco fa tutto... il sole sempre dona tutte le impressioni a la terra, e questa sempre le riceve intiere e tutte... ».

<sup>147</sup> *Op. it.*, I, pag. 132.

<sup>148</sup> Cfr. LASSON, *Op. cit.*, Ann. 26 e 34, S. 134 e 137, e GENTILE (*Op. it.*, I, n. 1, pag. 182; v. Tocco, *Le op. lat.*, ecc. pag. 81 e n. 2).

<sup>149</sup> *Op. it.*, I, pag. 182: particolarmente significativo il cap. IX del libro V del poema *De immenso* (*Opera*, I II, pag. 146-8).

<sup>150</sup> *Opera*, III, pag. 41<sup>1-3</sup>, 42<sup>22-4</sup>.

<sup>151</sup> *Op. it.*, I, pag. 253-4. Cfr. *Opera*, III, pag. 94<sup>27-95<sup>3</sup></sup>: « In omni physico subiecto virtus omnium formarum pro capacitate in unitate formae, sicut et in unitate materiae fundamentum omnium potentialiarum concurrunt. Unde 'omnia in omnibus' intellexit Anaxagoras ».

<sup>152</sup> *Opera*, III, pag. 59<sup>13</sup>.

<sup>153</sup> *Op. it.*, I, pag. 247.

<sup>154</sup> Il Mc INTYRE (*op. cit.*, pag. 140-1; v. anche pag. 147) osserva che il lullismo e l'alchimia hanno a propria radice la stessa idea: « All things are in all things, *i. e.* the one fundamental nature is in each and every individual thing, therefore out of any one may be produced any other. So in the idea of any one thing, the knowledge of all and any others is necessarily contained, requiring only a proper method for its extraction, as out of the seed may be brought the great tree ».

<sup>155</sup> *Opera*, III, pag. 436<sup>22-3</sup>.

<sup>156</sup> *Ib.*, I I, pag. 272, dove B. richiama la dottrina non soltanto di Anassagora, ma anche di Empedocle: su questo, v. la nota del FIORENTINO al *loc. ult. cit.*, e la oss. del Tocco, *Le op. lat.*, ecc., n. a pag. 230. Cfr. anche *Opera*, I II, pag. 148, dove son confusi quel da Clazomene e quel d'Agrigento (Anaxagoras triquetrae senior regionis), e a tal proposito Tocco, *op. ult. cit.*, pag. 275 n. e Mc INTYRE, pag. 126.

<sup>157</sup> *Op. it.*, I, pag. 292, 175.

<sup>158</sup> FIORENTINO, *B. Telesio*, II, pag. 76.

<sup>158</sup> *Op. it.*, pag. 213-4.

<sup>160</sup> *Opera*, II, pag. 203-5, dov' è particolarmente da rilevare, a questo luogo, il seg. passo: « Neque nos ab istius lucis apprehensione perturbet, quod et desiderium praesentis vitae (sicut omnia particularia in praesenti forma perpetuari desiderant) defraudatur: inde enim istud evenit, quod, cum materia particularis universos simul actus comprehendere nequeat, successively comprehendit atque sigillatim, ita, quod praesens est, tantum cognoscit atque desiderat: per naturae ergo dictamen vult esse semper, per eam vero (quae est a contractione formae ad hanc materiam, et limitatione materiae ab hac forma) ignorantiam, vult semper esse hoc quod est; nescit enim aliud unde venit et quo vadat. Ideo si anima, cui instrumenta corporis equini sunt comparata, sciret eam manere corporis humani et omnium reliquorum instrumenta seriatim, vel confuso ordine quodam, neque defunctionem praesentium instrumentorum ad futuram deinceps (secundum innumerabiles species) vitam pertinere quippiam, non tristaretur ». Non è chiaro come l'appetito di convertirsi in tutte le cose, attribuito ai singoli, si concili con il disperato attaccamento alla forma presente: inoltre la incertezza nella quale B. ci lascia, se la conversione in altre forme avvenga con o senza ordine, toglie molta efficacia alla sua argomentazione, perchè la reincarnazione si presenta sotto aspetto affatto diverso, secondo che importa incremento o menomazione di dignità: all'uomo, p. es., non apparirebbe confortante il presagio della conversione in cavallo. Se una bestia avesse senso della maggiore nobiltà dello stato umano e stimasse non impossibile pervenire a questo, amerebbe, secondo B., più la morte che la vita. Ma intanto, il porco non può desiderare di esser uomo, o preferir le cose meglio convenienti all'appetito umano (*Op. it.*, II, pag. 362) e « non vuol morire, per non esser porco; il cavallo massime paventa di scavallare » (*ib.*, pag. 27).

