

29/
618v

[Troilo, Ermimeo]

a.
c
n
750

La Filosofia di Giordano Bruno

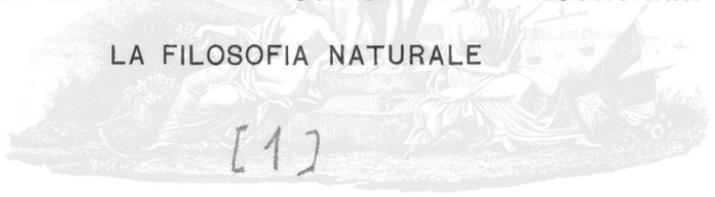


IL RINASCIMENTO E LA FILOSOFIA DELLA NATURA

L' ANTIMETAFISICA

LE OPERE BRUNIANE — LA COINCIDENZA DEI CONTRARI

LA FILOSOFIA NATURALE



[1]

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

BIBLIOTHECA  ANA ELECTRONICA

Free digital copy for study purpose only

[Torino]

[1907]

LA FILOSOFIA DI GIORDANO BRUNO

I. — Il Rinascimento e la Filosofia della Natura.

Ogni grande periodo filosofico ha come uno schema sostanziale di pensiero da seguire e da svolgere, un principio animatore ed informatore, che lo caratterizza più o meno distintamente. E questo schema o principio noi — contemplatori dell'agitarsi e dell'affermarsi continuo e vario dello spirito umano, ricercatori ed esploratori d'idee — con maggiore o minore facilità possiamo rintracciare e fissare, attraverso il complesso e tumultuoso avvicinarsi delle dottrine, delle opinioni, dei sistemi, delle tradizioni, delle aspirazioni, e delle contingenze storiche.

Sette od otto formule brevi segnano la linea fondamentale degli svolgimenti della Filosofia, incominciando dalle origini e via via, pel presente, verso l'avvenire; di modo che il quadro dei periodi filosofici può venir contrassegnato ed espresso, sinteticamente, da parole d'ordine comprensive e profonde. Così:

Filosofia presocratica: *περὶ φύσεως* — (Fisica) (1).

Filosofia socratica e postsocratica: *μετὰ τὰ φυσικά* — (Metafisica — Concettualismo) (2).

(1) *Filosofia naturale* schiettamente oggettiva.

(2) *μετὰ*, non solo nello storico senso della successione, ma altresì nel senso di trascendenza. In sostanza, l'oggetto di questa Filosofia, dopo ed oltre la fisica, è l'*Uomo*, che è quanto dire la *Soggettività*, la *Concettualità*, la *Spiritualità*.

Filosofia ellenistica: ἀπλωσις - ἐνωσις — (Mistica) (1).

Cristianesimo: *Regula Fidei* — (Dogmatica) (2).

Filosofia medioevale: *Credo ut intelligam* — *Intelligo ut credam* — (Scolastica) (3).

Rinascimento: *Natura sive Deus* — (Filosofia Naturale).

Filosofia moderna: *Utilitatis et amplitudinis humanae fundamenta moliri*. — (Critica) (4).

Filosofia contemporanea e dell'avvenire: *Philosophia sive Vita* (5).

Ora considerando i primi periodi, si vede chiaro che il pensiero filosofico rapidamente ha percorso la enorme via, che ha per termini: NATURA (*obiettività*) UOMO (*subiettività*) DIO (*trascendentalità*). — Ma giunto a quest'ultimo termine, esso si immobilizza, si consuma, si esaurisce in un abisso, che sembra di luce, ed è di tenebra; che sembra di assoluta realtà e di suprema verità, ed è di vuoto e di nulla.

Nell'intimo del pensiero medesimo v'ha come un avvertimento ed una consapevolezza oscura di ciò; poichè dopo

(1) PLOTINO. *Enneadi*, passim. — L'oggetto proprio di questa Filosofia crepuscolare è l'assoluto, il trascendente, Dio; al quale, secondo essa, bisogna tendere ed innalzarsi, e nel quale inabissarsi.

(2) È un periodo di lunghi secoli, in cui la *Patristica* lavora tenacemente nei Concilii, nelle Chiese, nelle dottrine, ad involgere il pensiero con i dogmi — grave e triste opera di dissoluzione spirituale.

(3) ANSELMO D'AOSTA, che fornisce gli elementi della formula, non mostra dubbio o incertezza fra le due parti, e tenta d'integrarle, (v. M. DE WULF. *Hist. de la Phil. Médiévale*, pag. 174-175). Tutta la Scolastica si aggroviglia affannosamente e talora rabbiosamente attorno alle relazioni *dell'intendere e del credere*.

(4) Il motto è di FRANCESCO BACONE (*Instauratio Magna, Praefatio*), il quale sta sulla soglia della modernità, e fu riportato da EMANUELE KANT nella epigrafe alla seconda edizione della *Critica della Ragione Pura*. « *De nobis ipsis silemus: etc.* ».

(5) Cfr. E. TROILO. *Filosofia, Vita e Modernità*. (Roma, 1906).

il suo ristagno nella mortifera gora della credenza, surrogatasi alla penetrazione ed alla costruzione speculativa, all'impeto del sentimento inebriante e della emozione estatica e mistica; dopo essersi smarrito ed aggirato nella selva selvaggia delle sottigliezze e dei viluppi inestricabili della Scolastica, esso deve rintracciare e rifare il suo cammino. E converrà, ancora una volta, che la filosofia, come già disse Cicerone, sia richiamata dal cielo sulla terra, dal trascendente al reale.

Veramente la figurazione dantesca sotto più aspetti (psicologico, storico, ecc.) serve bene a designare questa selva aspra e forte della Scolastica, in cui lo spirito si sente perduto; e ne prova il malessere indefinibile e l'ansia profonda, e tenta di ritrovare sè stesso e la sua via. — Il Rinascimento, poi, segna il momento nel quale, diradatosi l'ingombro dedaleo ed affannoso, lo spirito ne esce al fine, e pur fuggendo da esso, si volge ancora indietro a rimirarlo.

Il Rinascimento è il ritorno della Filosofia al gran termine: *Natura*. Ma ritornare significa ripercorrere la strada già fatta, di tappa in tappa, verso il punto di partenza; e da questo ritorno, nessuna forza potrebbe cancellare le tracce del primitivo cammino.

La Natura, quindi, non è più la φύσις, schietta e pura, della filosofia presocratica, la quale già si slanciava diritta e sicura verso di essa, presente; ma è l'obietto nascosto, il termine profondo intraveduto, la meta lontana e misteriosa vagheggiata dallo spirito, che verso di essa muove, ora, tornando dalle regioni del soprannaturale.

Quella prima visione è annebbiata, e forse per sempre: nel concetto di Natura sono entrati ormai, inevitabilmente, e si sono aggiunti ed innestati agli elementi presocratici, gli elementi platonici, aristotelici e neoplatonici; così che

in ultima analisi, date la presenza e la influenza preponderante ed ineluttabile del termine assoluto, trascendente, divino, la natura è come una determinazione di esso, una sua rivelazione ed emanazione e quasi un vestigio e segno; ed è perciò che propriamente nel concetto di Natura, quale è formato dalla Filosofia del Rinascimento, si trova la radice *teosofica*. (1). La natura è espressione misteriosa della divinità, e Dio *ne ha fatta la chiave che sola può disserrare i suoi imperscrutabili consigli*: essa è il *gran mistero da svelare*; e di qui, per le derivazioni teosofiche, l'insorgere della magia, la quale ha, come è noto, grande importanza in tutto il Rinascimento, e contribuisce, singolarmente, alla elaborazione del concetto di Natura, ed ai processi stessi della scienza, che si intravedono già attraverso le torbide, confuse e spumose correnti del pensiero di Lullo, Agrippa, Paracelso, Cardano.

Filosofia naturale è, innegabilmente quella del Rinascimento; ma che ha, per il viaggio di ritorno che lo

(1) « Il primo passo verso la Filosofia della Natura mosse dalla Teosofia » dice il Fiorentino nella bella sua opera, *Bernardino Telesio, ossia Studii storici sull'idea della Natura nel Risorgimento Italiano*. (Firenze, Succ. Le Monnier, 1872-1874). Vol. I, pag. 193.

Le direzioni inverse tenute dallo spirito, nella Filosofia Greca da Talete in poi, (che si potrebbe dire *Anabasi*) e dal Cristianesimo in poi, (che si potrebbe dire *Catabasi*) in rapporto al termine Natura, sono però dall'A. delineate quale processo inevitabile, ma del tutto normale, logico, come se rappresentasse una linea continua di integrazione ed evoluzione spirituale. Sulla inevitabilità storica non si discute; ma in questa inevitabilità il teoreta e lo psicologo debbono mettere anche in luce la parte profondamente illogica e morbosa di quel procedimento.

Come si è accennato, il pensiero filosofico muove dalla Natura, e per l'Uomo arriva a Dio, cioè all'altezza suprema. Parrebbe, in vero, che con ciò la sua via fosse esaurita; arrivato a quel termine dei termini, invece, esso riprende il cammino. In tale ritorno non c'è tutto il senso di una delusione suprema patita? di un richiamo fatale di ciò che si era abbandonato, dimenticato e condannato?

spirito intraprende e compie, da Dio alla Natura, una oscura anima teosofica, magica, mistica.

Sono, in sostanza, due elementi, due caratteri estremi che entrano in rapporto. S'incontrano e si fondono; e però la formula rappresentativa ed espressiva di quella filosofia è *Natura sive Deus*, che sembra, all'uopo, più adatta e precisa, che non sia a denotare il panteismo, per cui Benedetto Spinoza più specialmente l'assunse.

Di questo periodo così suggestivo e grande e di questa filosofia, la quale è come l'erma che guarda la via del passato e la via dell'avvenire, personificazione possente e raggiante è Giordano Bruno. Egli, come poche altre individualità della storia, è l'uomo rappresentativo per eccellenza. Tutti i caratteri del Rinascimento, tutte le sue tendenze, gli atteggiamenti, gl'impeti e gli smarrimenti; le grandi pulsazioni dello spirito che si rinnova, sotto l'incrostazione aspra della chiesa, della scuola e della costituzione politica, e i richiami fatali ed oscuri del passato; tutto ciò si assomma, si acutizza, si illumina e si rivela con impeto violento, in

Il che appare ben chiaro quando si consideri la fase ulteriore di questo processo storico; giacchè, partendo dalla concezione teosofica della natura, si arriva non solo a dissolvere Dio nella Natura; ma, il processo di riduzione di quello proseguendo, con la separazione sempre più rigorosa ed esclusiva della Teologia e della Filosofia, si termina con l'eliminazione definitiva dell'elemento divino, trascendentale, metafisico, dalla natura stessa.

Il modo, dunque, come è illuminato e colorito dal Fiorentino questo processo di ritorno, non è giusto: il vero si è che lo spirito, nella ineluttabilità storica accennata, opera intimamente a restaurare i suoi diritti: e la restaurazione non consiste nel far dipendere e integrare il concetto di Natura dal termine Dio, ma nel rendere sempre più quella indipendente e direbbesi immune da questo.

Insomma, nelle pagine del Fiorentino, quel ritorno è dato più tosto come una integrazione, mentre in verità è una correzione. Tanto è vero che la pretesa integrazione si risolve addirittura, poi, in una eliminazione.

questo frate nolano, vibrante come un risuonatore, vigile come una scolta, teso a tutte le voci ed a tutti i fremiti di pensiero, evocatore e creatore di idee, in peregrinazione continua, in un inseguimento furioso di verità e d'ideale.

Naturalmente, Egli, quantunque abbia spesso una certa lucida e ferma intuizione del valore dell'opera sua e della condizione storica; quantunque, talora, sembri prodigiosamente elevarsi al vaticinio, superando il presente ed appellandosi al futuro, del quale avverte in sè l'anticipazione, non può, tuttavia, aver coscienza di questa sua funzione rappresentativa ed espressiva. Chè anzi ama mostrarsi quale si sente, nella più dura e triste opposizione con tutto e con tutti, odiatore ed odiato, derisore e deriso, persecutore e perseguitato di quella età.

E si spiega. — Ciò avveniva perchè, in un singolare fenomeno di amplificazione ed insieme condensazione psicologica e storica, il Filosofo ingigantiva e rivelava violentemente in sè quel che costituiva l'agitarsi nuovo, inquieto ed inavvertito dell'anima, la quale stava per abbandonare, definitivamente, le soglie del medio evo. E così, mentre da una parte egli era l'esponente quasi pauroso del tempo, dall'altra si poneva con esso in un'antitesi dolorosa e mortale.

In vero, dopo la lunga dominazione o tirannia dell'aristotelismo, per un complesso di cause e coefficienti ormai ben noti, si era determinato un intimo movimento di opposizione e di protesta ad esso; ed ecco che questo movimento diviene deciso, irruente, formidabile con Giordano Bruno. — Già il concetto d'infinito serpeggiava nel nuovo pensiero filosofico, contrastante alla finitezza dommatica peripatetica; ed ecco che, con audacia senza pari, esso prorompe, pensiero di filosofia e rapimento di poesia, in Giordano Bruno. — Attorno, con prudenza e circospezione si

agitava l'idea del moto della terra, sovvertitrice dell'astronomia e della metafisica, in gran parte, e di una folla di credenze; ecco che con Giordano Bruno, quel moto viene, come verità, proclamato altissimamente, fra lo stupore e lo sgomento di tutti.

Di più, questa funzione espressiva enorme non si ha solo per quanto riguarda le fondamentali idee rivoluzionarie su cui s'impernia il Rinascimento; ma anche per quelle che del Rinascimento costituiscono la profonda parte tenebrosa ed abissale.

Si è accennato come col Platonismo e col Neoplatonismo — quale tendenza, coordinata, in parte, con la reazione ad Aristotele — si era determinata una larga e impetuosa fioritura di tradizioni e di idee teosofiche, mistiche, magiche, ecc., in guisa strana intrecciate a vedute naturali. Ebbene, anche ciò trova forma ed espressione ardenti, esuberanti in Giordano Bruno, il quale (a prescindere dalle vene, accenni e ricorrenze sparsi qua e là nei suoi scritti) ha tutto un gruppo di opere, dalle *Lulliane* al poema *De Monade*, alla *Magia*, con base ed intonazione occultistiche, mistiche, magiche.

Però, bisogna subito avvertire che da questo turbinare di idee, pur tendenti a cementarsi ed organizzarsi; nella vasta e profonda vibrazione ed ondulazione intellettuale e sentimentale che ne deriva, e nelle conseguenze e reazioni che se ne determinano, ciò che si delinea a contorni chiari e decisi, è quella specie di attrazione fra il naturale e il divino, o mistione o complicazione che dir si voglia, che tende evidentemente a riuscire ad un concetto unico, o di natura divinizzata o di divinità naturalizzata. Tutto il Rinascimento aspira e volge a simile concezione, per la ragione riferita, che lo spirito senza poter staccarsi ancora da Dio, tanto ne era

divenuto saturo e inebriato per opera del Medio Evo, era costretto a tornare alla Natura; onde, infine, si legittima la formula indicata, *Natura sive Deus*. E Giordano Bruno esprime, se non letteralmente (chè sembra preferire l'altra, *Natura est Deus in rebus*) certo in sostanza, come appresso si vedrà, nella maniera più spiccata ed energica questa formula, che è la sintesi di tutta l'immensa opera sua; opera, la quale ha, in conclusione, le serenità calme ed infinite, proprie dei presocratici, e gli impeti deliranti dei neoplatonici e dei mistici.

Or sono questi due caratteri, i quali si polarizzano, può dirsi, nei due termini opposti — Natura, Dio — e finiscono per combinarsi e fondersi, quelli da cui risultano, sinteticamente, la personalità del filosofo e l'anima della sua filosofia naturale.

— Questa era la gran foce a cui mettevano le due fiumane dello spirito; l'una che derivava dalle più pure e fresche fonti presocratiche, e l'altra che, traendo origine dalle oscure cavità del platonismo, del neoplatonismo, della teosofia, dell'occultismo e del misticismo, si può indicare in generale, come la riviera profonda e fosca della Magia.

Che la prima dovesse risolversi in filosofia naturale è troppo chiaro e necessario, potrebbe dirsi per definizione; e per la seconda, oltre quanto sopra si è accennato sulla ragione storica e psicologica della catabasi dello spirito, basta ricordare la natura ed il valore che generalmente alla Magia si attribuivano, in senso che direbbesi positivo; come può vedersi per es. in Pico della Mirandola, il quale la significava, (a prescindere, bene inteso, dalla parte che era ritenuta pura opera demoniaca) *nihil aliud quam Naturalis Philosophiae absoluta consumatio*. E Giordano Bruno medesimo, ripetendo in sostanza la distinzione di Pico, vedeva nella Magia il

mezzo soggettivo di fortificazione gnoseologica e la chiave e la via profonda della comprensione della natura (1).

Sulla formula generica, adunque, del Rinascimento, *Natura sive Deus*, Giordano Bruno innalza l'edificio della sua Filosofia naturale.

Ma, come si è accennato, è solo un aspetto del pensatore nolano quello che ne fa la voce più poderosa, l'esponente massimo, la sintesi amplissima di tutto il Rinascimento.

Questa stessa sua grandezza, che giunge fino all'iperbolico, determina anche l'altro aspetto che lo individualizza

(1) Veggasi in PICO l'*Apologia* dedicata a Lorenzo dei Medici. — Cfr. F. FIORENTINO. *Op. cit.* I, pagg. 196-199. — G. BRUNO. *Sigillus Sigillorum* § 5. Gröfer, pag. 584. — *Spaccio de la Bestia trionfante*. Dialogo 3.°, Wagner, II pag. 228. — Negli accennati due luoghi, il Bruno fa, in fondo, la medesima duplice distinzione del Mirandolano. Nel *Sigillus Sigillorum* (2ª pars., 5, *De Magia*) scrive: *Quid de magia, quae cum media mathesi fere in eadem ab extremis physicis atque metaphysicis aequidistantia consistit? — Haecque duplicis est generis: etc.* (JORDANI BRUNI NOLANI *Opera latine conscripta*, Vol. II, pars 2, pagg. 197-199). E nello *Spaccio...* « Il quale abito si chiama magia, e questa, per quanto versa in principii soprannaturali, è divina; e quanto che versa circa la contemplazione de la natura e perscrutazione di suoi secreti, è naturale, et è detta mezzana e matematica... ».