<sup>161</sup> Cfr. LANDRY, *op. cit.*, pag. 8, 21; e v. s., n. 126.

<sup>162</sup> *Op. it.*, I, pag. 214.

<sup>163</sup> AL-GAZALI, da DUHEM, *Syst. du monde*, IV, pag. 447 (LANDRY, *op. cit.*, pag. 15).

<sup>164</sup> B. aderisce, in armonia con la corrente neopitagorica e neoplatonica (cfr. ZELLER, *op. cit.*, S. 146-8, 606, 703, 760, 814, 831), alla tesi di Aristotele, il quale nega, contro Platone, che l'universo abbia avuto principio nel tempo. La soluzione di questo problema non pregiudica la questione della corruttibilità dei corpi che lo costituiscono; è noto che B., dopo aver attribuito nei dialoghi italiani la eternità non soltanto all'universo, ma anche ai mondi, inclinò nei poemi latini verso la opposta opinione. Nei dialoghi *De l'infinito* ancora si legge (*Op. it.*, I, pag. 357): « non avendo parte, che talmente effluisca dal gran corpo, che non reffluisca di nuovo in quello, avviene che sia eterno, benchè sia dissolubile: quantunque la necessità di tale eternità certo sia dall'estrinseco mantentore e providente, non da l'intrinseca e propria sufficienza, se non m'inganno ». È il concetto stesso del luogo del *Timeo*, citato nel testo [cfr.

anche il Dialogo 2<sup>o</sup> *De la causa, ib.*, pag. 171: i corpi celesti non possono aver « l'essere da per sè, atteso che sono composti e dissolubili (benchè non per questo siano degni d'esserno disciolti, come è stato ben detto nel Timeo) ». Una così esplicita dichiarazione toglie valore alle riserve da cui la enunciazione della medesima tesi appare circondata altrove, in quei dialoghi stessi (*ib.*, pag. 315: « questa terra, se è eterna ed è perpetua, non è tale ecc. »; pag. 367: « gli corpi mondani sono dissolubili; *ma può essere*, che o da virtù intrinseca o estrinseca sieno eternamente persistenti medesimi... e cossi perseverino medesimi in numero ecc. »). Ma, procedendo più tardi a eliminare i residui di trascendenza, B. si mostra più alieno dal far luogo nella sua concezione all'intervento della particolare provvidenza divina [cfr. *De rer. princ.*, in *Opera*, III, pag. 529<sup>9-12</sup>: « si terrae globus universus igne absumeretur, ut igne absumendum plerique arbitrantur (quod etiam nos minime impossibile iudicamus)... »]. La tesi dei *Dial. met.* non è tuttavia mai risolutamente ripudiata: anche nel *De immenso* (II, cap. V; *Opera*, I I, pag. 272, 274) la dottrina della mortalità dei mondi nell'universo eterno è data (Tocco, *Le opere latine ecc.*, pag. 230 nota) solo come dubbia [a] e son presentati soltanto come possibili (V. cap. III, *Opera*, I II, pag. 126) « la distruzione dei pianeti, ed il ritorno della materia nel caos primitivo per ricominciare da capo il suo lavoro formativo » (Tocco, *ib.*, pag. 270, n. 2). Dunque nel *De immenso* non tutte le dubbiezze intorno a questa dottrina sono scomparse, se pure, soggiunge il Tocco (*ib.*, pag. 323), essa è certo affermata con maggior risolutezza che nel dialogo italiano. Importa inoltre notare come i *CXX articuli de Natura et Mundo adversus Peripateticos* (stampati a Parigi nel 1586, e ristampati con il titolo di *Acrotismus* a Wittenberg nel 1588) ci riportino alla posizione assunta già da B. nei dialoghi *De l'infinito* (cfr. art. 74-77, corrispondenti [*Opera*, I II, pag. 223] all'art. LXIII dell'*Acrotismus*: *ib.*, I I, pag. 175-6): ivi è ripetuta la distinzione fra l'universo ingenerabile e incorruttibile, e i mondi: l'ingenerato non può esser corruttibile, ma nulla vieta che l'incorruttibile sia generato: « haec etenim astra, licet omnia genita sint, talem nihilominus nacta sunt animam et tale illis adstat efficiens primum, quale hauc velut ab extrinseco perpetuo materiam tenacissimis vinculis valeat cohibere. *Perpetua igitur haec bene adtestatur Plato...* (*quantumvis non sine potentia ad dissolutionem*, exque contrariis elementis composita *existent*), qui primum Deum circumstantes sibi Deos alloquentem introducit: « *vos quidem dissolubiles estis, nequaquam vero dissolvemini* ». È la stessa dottrina, propugnata nei dialoghi *De l'infinito*.