Nel trattato, invece, dedicato di proposito alla Magia, che ora si può leggere nell'ultimo volume delle *Opere latine*, per la prima volta edito, con altri scritti, dai proff. Tocco e Vitelli, il Bruno fa una grande quantità di distinzioni: « Totidem... sunt significata magiae, quot et Magi. Magus primo sumitur pro sapiente, cuiusmodi erant *Trimegisti* apud Aegyptios, *Druidae* apud Gallos, *Gymnosophistae* apud Indos, *Cabalistae* apud Hebraeos, *Magi* apud Persas (qui a Zoroastre), *Sophi* apud Graecos, *Sapientes* apud Latinos. Secundo sumitur Magus pro faciente mirabilia sola applicatione activorum et passivorum, ut est medicina et chymia secundum genus; et haec est *naturalis magia* communiter dicta. Tertio magia est cum huius modi adduntur circumstantiae, quibus apparent opera naturae vel intelligentiae superioris ad concitandam admirationem per apparentia; et est ea species quae *praestigatoria* appellatur. Quarto cum ex antipathiae et sympathiae rerum virtute, ut per ea quae pellunt, mutant et attrahunt, ut sunt species magnetis et similium, quorum

enormemente, lo isola, lo taglia quasi fuori del suo tempo e del suo luogo, e come lo fa per questo, quale è il filosofo, cittadino del mondo, così, lo fa ancora per quello, annunziatore ed espressore dell'avvenire.

La sua Filosofia naturale, così, staccasi poderosa e singolare sullo sfondo intellettuale del Rinascimento. Soprattutto perchè, essendo pur costruita sulle radici accennate e sull'oggetto indicato nel duplice aspetto (natura-dio) è sistema compiuto, a sè, indipendente in maniera assoluta. — Giordano Bruno la rompe sostanzialmente con la metafisica; *Egli non ha metafisica.*

opera non ad qualitates activas et passivas reducuntur, sed omnia ad spiritum seu animam in rebus existentem referuntur; et haec proprie vocatur *magia naturalis*. Quinto cum his adduntur verba, cantus, rationes numerorum et temporum, imagines, figurae, sigilla, characteres seu litterae; et haec etiam est magia media inter naturalem et extranaturalem vel supra, quae proprie *magia mathematica* inscriberetur, et nomine *occultae philosophiae* magis congrue inscriberetur. Sexto si isti accessat cultus seu invocatio intelligentiarum et efficientium exteriorum seu superiorum, cum orationibus, consecrationibus, fumigiis, sacrificiis, certis habitibus et ceremoniis ad Deos, daemones et heroas, tunc vel fit ad finem contrahendi spiritus in se ipso...; et haec est *magia desperatorum*...: aut est ad finem imperandi et praecipendi daemonibus...; et haec magia est *transnaturalis* seu *metaphysica*, et proprio nomine appellatur *theurgia*. Septimo aut est adiuratio seu invocatio, non ad daemones et heroas, sed per istos ad hominum defunctorum animas acciendas, per eorum cadavera vel cadaverum partes ad oraculum aliquod suscipiendum, divinandum, cognoscendum de rebus absentibus et futuris; et haec species a materia et fine appellatur *necromantia*. Quod si materia non accedat, sed ab energumeno excantante facta spiritus in eius visceribus incubantis invocatione oraculum perquiratur, tunc est magus qui proprie *Pythonicus* appellatur; ita enim ab Apolline Pythio in templo illius solebant « inspirari » ut ita dicam. Octavo aut incantationi utcumque acceptae accedant rerum partes, indumenta, excrementa, superfluitates, vestigia et omnia quae tactu communicationem aliquam concepisse creduntur... et tunc constituunt magum qui appellatur *maleficus*, si ad malum tendant... aut ad ultimam perniciem et exitium aspirant, tum *magos veneficos* appellant. Nono magi di-

II. — L'Antimetafisica.

Si è troppo parlato e troppo si parla di una *metafisica bruniana*, senza badare alla ragionevolezza e legittimità della cosa, e senza prendersi la pena di determinare bene il significato ed il valore di una tale designazione. Ed è gran torto; (1) chè nella vaghissima ed incertissima denotazione, si altera e corrompe, in sostanza ed in forma, l'anima e la linea del pensiero di Giordano Bruno. Per vero, nella nega-

cuntur omnes qui ad divinandum quacumque ratione de rebus absentibus et futuris accinguntur, et isti generaliter *divini* a fine appellantur, quorum species primae aut sunt quatuor e principiis materialibus: igne, aëre, acqua et terra, unde dicuntur *pyromantia*, *hydromantia*, *geomantia*; aut a tribus obiectis cognitionis: naturali, mathematico et divino, et tunc sunt variae aliae species divinandi... Ultimo sumitur magus et magia iuxta significationem indignam, ut inter istas non annumeretur neque adnumerata habeatur, ut magus sit maleficus utcumque stultus, qui ex commercio, cum cacodaemone et pacto quodam pro facultate ad laedendum vel juvandum est informatus..

Hac praehabita distinctione generaliter magiam triplicem accipimus: divinam, physicam et mathematicam... etc. [*De Magia*] — I. B. N. Opera - Vol. III. Curantibus F. Tocco et H. VITELLI. (Florentiae, 1891) pagg. 397 ss. Cfr. anche pagg. 455 ss. I, II, III. [*Theses de Magia*].

Ad onta di tutte queste distinzioni, però, la divisione sostanziale della magia resta duplice; il che è confermato dal fatto che quella che costituirebbe una terza specie principale, la magia matematica, media est inter divinam et physicam magiam, sicut mathematica simpliciter media est inter naturalem et metaphysicam. (*Theses*). III. *Ibid* pag. 456. Cfr. pure *ibid.* pagg. 493 ss. (*De Magia mathematica*). Vedi l'avvertenza degli Editori, pagg. 492-493.

[Riporto larghe citazioni negli scritti compresi nell' accennato 3° volume, come quelli che meno sono conosciuti].

(1) Or ora vien pubblicato nella « Collezione dei Classici della Filosofia Moderna », il primo volume delle Opere italiane di Giordano Bruno, con il titolo *Dialoghi Metafisici*, a cura e con note di

zione completa e recisa della metafisica sta il carattere più singolare e spiccato della sua Filosofia.

I pensatori del Rinascimento presentano più o meno composta una Metafisica, un complesso cioè di principii e di vedute d'insieme che costituiscono un organismo, il quale non è precisamente lo stesso organismo dei principii e delle vedute naturali vere e proprie; ma qualche cosa in cui questo si risolve, o da cui dipende. In altri termini, la filosofia di quei pensatori non basta a sè stessa: Filosofia naturale senza dubbio, ma, in genere, tale che si riferisce e si appella in qualche modo, o per via di prevalente soggettivismo o di prevalente aspetto morale o addirittura di soverchiante misticismo, a un *quid altius*. Esplicita o implicita, quei pensatori hanno accanto o dentro alla filosofia naturale, una *Philosophia prima*, necessaria a completare, almeno, il sistema delle loro dottrine oggettive e soggettive, se non proprio a determinarlo.

Giordano Bruno no. Per quanto attraversato da vene teosofiche, mistiche, magiche, e pieno di frammenti e detriti del vecchio pensiero, il massiccio della sua filosofia si presenta completo, intero, a contorni rilevati e decisi; non ha bisogno di procedere da o di fare appello a null'altro, per la delineaazione del sistema; il quale, per la sua caratteristica drammaticità, direbbesi trovi in sè la forza e la via di approfondimenti e di elevamenti infiniti. La filosofia naturale

GIOVANNI GENTILE (Bari, 1907). Il dotto ed acuto professore, che ben a proposito ricorda i doveri di un editore, giusta l'avviso di Vittorio Imbriani e Paolo de Lagarde, e che chiede conto con un punto interrogativo ad Adolfo Wagner, del titolo (*Opere di G. B.*) posto alla sua edizione, perchè ha voluto imporre, la designazione di Dialoghi Metafisici a *La Cena delle Ceneri*, a *De la Causa, Principio et Uno*, ed a *De l'Infinito, Universo e Mondi?* — È un partito preso che non trova giustificazione di sorta; una specie di ostentazione, che sorprende e quasi offende, quando poi sulle prime linee della prefazione leggesi, assai più correttamente, *Dialoghi filosofici*.

bruniana è, nello stesso tempo, *Philosophia prima* ed unica e definitiva; punto di partenza colossale ed indimenticabile per le conquiste e le costruzioni dello spirito moderno. — Ricorre, per quanto non frequentissima la parola *Metafisica* (1), come, e si vedrà dopo, in essa ricorre la parola *Dio*; ma la sostanza, l'anima metafisica, come la teologica è assente.

Innanzitutto, però, che cosa deve intendersi per *Metafisica*?

Di solito, ogni veduta d'insieme sull'universo o su un gruppo di problemi, viene indicata con il nome di *Metafisica*; ma trattasi di superficiale e vaga designazione, la quale non serve affatto ad illustrare l'essenza ed i caratteri proprii di quella veneranda attività o atteggiamento dello spirito indagatore e sistematizzatore. Essa si mantiene tanto sulle generali, che non dice nulla e può essere accettata da tutti; giacchè, al più, designa il lato affatto soggettivo di quella attività e di

(1) Cfr. per es.: *De Compendiosa architectura et complemento artis Lullii* — Gröfer, pag. 239. — *Camoeracensis Acrotismus seu Rationes Articulorum Physicorum* etc. V. F. Fiorentino, *Jordani Bruni Nolani Opera latine conscripta* (Neapoli, 1879). Vol. I, pars 1. pag. 93-96. (*Secundus articulus* e segg.) — *De Umbris Idearum*, Intentio XXX. A. (*Op.* Vol. II, pars 1^a, pag. 38). — *Summa Terminorum Methaphysicorum*, etc. [*Raphael Eglinus Iconius* che pubblicò il trattato, lo dice *reliquias metaphysicas*]. *Sigillus Sigillorum... Hic facile invenis quiddam per logicam, metaphysicam*, etc. — *De Minimo*. I, v — II, vi — IV, 1, etc. — *Cena delle Ceneri: Proemiale Epistola* (Wagner I, 117). — *Spaccio de la Bestia Trionfante* (Wagner II, 115, 158, 187, 188, etc.). — *Eroici Furori*, (Wagner II, pag. 425) etc. etc. — Sembra che il Bruno meditasse un'opera di proposito per la *Metafisica*, che però non abbiamo. Giova, al riguardo, riferire il passo del *De Minimo*, in cui vi si accenna, con qualche delucidazione del soggetto: « *Quaedam vero proprie intrinsecaque natura aeterna, immortalia, incomponibilia, indissolubilia, animae, Dii, Deus, de quibus accuratius in METAPHYSICIS et iis quae De Anima, Deo nobis suppeditante tempus, a nobis definietur* ». — *Opera lat.*, I, pars 3^a, pag. 211.

quell'atteggiamento, senza considerarne il rapporto, ed il valore che ne risulta, con il contenuto cui si riferisce e serve.