<sup>165</sup> *Non determino*: ma cfr. *Op. it.*, II, pag. 440: « Come dunque il corpo

[a] Di ciò non è da far meraviglia, se si accetta la congettura del FIORENTINO (« Lettera al Comm. Francesco De Sanctis » in *Opera*, I I, pag. XXVIII-XXXII) accolta dal Mc INTYRE (*op. cit.*, pag. 48) e dallo SPAMPANATO (*Vita*, pag. 387), secondo la quale B. pose mano al *De immenso* durante il soggiorno in Inghilterra: i primi tre libri, che egli avrebbe composti prima del ritorno in Francia (ottobre 1585), sarebbero dunque pressochè contemporanei ai *Dialoghi italiani*.

non si trasmuta in spirito, nè il spirito si trasmuta in corpo (perchè ogni trasmutazione si fa, quando la materia, che era sotto la forma de uno, viene ad essere sotto la forma de l'altro), cossi ecc. ».

<sup>166</sup> *Ib.*, I, pag. 113-124.

<sup>167</sup> *Ib.*, pag. 298-9.

<sup>168</sup> *Ib.*, pag. 121-2.

<sup>169</sup> *Ib.*, II, pag. 401-2.

<sup>170</sup> *Ib.*, pag. 25: e analogamente nel *De rerum principiis* (*Opera*, III, pag. 538<sup>5-6</sup>). In questo trattato, che è del 1590 (v. s. pag. 28), B. mantiene la stessa dottrina enunciata negli *Eroici furori* (v. nota prec.), pubblicati nel 1585: « Nobis consideratio primi anni [i. e. anni caeli] videtur magis facere ad vicissitudinem tempestatum et fortunarum, quibus haec inferiora non annuis sed secularibus vicissitudinibus permutantur atque disponuntur » (*Opera*, *ib.* 11-14).

<sup>171</sup> *Chartularium Universitatis Parisiensis*. T. I. Parisii 1889. Doc. 473 (Propositiones CCXIX, Sigieri de Brabantia &c... condemnatae): prop. 6, pag. 544 (cfr. LANDRY, *op. cit.*, pag. 19-20 e 23).

<sup>172</sup> *Opera*, I I, pag. 371: v. in generale *De immenso*, L. III, cap. VI-VII (il VII è intitolato: « Persequitur propositum de vanitate circulatorum, et anni illius mundani phantasia platonica et aliorum »).

<sup>173</sup> *Ib.*, II, pag. 209-10.

<sup>174</sup> *Op. it.*, I, pag. 124. Sopra la irregolarità dei moti celesti e la impossibilità di una misura esatta dell'anno, cfr. anche *Opera*, I III, pag. 206<sup>13-24</sup>.

<sup>175</sup> Tocco, *Le op. lat. ecc.*, pag. 313-6: ma cfr. nel *De immenso* (*Opera*, II, pag. 360): « Motus ille ... qui polos facit trepidare et auges punctaque solstitialia, et aequinoctialia variat irregulariter, est propter renovationes quae sensim fiunt in partibus terrae, quia non semper zona frigida debet esse frigida [*Op. it.*, I, pag. 117], et aestualis illa debet esse eadem; sed necessarium est, omnes ab omnibus affectibus interquiescere et feriare partes, et ad omnes (ut marium accessus et recessus [*Op. it.*, I, pag. 116-7] a terris notant) consequenter promoveri dispositiones ».

<sup>176</sup> *Op. it.*, II, pag. 25-6.

<sup>177</sup> *G. B.'s Reformation des Himmels — lo spaccio della bestia trionfante — Verdeutsch u. erläutert.* Leipzig, Rauert & Rocco, 1889. Erl. 2 a. d. S. 46.

<sup>178</sup> *Op. it.*, II, pag. 490-1.

<sup>179</sup> *Opera*, I III, pag. 136<sup>13-20</sup>.

<sup>180</sup> *Ib.*, pag. 156<sup>28</sup>.

<sup>181</sup> V. specialmente i cap. IV e V del libro II.

<sup>182</sup> *Op. it.*, II, pag. 300-1. Tocco, *Le op. lat.*, ecc., pag. 324 (e n. 1) e n. 3 a pag. 392.

<sup>183</sup> Cfr. *Op. it.*, I, pag. 185 e (n. 2) i richiami del GENTILE, ai quali può aggiungersi: *Op. it.*, I, pag. 243 e *Opera*, II II, pag. 213<sup>3-4</sup>: inoltre SPAMPANATO, *Vita*, pag. 662, 664.

<sup>184</sup> *Op. it.*, I, pag. 120.

<sup>185</sup> *Ib.*, II, pag. 11-12 (v. anche pag. 8, 344).

<sup>186</sup> *Ib.*, pag. 299-300 (v. anche pag. 344-5, 355).

<sup>187</sup> Sopra la inescindibile connessione fra le opere mnemoniche e le Iulliane (in rapporto con la universale e radicale interferenza e corrispondenza dell'essere e del pensiero), insiste con acute considerazioni il TROILO, che dissente a questo proposito dal TOCCO (*op. cit.*, II, pag. 56 segg.).

<sup>188</sup> *Op. it.*, I, pag. 173.

<sup>189</sup> *Ib.*, pag. 247-8.

<sup>190</sup> *Opera*, II II, pag. 164<sup>27</sup>-165<sup>7</sup>: cfr. *ib.*, III, pag. 557<sup>9-12</sup>: « a monade descensus est ad multitudinem infinitam per finita et indeterminata, et rursum infinitorum est ascensus ad monadem colligendo plura in unum ».

<sup>191</sup> *Op. it.*, I, pag. 250.

<sup>192</sup> *Opera*, III, pag. 401<sup>26</sup>-402<sup>20</sup>: cfr. anche *ib.*, pag. 436<sup>1-6</sup>, 457<sup>2-21</sup>, 493<sup>2-16</sup>, ecc.

<sup>193</sup> *Op. it.*, II, pag. 435, 384; I, 168.

<sup>194</sup> *Ib.*, II, pag. 364; I, pag. 180.

<sup>195</sup> *Ib.*, II, pag. 361: v. anche il luogo già citato (n. 59) in *Opera*, I I, pag. 202 segg.

<sup>196</sup> *Op. it.*, II, pag. 364.