Dal punto di vista esclusivamente soggettivo, ogni rappresentazione del mondo, e non solo, la rappresentazione razionale, ma anche quella estetica, per es., o morale, è Metafisica; sì che per questo aspetto, di essa vedesi assai facilmente la fondamentale necessità e legittimità di esistenza e di affermazione; a cominciare dalla indistinta primordiale spontanea attività dello spirito umano, che soddisfacendo ad un indistruttibile bisogno non solo speculativo, ma positivo e pratico altresì, tende dagli inizi dell'umanità, a rappresentarsi e trasformare quindi nella rappresentazione, le cose, fino all'insieme delle vedute, quadri, schemi, ipotesi, leggi che formula continuamente la scienza, per le sue indagini e per le sue costruzioni (1).

Ma così, la Metafisica si sottrae ad ogni contesa, ad ogni dibattito, ad ogni cozzo di opinioni; i quali invece costituiscono tutta la vivace e lunga storia della sua vita. Occorre che una nota speciale la contrassegni e la determini, e questa non può ritrovarsi che nell'accennato rap-

(1) Cfr. E. TROILO. *Filosofia, Vita e Modernità*. (Roma, 1906).

Sembrerà ingenuo, dopo tanta mole di opere, dopo tanto calore di battaglie e tante vicende di glorificazioni e di maledizioni, uscir fuori con la domanda, che cosa debba intendersi per Metafisica; il che, in apparenza, parrebbe una questione di parola.

Ma, senza ripetere il vecchio motivo della incalcolabile utilità che deriverebbe da una chiarificazione precisa dei termini filosofici in genere, è appunto tutta la storia e vicenda del pensiero che reclama una determinazione chiara e rigorosa di questa espressione.

Per conto mio, penso che con la parola Metafisica non si possa indicare, legittimamente, se non quel complesso, primordiale, fondamentale, indistinto delle attività dello spirito umano, onde l'uomo, *animal methaphysicum*, o l'umanità che è lo stesso, è il rappresentatore, il trasformatore, il sistematore — secondo le proprie facoltà

porto e valore tra essa, come veduta e rappresentazione più o meno generale delle cose, e l'essere, la ragione, il valore delle cose medesime considerate in sè, obiettivamente.

Si dirà che, in fin dei conti, questo secondo lato della Metafisica non può essere, a sua volta, se non considerazione e rappresentazione di soggettività; ma con ciò non si risolve la differenza profonda fra la prima e la seconda forma di soggettività; quella essendo *riflessa*, e questa *diretta*; e cioè, quella propriamente attiva e fattrice, e questa puramente strumentale. E' la dicotomia inevitabile della soggettività, come forma e come contenuto delle sue stesse rappresentazioni.

Or dunque, è in ciò che si deve ricercare il carattere distintivo della rappresentazione Metafisica dalle rappresentazioni non Metafisiche; perchè se non si facesse ciò, ogni forma di filosofia sarebbe uniformemente ed invariabilmente Metafisica. Il che non gioverebbe a nulla.

E', poi, del tutto ingenuo ed inconcludente dire che la Metafisica è caratterizzata e determinata dalla natura o dall'aspetto di certi problemi esclusivi, la cui competenza, per

The Warburg Institute & the Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.
e necessità psicologiche e biologiche — dell'universo; costruttore cioè e creatore, indistintamente, di religione, di arte, di filosofia, di scienza.

Metafisica è, così, la designazione generica della forma di tutte le attività spirituali, donde si svolgono i particolari distinti, fra cui la Filosofia vera e propria.

Si che, quando noi ci troviamo di fronte ad un dato sistema di filosofia, o ad una particolare dottrina, non possiamo evidentemente adoperare quel termine generalissimo.

Se poi, come è avvenuto ed avviene comunemente, vogliamo adoperarlo per un sistema o dottrina speciali, allora è necessario discendere ad una determinazione esatta, precisa, rigorosa, e dobbiamo cercare un criterio per cui una particolar filosofia possa dirsi o non dirsi metafisica.

L'indole del presente lavoro non mi consente dilungarmi di più al proposito.

adoperare il linguaggio burocratico, sfuggirebbe alla indagine scientifica e filosofica di primo grado. Giacchè con quale criterio, e in qual maniera fissato, osiamo noi fare una discriminazione dei problemi universali; con che misura stabiliamo tale gradualità, e ciò facendo, con qual diritto scaviamo abissi fra enigmi ed enigmi? Un solo problema non contiene esso tutti i problemi? E che significa rimandarli da una nostra forma d'investigazione ad un'altra forma di investigazione, parimenti nostra?

Ad ogni modo, risulta così che noi, con o senza volerlo ed accorgercene, riportiamo essenzialmente la Metafisica fra quei termini innanzi accennati, e la caratterizziamo con una nota speciale, facile a ravvisarsi, tra la pompa delle sue forme, i suoi congegni e le sue parvenze e i più o men bene costrutti suoi sistemi.

E questa nota è data da un inevitabile *dualismo*, che contengono o svelano certe rappresentazioni dell'universo, di fronte ad altre che lo escludono affatto: dualismo fra il modo o la forma della rappresentazione e l'universo o parte di esso, in quanto contenuto od oggetto della rappresentazione stessa. — Ripeto, ogni veduta, ogni teoria, ogni sistema delle cose e del mondo, in quanto rappresentazione soggettiva di qualche di oggettivo (non importa se oggettivo in sè o semplicemente considerato tale) è sempre, sotto un certo aspetto, veduta di trascendenza e di metafisica. Ma è trascendenza e metafisica inevitabile, legittima; la quale è un fatto o valore *psicologico*, non *filosofico*. La Metafisica, invece, nel comune senso filosofico e come caratterizzante una certa forma di filosofia, si profila allorchè un dualismo si presenti nel modo e fra i termini accennati; allorchè si pongono, in generale o in particolare, doppie facce di enigmi, doppii ordini di problemi, doppii principii, doppie forme e

doppie leggi, dell'essere naturale e soprannaturale, contingente e trascendente, umano e divino, e via di seguito — *dualismo* esplicito o implicito, voluto o inavvertito, posto o dedotto con rigore logico, o risultante fra le spire sottili delle inconseguenze e delle contraddizioni; *dualismo* di trascendenza o di immanenza; prevalentemente sostanziale o prevalentemente dialettico; sia quello platonico o quello aristotelico, o quello che si annida nella fallace compagine della pretesa filosofia dell'unità e identità, la quale succede al pensiero kantiano, da Fichte ad Hegel.

Qui non si tratta di vedere quanto di buono e di cattivo, di vero e di falso sia in questa rappresentazione *duale*, di fronte alle altre possibili, o per meglio dire, all'altra possibile, l'*unitaria*; ma solo di trovare, per così dire, il segno di riconoscimento della Metafisica, il principio onde si svolsero i fasti ed i nefasti della Filosofia. Nè giova qui chiedere se non possa proprio questa veduta dualistica contenere ed esprimere la verità dell'essere delle cose. Sia pure così; ma fino a quando ciò non venga effettivamente dimostrato (e lo potrà essere mai?) resterà valido, legittimo ed utile il criterio di distinzione tra le varie forme filosofiche, ossia, Metafisica e Non-Metafisica o Anti-Metafisica.

Ciò posto, può affermarsi senz'altro che Giordano Bruno è filosofo antimetafisico.

Ed innanzi tutto, bisogna dichiarare che, allorquando nei luoghi indicati ed in altri che verranno presi in considerazione, egli parla di Metafisica, stabilisce implicitamente o esplicitamente, ma in maniera non dubbia, il dualismo accennato, da cui quella ha radice e per cui solo, come si è veduto, ha senso e significato.

Ad ogni passo egli contrappone, dal punto di vista gno-

seologico, come dal punto di vista ontologico, due sfere, due campi, due oggetti, due processi ecc.; la *ratio cognoscendi physica* a quella *metaphysica*, la *ragione soprannaturale*, detta *metafisica*, a quella *naturale* (che è delle scienze fisiche); la *umbra veri bonique naturalis et rationalis*, a quella *metaphysici, idealis et supersubstantialis*. (1).

E di citazioni, al riguardo, si potrebbe addurre gran copia, traendole di qua e di là, da pagine più o meno note delle opere bruniane. Ma basti riportare quella *divisio universae philosophiae* che serve, con l'altro capitoletto sulla divisione della filosofia naturale, di transizione, come giustamente dice il Tocco (2), tra la *Figuratio vera e propria* (*De quindecim imaginibus auditionis physicae figurativis*) ed il compendio aristotelico.