<sup>197</sup> *Opera*, II II, pag. 196.

<sup>198</sup> *Op. it.*, II, pag. 12; I, pag. 143. Così, secondo il CUSANO (*De ludo globi*, L. I., cit. dal MC INTYRE, *op. cit.*, pag. 147), « the whole is mirrored in each of the parts, as each particular thing partakes of the soul or creative force of all; each does not, however, mirror or reflect the Divine nature with the same adequacy as every other; some do so more perfectly than others, man most perfectly of all ». Cfr. anche *Opera*, III, pag. 458<sup>11-13</sup>, 653<sup>4-10</sup>. La concezione dell'uomo come microcosmo, che B. sembra deridere — in *Op. it.*, I, pag. 192 — come peripatetica (cfr. LASSON, *op. cit.*, Anm. 35, S. 138), deriva manifestamente a lui dalla tradizione neopitagorica e neoplatonica.

<sup>199</sup> *Op. it.*, II, pag. 21-22, 323, 335, 388 ecc.

<sup>200</sup> *Ib.*, pag. 106-7.

<sup>201</sup> *Opera*, III, pag. 108<sup>13-23</sup>.

<sup>202</sup> *Op. it.*, I, pag. 274.

<sup>203</sup> Questa mi sembra essere la opinione anche del TROILO: ma dubito che egli non bene si apponga, prendendo argomento dall'intervento di Mercurio « astuto e fraudolento », per metter in rilievo l'intento satirico di B. (*op. cit.*, II, pag. 91-2 e nota 1 a pag. 92: cfr. anche a pag. 113, nota 1, il richiamo a *Opera*, II I, pag. 192). Mercurio è nelle *Enneadi*, la forma intelligibile, il λόγος (ZELLER, *op. cit.*, III b, S. 680; HARTUNG, *op. cit.*, S. 9, 15 e Anm. 2 a. d. S. 16; *Op. it.*, II, pag. 13).

<sup>204</sup> *Op. it.*, II, pag. 67-71, 74, e n. del GENTILE a pag. 73. *Ib.*, pag. 97: « In tutto è sapienza e provvidenza, e in ogni cosa è ogni cosa ».

<sup>205</sup> *Opera*, I IV, pag. 77<sup>19-20, 24-6</sup>.

<sup>206</sup> Cfr. *Op. it.*, I, pag. 90 (e n. 1).

<sup>207</sup> *Ib.*, II, pag. 344-5, 106, 301-2; I, pag. 333.

## INDICE

### INTRODUZIONE :

§ 1. I Dialoghi Morali di G. Bruno e i suoi scritti antecedenti	Pag. 1
§ 2. La distinzione di fasi nello sviluppo del pensiero bruniano.	2
§ 3. La ricerca delle fonti.	5
§ 4. Importanza della morale di G. Bruno e cenno della letteratura sull'argomento	8
§ 5. Criteri seguiti nella esposizione	10
<i>Note alla Introduzione</i>	13

### CAPITOLO I — I PRESUPPOSTI :

§ 6. L'Uno e i Molti	21
§ 7. Oscillazioni fra Eraclito e Parmenide.	24
§ 8. Gl'individui. Il problema della natura delle anime individuali.	25
§ 9. Le due sostanze. Il problema di forma e materia.	29
§ 10. Spirito e corpo	34
§ 11. Determinismo organico. La teoria degli istinti	40
§ 12. Determinismo geografico	43
§ 13. La mutazione, legge del composto. La morte come mutazione	45
§ 14. Metempsicosi	47
§ 15. Il perchè della mutazione	49
§ 16. Tutto è in tutto. Tutto può essere tutto. Tutto deve essere tutto.	55
§ 17. Il moto della terra	59
§ 18. L'anno cosmico	62
§ 19. Il circolo di ascenso e descenso	66
§ 20. Continuazione.	69
§ 21. Ottimismo	72
<i>Note al Capitolo I</i>	77