« In tres partes contemplativa dividitur Philosophia, physicam, mathematicam, metaphysicam. Prima est de rebus naturalibus, secunda de mediis, tertia de divinis. Prima est de iis quae apud nos fiunt atque sunt, secunda de eorum numero et mensura atque momento, tertia de eorundem causis. Prima est de iis quae cum materia sunt atque considerantur, secunda de iis quae cum ipsa sunt sed non cum ipsa considerantur, tertia de iis quae sine illa tum sunt tum considerantur. Prima de subsistentibus, secunda de in-existentibus, tertia de persistentibus. Prima de natura concretis maxime, secunda de ratione abstractis, tertia de per se separatis. Prima de iis praesertim quae multa sunt, secunda de iis quae in multis, tertia de iis quae ante multa.

(1) Con ispirazione platonica, si tratta quivi del motto, *Sub umbra illius quem desideraveram sedi*. -- *De Umbris idearum. Tringinta intentiones umbrarum. Intentio prima*. Op. lat., Volume II, pars I, pag. 20.

(2) FELICE TOCCO. *Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane*. Pag. 104 (Firenze, 1889).

Prima ad moralem praesertim vitam confert, secunda ad rationalem, tertia ad heroicam. Primae consideratio est veluti de simo, secundae veluti de rectitudine, tertiae veluti de intellectu. In prima facilius exercetur demonstratio causae, in secunda fere semper demonstratio simpliciter, puta quae causae pariter est atque signi, in tertia demonstratio signi. In prima et tertia distinguuntur et alia sunt nobis et naturae priora, in secunda vero eadem habentur quae primo sunt et primo cognoscuntur » (1).

Tale passo che si può ritenere riassumere tutte le vedute e gli accenni del Bruno diffusi nei suoi scritti, circa la tripla divisione della Filosofia, in genere, e circa la Metafisica in specie, stabilisce nettamente in qual modo egli questa intenda, in base appunto a quel dualismo, che si è detto essere la condizione sine qua non ed il criterio, insieme, di ogni Metafisica.

Questa prima e capitale accezione della Metafisica è fondata sulla essenza e natura dell'oggetto che la filosofia si propone. La metafisica è la speculazione o contemplazione dell'oggetto *trascendente*; tratta in una parola sola *de divinis, de per se separatis*, di ciò che è *ante naturalia*, del super-substanziale, del superessenziale, e via di seguito.

Il dualismo qui è affermato con chiarezza e precisione, e la portata, il carattere, la competenza, per così dire, della Metafisica, sono ben fissati. Ma, salvo a vedere poi, distesamente, come il dualismo nella dottrina personale del Bruno, si estenui e si risolva nel suo grande monismo, sarebbe cosa davvero stolta credere che il filosofo si irrigidisca ed immobilizzi in tale distinzione.

(1) J. B. N. *Op. lat.* Vol. I. Pars IV, pag. 140. — Cfr. *Libri Physicorum Aristotelis explanati* (*Op. lat.* III, pagg. 314, 321, etc.)

Questa dualità di campi a cui si volge lo spirito ricercatore e contemplativo, di modi e forme della stessa attività spirituale, è, si può dire, sempre presente e vivace innanzi al Bruno. Ma egli fra i due termini che illustra, chiarisce e cozza fra loro, non ondeggia, non piega; volge interamente, decisamente, si potrebbe dire violentemente, verso uno, lasciando del tutto l'altro, non senza qualche sorriso o amaro o ironico, ed un certo senso di fastidio (1). Il che trapasce in guisa assai significativa, anche dalle pagine di uno scrittore profondo, coscienzioso e non sospetto, qual'è Bertrando Spaventa, nella interpretazione e commento, sopra tutto di quel passo famoso de la *Causa, Principio et Uno*, in cui si ragiona della cognizione e contemplazione della natura e della cognizione che ascende sopra la natura, e dove si finisce per contrapporre la ragione e la fede, la filosofia e la teologia (2).

Il Bruno accoglie puramente e semplicemente quella distinzione, come a titolo di un dato di fatto, nelle condizioni e tradizioni del pensiero. Ma si sbriga presto, per conto suo, d'uno de' termini: « Sarà dunque bene d'astenerci dal parlar di sì alta materia. — Io lo consento perchè basta *moralmente e teologalmente* conoscere il primo principio, in quanto che i superni numi hanno rivelato e gli uomini divini dichiarato » (3).

(1) BRUNO. *De la Causa, Principio et Uno*. Wagner I, p. 234: « esser cosa da profano e turbolento spirito il voler precipitarsi a dimandar ragione, e voler difinire circa quelle cose che son sopra la sfera de la nostra intelligenza »... — « Il conoscere questa unità è il scopo e termine di tutte le filosofie e contemplazioni naturali: lasciando nei suoi termini la più alta contemplazione, che ascende sopra la natura, la quale a chi non crede, è impossibile e nulla ». *Ibid*, pagina 275. — Lagarde, pagg. 229, 272.

(2) B. SPAVENTA. *Saggi di Critica filosofica, politica e religiosa*. — Giordano Bruno — (Napoli, 1867) pag. 249 e segg.

(3) Wagner, Lagarde, *loc. cit.*

Si potrebbe, forse, anche dire che l'accetti per la suggestione che su di lui esercita il platonismo, come si rivela dalla ricorrenza frequente, sia nell'aspetto ontologico, sia in quello gnoseologico, della dottrina che fa della nostra realtà, il *vestigio* di una realtà trascendente; ma, certo, non vi si abbandona quando trattasi delle costruzioni e degli approfondimenti mirabili della propria filosofia. Al più, la dottrina platonica potrà influire nella rude e magnifica opera, solo per la parte o frammenti che concernono la teoria della conoscenza, non già in quella che costituisce la Filosofia Naturale e la Teoria della Scienza.

La distinzione, dunque, che fa il Bruno si rivela appieno nella sua essenza di vera e propria opposizione; ed è questo il punto di partenza ed il motivo, onde egli tendendo a superare tale distinzione ed opposizione, tende a superare ed eliminare la Metafisica. Egli non s'inceppa nel viluppo inestricabile di contraddizioni, difficoltà ed arbitrarietà di quella, ma si adopera (e vi riesce), a risolverla radicalissimamente, sia trascurando addirittura e deridendo l'uno dei termini, sia accennando a dottrine che della opposizione facciano accordo ed armonia, sia trasferendo nel reale e nel contingente ciò stesso che costituisce la nota e l'essenza del campo metafisico. Al quale proposito, assai importante, benchè trattasi di una dottrina particolare, è la critica, sottile e sprezzante, che il Bruno fa non tanto ad Aristotele quanto ai suoi seguaci, di rimandare alla Metafisica il *principium secundum formam*: « Eiusdem artificis esse, materiam atque formam definire, nemo est qui abnuat, et pluribus in locis ipsemet Aristoteles testificatur. Cur igitur pro principii secundum formam habenda ratione, ad Metaphysicam transmittitur, cum tale principium non minus physicum sit eo quod est secundum materiam? Nunquid enim

ipsum, quatenus principium est, ulla ratione, e materia queat absolvi? Nunquid quod perpetuo materiam recipit, et in materia consistit, et citra materiam non comperitur, metaphysicum esse potest Aristoteli? At, et quicquid sit de hoc, ubi in metaphysicis (per Deum) de rerum naturalium formali principio magis definit, quam in physicis de materiali? An forte tunc de principio secundum formam determinat, cum platonicas ideas, et pythagoricos numeros nititur destruere? An talibus secundum formam principiis sublatis, quippiam est quod eorum loco substitutum ab Aristotele possumus intelligere? An quemadmodum hic Aristoteles illud nobis innuit, quo omnia naturalia sunt materialiter unum, ita ibi certum aliquid, et certa aliqua definit, quae in natura specierum faciant diversitatem, utpote unde naturalia adeo numerose secundum formam diversificentur? » (1).

E chi ricordi quale importanza abbia, nel sistema bruniano, la dottrina della forma e come essa, con la materia, tutto costituisca ed esaurisca l'universo, che è l'oggetto della filosofia, vedrà di leggieri come, sostanzialmente — qualunque poi sia la schermaglia delle parole — è recisa la radice ad ogni metafisica.

Ed è, infine, da notare che se pur qualche cosa di sostanziale resti ammesso e mantenuto del campo proprio alla metafisica, esso perde ogni carattere e valore, dal momento che viene reintegrato nella natura, la quale è solo immanenza e contingenza, per forza di quel processo di unificazione, riduzione e concentrazione, che è il processo caratteristico del pensiero bruniano. Così, per citare un esempio, nello *Spaccio de la Bestia trionfante*, si parla ancora della Metafisica, e

(1) *Camoeracensis Acrotismus* - Artic. IX. Ratio - (*Op. lat.*, Fiorentino I, pars I, pag. 103-104, e ss.) — Cfr. *Libri Physicorum Aristotelis explanati* - loc. cit.

la si designa come figlia di Mnemosine, che *promuove l'intelletto a l'apprensione di cose sopranaturali*, in quanto, però, *influiscono ne la natura*, e cioè *sono in certo modo assolute da quella* (1). Ed è noto come minutamente, in mille forme e vittoriosamente il Bruno, con l'intento di reintegrare nella natura una ed assoluta, tutte le potenze, le energie, le cause, le leggi che la metafisica aveva estenuate in processi di sublimazione ideologica, combatte nei massimi rappresentanti di essa, quella che il Fiorentino chiama *trascendenza dell'assoluto*, « *illae intelligentiae, illae mentes, illae phantasiae, illae nugae, et illae plusquam poeticae fabellae philosophicae* » (2).

Onde Giordano Bruno supera, nello stesso tempo che pone, il dualismo; che è quanto dire, respinge ed elimina ogni metafisica, componendo quel superbo sistema unitario, armonico, completo che ha principio e fine in sè stesso, senza dipendenze esteriori e senza esteriori fini; unità, necessità, autonomia, libertà, verità stupenda di cose e di processi, di leggi e di risultati: filosofia naturale monistica, che finisce con lo spogliarsi anche dei vestigi platonici e plotiniani, per assumere la interezza e la purità del monismo presocratico e dell'atomismo democriteo ed epicureo.

Filosofia di primo grado? No certo, in quanto essa è tutta, e non v'è posto per null'altro; così energicamente e fieramente completa che vi si svolge quel processo di assorbimento e riduzione dello stesso supremo termine della dualità metafisica, Dio; il quale processo si esprime nel motto: *Natura est Deus in rebus* (3), e si generalizza nella formula

(1) Wagner, II, pag. 188. — Lagarde, pag. 490.

(2) *De Immenso*. Cfr. FIORENTINO, *Op. cit.* II, pag. 52.

(3) *Spaccio de la Bestia trionfante*. Wag. - Lag., pagg. 225-529.

accennata, sintesi del fondamentale pensiero del Rinascimento:
Natura sive Deus.

Così, del primo modo d'intendere la metafisica, riguardo alla sua natura ed oggetto, e come la contemplazione di ciò che è al difuori della natura e del reale, distinto per sè, ossia, in sostanza, opposto e trascendente, non è il caso neanche di parlare, rispetto al sistema del Bruno. Nè ontologicamente, giacchè il Filosofo respinge ogni forma di dualismo; nè gnoseologicamente, giacchè egli, in fin dei conti, non ammette che di quell'oggetto trascendente possa darsi conoscenza alcuna; sì che lo riserba al teologo che è *fedeie*, non al filosofo che è *vero* (1); e della metafisica fa una vera e propria *metafisica teologica* (2) a cui si va per lume soprannaturale, non per luce naturale, che è il mezzo e il processo della Filosofia.

Vi è, però, un altro modo nel quale s'intende la Metafisica, che si accenna anche in Giordano Bruno, ed è quello innanzi indicato, della considerazione complessiva e generale delle cose, della veduta d'insieme dei loro principii e leggi.

Secondo questo modo, non si avrebbe metafisica per l'esistenza ammessa e la considerazione d'un campo distinto e diverso dal nostro reale, di natura ed essenza sua trascendente, bensì per l'estensione e il carattere della considerazione di ciò stesso che non è trascendente, ma reale e naturale. Metafisica, in tal senso, sarebbe una pre-

(1) *De la Causa, Principio et Uno.* Wagner, I, 275. Lagarde, 272.

(2) La espressione è del Bruno, che l'adopera, però, con speciale intenzione. — Cfr. *De lampade combinatoria lulliana: Amplissimo excellentissimoque D. D. Rectori et Witebergensis Academiae Senatui.* (*Op. lat.*, Vol. II, pars 2, p. 234).

tesa speculazione o contemplazione d'ordine generale e superiore.

Sia; ma ciò importa che essa, quindi, si contrapponga ad una considerazione d'ordine inferiore e particolare. Quella, dunque, sarebbe la Metafisica; e questa? La Filosofia, forse, a cui converrebbe aggiungere la designazione di, pura e semplice? Ciò equivarrebbe ad escludere in sostanza, dal quadro intellettuale la Filosofia e distruggerla come tale; mentre nessuno dubita, in vero, di attribuirle il suo proprio carattere e valore, di generalità e superiorità. Ed allora? Allora vuol dire che, intendere in questo secondo modo la Metafisica, all'infuori di un supposto suo campo di oggetti e problemi speciali di trascendenza, od anche all'infuori di un certo modo di intendere trascendentalmente certi oggetti e problemi che trascendenti non sono per sè stessi, non significa nulla, o significa la stessa cosa che la Filosofia in genere.

Di un oggetto qualunque, e qui deve intendersi della realtà od universo in quanto noi abbiamo il desiderio inestinguibile ed il bisogno imprescindibile di conoscerlo, di tradurlo in termini di comprensione e di valutarlo, non si può avere che due specie di considerazione, *generale* e *particolare*. E se la considerazione particolare non si conviene alla filosofia, a questa non può spettare che la considerazione generale, la stessa cioè che spetterebbe alla Metafisica. — Metafisica o Filosofia, dunque?

Da qui si ritorna a quella necessità fondamentale di cui sopra si è fatta parola, di trovare ed assegnare una nota ed un carattere proprii a quella come a questa, se non si voglia andare errando col pensiero nella bonaccia insignificante d'una imprecisa ed inconcludente espressione. E si ritorna così, inevitabilmente, alla necessità di una valutazione dell'una e del-

l'altra, in ordine a quello che è il contenuto e l'oggetto proprio di ciascuna.

Solo per questa via si può stabilire in che senso la considerazione generale della metafisica possa e debba distinguersi dalla considerazione generale della filosofia; ma in tal modo, di nuovo imponesi per quella, il primo classico e solo legittimo significato, o d'una considerazione generale di ciò che sarebbe prima, oltre, fuori, sopra la realtà nostra, (e ciò in tutte le innumerevoli forme che la considerazione stessa può assumere) o, anche, d'una considerazione della nostra realtà, messa da noi in relazione — a torto od a ragione, qui non bisogna ricercare — con qualche altra cosa di supposto più alto, più profondo, più vero, ecc. E' insomma il dualismo che ritorna, come necessità essenziale di una accezione, la sola, logica e legittima della metafisica.

La filosofia invece, nel proprio senso, dispiega la sua considerazione di generalità sull'oggetto, realtà, universo, in sè e per sè, ed in quanto nostra realtà e nostro universo; e non ha bisogno, come tale, di ricercare o di supporre un punto di riferimento, un termine trascendente di relazione, di commisurazione od altro, all'infuori di sè.

Non si possono, qui, svolgere tutte le conseguenze che derivano da ciò; delle quali talune urterebbero violentemente idee, abitudini mentali e tradizioni inveterate, altre servirebbero come di reagenti energici per scoprire il fondo e il carattere di sistemi e di dottrine. Ma certo non sembra possa esservi un altro mezzo o criterio per separare e mettere ciascuna al suo posto, Metafisica e Filosofia, come è necessario, per evitare confusioni, ibridismi e superficialità deplorevoli.

Ora Giordano Bruno tratta la questione della conside-

razione generale e della particolare delle cose, specialmente prendendo occasione, dalle esposizione e critica delle dottrine peripatetiche; comunque, però, nessuno potrebbe affermare che egli volgendosi, con il più grande e puro amore, alla contemplazione ed alla speculazione dell'universale, faccia della metafisica. Giacchè, come si è veduto, e ancora meglio si vedrà, Bruno esclude in maniera assoluta, sia dal punto di vista ontologico, sia da quello gnoseologico, ogni ragione di dualismo; che è, ripeto, la inevitabile condizione di ogni specie di metafisica, nell'uno o nell'altro dei modi finora indicati.

L'idea sua fondamentale, che è in sostanza la stessa di Aristotele, dai discepoli non bene compreso e non fedelmente seguito, è che solo del generale, universale ed essenziale si dia vera scienza, mentre il particolare è semplicemente oggetto di storia (1). Ma con ciò non si può essere autorizzati a parlare affatto di metafisica; giacchè quella vera scienza e vera cognizione, è filosofia e niente altro: e poichè l'oggetto di essa è la realtà naturale, in sè e per noi, così essa è non altro che filosofia naturale.

Si accenna, in tal guisa, ad una corcondanza fra Bruno ed Aristotele; ma bisogna subito aggiungere che questa è di pura enunciazione dottrinale, per così dire, e non si estende al di là della enunciazione stessa. Chè, infatti, quando si tratta di determinare, come è necessario e come sopra più volte si è detto, l'oggetto della generale considerazione per cui si avrebbe vera scienza, il Bruno respinge Aristotele, volgendosi a Xenofane, Parmenide, Melisso (2), e con essi

(1) *Acrotismus Camoeracensis*. — *Articoli de natura et mundo*. I, II, III, Vol. I. pars 1^a, pag. 83 ss.)

(2) *Ibid.* — Cfr. pure quanto si è detto, circa il rimprovero che Bruno muove ad Aristotele per la sua trattazione della *Forma*.

pone l'essere unico, indipendente, infinito; non con Aristotele, l'essere del quale ed il suo modo di considerazione contengono inevitabilmente i germi di un fatale dualismo.

La scienza dell'universale, quindi, per Aristotele può essere ed è metafisica, data la determinazione del suo oggetto; ma per Bruno, che eliminandone ogni accenno e relegando espressamente la metafisica in tutt'altro campo, pone come oggetto della contemplazione e della speculazione universale quell'essere che è solo e tutto, indipendente nella sua unicità ed infinità, non v'è e non vi può essere che la Filosofia.

In realtà, dunque, trattandosi della considerazione generale e particolare delle cose, non è questione di *metafisica* e di *storia*, come Aristotele enuncia e Bruno riferisce, (1); ma di *Filosofia*, *Scienza* e *Storia*, più tosto; la prima essendo dell'universale, la seconda del particolare, la terza dei particolari.

In tal modo, la storicità escluderebbe la filosofia; ma ciò si deve intendere solo assai ristrettamente, in quel rigoroso senso che appare dai luoghi citati dell'Acrotismus e dagli esempi, tratti pure da Aristotele, che vi si trovano. Chè, se si estendesse, non potrebbe avere più significato o valore, o diventerebbe addirittura erroneo e sofistico. E in verità, quell'affermazione o tesi è servita e serve a taluno per tentar di colpire a morte non solo la filosofia detta positiva, come quella che vuol essere la filosofia dei fatti o che muove dai fatti particolari, ma anche la filosofia naturale in genere.

Essa, però, non risponde e non serve bene al sottile intento. Il quale, in fine dei conti, mirerebbe ad appoggiare sopra una base esclusiva, logica e concettuale, o per meglio dire dialettica, la metafisica.

(1) *Ibid.* *Articuli primi ratio.* pag. 84.

Se, in vero, i particolari sono della storia e la natura non è che un ammasso di particolari o di fatti, e se la vera filosofia è del generale, ne viene che, o non è possibile una filosofia naturale o non è filosofia: resterebbe, quindi, il campo libero alla metafisica.

Tale intento, però, di restaurazione dialettica è deluso dal fatto che la storicità accennata si ferma solo alla parte estrinseca, superficiale e secondaria dell'essere, e non scende alla storicità intrinseca, vera, profonda di esso. Poichè l'ente, come Giordano Bruno stupendamente vide, non è qualche cosa di rigido, inerte, immobile, ma è dinamico, attivo, drammatico: ossia, indipendentemente da ciò che è successione e produzione di puri e semplici particolari contingenti, considerati solo come tali, l'ente ha quella sua intima storicità che dovrebbe dirsi immanente, ed è la sua stessa eterna drammaticità; la quale colta, trascritta, interpretata, o anche solo immaginata e composta con processi di ipotesi e con mezzi e modelli, è la filosofia vera e grande, la filosofia naturale, di cui uno dei più magnifici esempi è dato da Giordano Bruno.

In conclusione, neppure nel secondo modo indicato, può parlarsi di Metafisica, nel sistema del Nolano.

Altre accezioni il Filosofo offre ancora, nell'esuberanza del suo pensiero e dell'espressione; ma sono certo di non molto rilievo.

Così egli talora ne parla nel senso strano, di *sapienza acquisita* (1) tradizionale, e d'autorità; ed in tal significato essa può dire di contare per sè una intiera opera, *De Monade*. Ma ciò non infetta per nulla la purezza cristallina

(1) *Spaccio de la Bestia trionfante*, Wagner II, pag. 158-159.

della filosofia bruniana: poichè è noto con quale ardore e violenza il filosofo si scagli contro la tradizione, l'autorità, la consuetudine del credere, che è il massimo impedimento per la verità, e proclami e difenda i diritti supremi della libertà dello spirito; di che prova tremenda sono e la sua vita tempestosa e la morte eroica.

Quanto poi al *De Monade (in quo revelatio, fides et divinatio, imaginationum, opinionum et experimentorum fundamenta... vel vestigia...)* (1) il Bruno stesso ne fa ben poco conto; come rilevasi sia dalla illustrazione sua in rapporto agli altri due poemi, *De Minimo* e *De Immenso*, sia da altri accenni, fra cui importante assai quello dove l'A. scrive senza ambagi: *ubi de numero tractavimus et figura, ibi magna ex autoritate experientiaque aliena, sine ratione sapimus, atque loquimur, cum manticis, etc.* (2) E, certo, non è il caso per ciò, di parlare di una metafisica bruniana; la quale sarebbe, ad ogni modo, nel senso accennato, la parte più impersonale, buia e trascurabile dell'opera del Nolano.

Da ultimo, converrà ricordare che se pure il filosofo ha denotato la Metafisica, nel comune significato di considerazione generale, di veduta d'insieme, ecc., egli, al di là della parola tradizionale e della formola vuota, attraverso una selva di pensieri e di dottrine oscuri e confusi, spuntati in ispecie su germi lulliani, seguendo il suo superbo disegno monistico, aspira addirittura ad una scienza totale, unica e suprema, più generale della metafisica stessa, che abbracci l'ente reale e l'ente razionale: *conveniens nimirum est atque possibile, ut eum in modum quo metaphysica uni-*

(1) FIORENTINO, I, pars 1, pag. 196.

(2) *De Immenso*. Fiorentino I, pars 1, pag. 306-307. — Cfr. pure TOCCO, *Op. cit.* pag. 203 ss.; FIORENTINO *ibid.*, pagg. XXVI-XXVII.

versum ens... sibi proponit obiectum, quaedam unica generaliorque scientia ens rationis cum ente reali... complectatur (1).

Vi sarebbe da considerare, ancora, un'altra forma o significato della Metafisica, in quanto cioè essa cambia in esistenza positiva e realtà obiettiva quello che altro non è che formulazione o astrazione soggettiva e concettuale. È forma e designazione latissima della Metafisica, quale procedimento ed atteggiamento soggettivo; e può abbracciare le più oscure aberrazioni e le più legittime operazioni dello spirito umano; che va, cioè, dalla teologia metafisica e dogmatica, a quella che Kant chiamò dialettica trascendentale; dalle costruzioni concettuali pure della Filosofia, a quelle proprie della Filosofia naturale e delle scienze, che sono state innanzi pur ricordate.

Ma in tanta latitudine, appunto, più che mai s'impone la necessità di delineare con rigore i diversi significati di questa Metafisica; la quale comprende una sfera di assoluta illegittimità, in quanto la subiettività diventi essa stessa assoluta, ex lege, irreferibile ad un termine di realtà, e quindi invalutabile per noi che nella nostra realtà, effettiva o possibile, abbiamo un necessario termine di paragone e di misura; ed una sfera di perfetta legittimità, in quanto la subiettività esprima i procedimenti, gli atteggiamenti, i tentativi, i mezzi, gli artifici e le astuzie dello spirito, per cogliere e penetrare la realtà.

Ma la Metafisica che si svolge nella prima sfera è, in sostanza, quantunque riguardata da un punto di vista diverso, che è il subiettivo, la Metafisica della prima forma

(1) *De Compendiosa architectura et complemento Artis Lullii* (GROEFER, pag. 239).

considerata, ossia dell'oggetto, contenuto e valore trascendente; quella cioè che assorbe inevitabilmente da un dualismo irriducibile. Ed a tal riguardo si è veduto, nè giova ripeterlo, che il Bruno non solo esclude in maniera assoluta ogni ragione ontologica di siffatto dualismo, per rispetto alla contemplazione e speculazione filosofica, ma altresì, quanto alla sua possibilità o magari necessità soggettiva e psicologica, si pronunzia nettamente, escludendola affatto dalla sfera del filosofo, e lasciandola a quella del teologo fedele.

Circa poi la sfera legittima della metafisica, presa in senso lato, è da ricordare quanto si è già accennato, che non v'è ragione alcuna di seguitare a parlare di metafisica, mentre trattasi della normale attività dello spirito; che nel campo più generale ed alto della filosofia, come in quello più particolare e limitato della scienza, si sforza con procedimenti suoi proprii e con espedienti, di raggiungere e fissare o scoprire ed intravedere una verità o una possibilità di verità.

Certo, anche qui, se quella attività spirituale divenga abnorme, la metafisica può ripresentarsi sotto una forma o sotto un'altra; ma in tal caso, per vero, non si ha più filosofia o scienza, bensì la ideologia vuota e la fantasia scialba ed infeconda dei dialettici e dei logici, le quali non dimostrano che vi è una metafisica nella filosofia e nella scienza, ma solo che vi è una metafisica illegittima ed inutile.

Insomma, il procedimento e l'atteggiamento spirituale del filosofo e dello scienziato, non può, solo perchè attività soggettiva di generalizzazione e d'astrazione, di visione e costruzione concettuale, chiamarsi metafisica. È stato questo un vero e proprio abuso, di cui ha dato uno dei primi esempi, che non si deve esitare a chiamar scandaloso, il più grande metafisico, nel classico senso della parola, Giorgio Hegel.

Egli infatti parla, con evidente ironia, della *ineffabile Metafisica* non pur dei filosofi, ma degli scienziati stessi, con a capo Isacco Newton, in quanto adoperino certe parole, formule e simboli, quali *forze, leggi, atomi*, ecc. E dietro Hegel, mille volte si è sentito ripetere il ritornello di una pretesa metafisica della materia e del materialismo, del meccanicismo, del positivismo, della scienza, e via discorrendo.

Ciò è singolare, in quanto confonde con l'abuso inutile ed illegittimo di talun' attività, processi e mezzi, il loro uso legittimo e necessario. Giacchè, a meno di pensare, farneticando, ad una filosofia o ad una scienza che si formi e svolga in una generazione spontanea extra soggettiva, sarà pur sempre indispensabile che essa consista in una attività soggettiva, ed in una combinazione concettuale: avrà pur sempre bisogno di una espressione, e l'espressione non può essere che immagine, simbolo, figurazione, e finanche personificazione. Certo, il desideratum della filosofia e della scienza è quello di spogliarsi delle forme grossolane e rudi, per materiarsi, a così dire, di forme sempre più fini e pure; ma di meno non ne potrà mai fare, sicuramente, neanche rifugiandosi od estenuandosi nel vagheggiato impero dei più alti e perfetti concetti.

Per fortuna, il vezzo di tacciare di metafisica fin la scienza, in quanto si serva di certe forme e processi, di certe analogie e artifici, sembra vada declinando ora; come si rileva dal mettersi sempre più in luce, ed in una luce giusta e vera, il carattere proprio costitutivo, direttivo ed animatore della filosofia e della scienza: quel carattere di consapevole soggettività, convenzione, convenienza, comodo, economia, finalità, ecc., che incominciato ad affermare da Bacone e Galilei, come rilevò per primo Emanuele Kant (1), si

(1) Cfr. E. TROILO. *La Dottrina della Conoscenza nei moderni Precursori di Kant*. Cap. IV (Torino, 1904).

è venuto sempre più accentuando, ed ha oggi le sue tipiche manifestazioni nelle più recenti opere; da quelle, per esempio, del Poincaré (1), che mostra con chiarezza, questo aspetto e fondo singolari e capitali della scienza, e quelle del Pastore (2), che mira ad una teoria di *Modelli* che potrà avere importantissimi risultati, al Pragmatismo, il quale tanto oggi è in voga, con le sue molte varietà. La pretesa metafisica, a parte l'affinarsi sempre più delle espressioni e delle rappresentazioni della filosofia naturale o positiva o scientifica, si dilegua innanzi alla gneologia e teoria della scienza moderna. Come è noto, Emanuele Kant parla di una vera e propria rivoluzione spirituale al riguardo, ed in questa rivoluzione, in cui il pensiero filosofico e scientifico, piuttosto che infettarsi di metafisica, ritrova e dispiega i suoi diritti legittimi, Giordano Bruno ha pure il suo posto spiccato e caratteristico.

E per doppio rispetto; — sia per l'atteggiamento e per l'avviamento che egli dà allo spirito, per la contemplazione e la speculazione dell'universo; atteggiamento ed avviamento (che annunzia già Bacone) di decisa e violenta persecuzione soggettiva dell'oggetto, onde questo si tenta, si coglie, si penetra, si riduce in conoscenza; come si vede, oltre che in mille accenni e nel complesso dell'opera bruniana tutta pervasa da un gran soffio dionisiaco, in quella tipica ricorrente dottrina della *caccia*, e nella stessa dottrina ed arte della magia, che servono a scoprire, a ritrovare,

(1) H. POINCARÉ. *La Science et l'Hypothèse* (Paris, 1903). *La Valeur de la Science* (Paris, 1904), etc.

(2) A. PASTORE. *Sopra la teoria della Scienza* (Torino, 1903). *Logica formale dedotta dalla considerazione di modelli meccanici* (Torino, 1906). *Del Nuovo spirito della Scienza e della Filosofia* (Torino, 1907).

a penetrare il cuore dell'enigma, per leggervi e trarne la verità. — Sia per il pensiero sovrano che il Bruno proclama, circa la moltitudine e varietà di vie e mezzi, che filosofie e filosofi possono, con pieno diritto, seguire ed usare, nella contemplazione e nella speculazione, diretti alla verità. Pensiero di libertà magnifica e generosa che deriva, appunto, da quello stesso atteggiamento spirituale per cui il soggetto può legittimamente determinare, scegliere e seguire le vie e i mezzi che meglio appariscano opportuni e convenienti, verso il miraggio della verità medesima, unica, eterna ed infinita.

Al dogmatismo rigido della Metafisica teologica e trascendente, all'esclusivismo infecondo delle categoriche ideologie, il Bruno contrappone questa larga, ariosa e luminosa libertà della filosofia e della scienza, che guarda con puro sguardo, alla meta agognata della effettiva cognizione e della estetica contemplazione. — « Perchè è cosa da ambizioso e cervello presuntuoso, vano et invidioso, voler persuadere ad altri che non sia che una sola via d'investigare e venire alla cognizione della natura; et è cosa da pazzo et uomo senza discorso donarlo ad intendere a sè medesimo ». E, in quest'ordine importantissimo d'idee, prosegue: « Circa il modo poi di filosofare, non men comodo sarà di esplicar le forme come da un implicato che distinguerle come da un caos, che distribuirle come da un fonte ideale, che cacciarle in atto come da una possibilità, che riportarle come da un seno, che disotterrarle a la luce, come da un cieco e tenebroso abisso; perchè ogni fondamento è buono, se viene approvato per l'edificio; ogni seme è convenevole, se gli arbori e frutti sono desiderabili » (1).

Così alla Verità conduce Sofia « sette diverse, de le

(1) *De la Causa, Principio et Uno*, Wagner. I, pagg. 258-260.

quali altre ammirando, altre parabolando, altre inquirendo, altre opinando, altre giudicando e determinando, altre per sufficienza di natural magia, altre per superstiziosa divinazione, altre per modo di negazione, altre per modo d'affir- mazione, altre per via di composizione, altre per via di divi- sione, altre per via di definizione, altre per via di dimo- strazione, altre per principii acquisiti, altre per principii divini aspirano, mentre quella li grida, in nullo luogo pre- sente, da nullo luogo assente, proponendoli avanti gli occhi del sentimento per scrittura tutte cose ed effetti naturali, e l'intona ne l'orecchio de l'interna mente per le concepute specie di cose visibili et invisibili » (1).

Da qualsiasi punto di vista, adunque, si riguardi e co- munque si intenda, la Metafisica è sostanzialmente assente dall'opera di Giordano Bruno.



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

(1) *Sparcio de la Bestia trionfante*. Wagner II, pag. 160.

III. — **Le Opere bruniane.**

La considerazione d'insieme degli scritti del Nolano, secondo la loro delineazione ed economia, per gli argomenti e contenuti, giova a confermare che alla *Metafisica* in essi non è consentito alcun posto.

Convieni, quindi, darvi uno sguardo sommario, seguendo la classificazione del professor Felice Tocco; avvertendo che sembra opportuno, pel fine di questo studio, non solo tener conto, com'è naturale, anche delle opere italiane, ma altresì a ciascun gruppo assegnare, separatamente, quelle parti di una stessa opera che, per il tenore della materia e l'andamento della trattazione, costituiscono quasi opere distinte, raccolte sotto un medesimo titolo, come si ha, per es., nel *De Umbris Idearum*, nel *Cantus Circaeus*, nel *Sigillus Sigillorum*, ecc. Fa d'uopo, poi, ai quattro gruppi proposti per le opere latine, aggiungere un quinto, in cui si comprendono gli scritti morali.

Pertanto, il quadro di tutte le opere bruniane si presenta come segue:

I. — OPERE LULLIANE.

De Compendiosa architectura et complemento artis Lullii - Parisiis, apud Aegidium Gorbinum, sub insigni Spei, prope collegium Cameracense 1582.

De Lampade combinatoria lulliana ad infinitas propositiones et media invenienda, ad dicendum et argu-

mentandum juxta modum habitus, quo saltem quispiam de quocumque subjecto descriptivam quandam, et qualemcumque quid nominis habeat, rationem lucretur. Est et unica clavis ad omnium Lullianorum (cuiuscumque generis) operum intelligentiam, et non minora plurima Pythagoricorum Cabalistarumque mysteria consequenda. - Witebergae. 1587.

De progressu et lampade venatoria logicorum ad prompte atque copiose de quocumque proposito problemate disputandum. (Witebergae) 1587.

Artificium perorandi traditum a Jordano Bruno nolano, communicatum a Johan. Henrico Alstedio in gratiam eorum qui eloquentiae vim et rationem cognoscere cupiunt. - Francofurti prostat apud Antonium Hummium, 1612. — *Secunda pars Rhetorices addita a Jordano Bruno* (1).

[*De Specierum scrutinio et lampade combinatoria R. Lulli, doctoris Heremitaie omniscii, propemodumque divini.* - Pragae, escudebat Georgius Nigrinus, 1588].

A queste opere bisogna aggiungere le altre edite per la prima volta nell'edizione nazionale:

Animadversiones circa Lampadem Lullianam. [13 martii 1587] — (*Op. lat.* vol. II, pars 2). — *Lampas Triginta Statuarum* (1587?) — *Medicina Lulliana, partim ex Mathematicis partim ex Physicis principiis educta.* (*Op. lat.* vol. III, Curantibus F. Tocco et H. Vitelli. Florentiae, 1891).

(1) La prima parte appartiene al gruppo delle opere espositive, essendo, come dice l'intestazione, *Explicatio Rhetoricae Aristotelis ad Alexandrum privatim a J. B. Nolano Italo dictata Wittembergae, anno 1587.*

II. — OPERE MNEMONICHE.

De Umbris Idearum, implicantibus artem quaerendi, inveniendi, judicandi, ordinandi et applicandi, ad internam scripturam, et non vulgares per memoriam operationes explicatis. — Parisiis, apud Aegidium Gorbinum, sub insigni Spei, 1582. — Parte seconda: *Ars memoriae* (1).

Cantus Circaeus ad eam memoriae praxim ordinatus, quam ipse judiciariam appellat. — Parisiis, apud Aegidium Gillium, via S. Joannis Lateranensis, sub trium coronarum signo, 1582. — *Dialogus secundus applicatorius ad Artem Memoriae* (2).

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 — Londra, 1583? (3).

Triginta Sigillorum explicatio ad omnium scientiarum inventionem, dispositionem et memoriam. — Quibus adiectus est

Sigillus Sigillorum, ad omnes animi operationes comparandus et earundem rationes habendas maxime conducens. Et non temere ars artium nuncupatur. Hic enim facile invenies quidquid per logicam, metaphysicam, cabalam, naturalem magiam, artes magnas atque breves theorice inquiritur. — Londra, 1583 (?) — *Secunda pars* (4).

(1) La prima parte appartiene alle opere costruttive. Il libro ha una *Protestatio: Umbra profunda sumus, ne vos vexetis inepti. — Non vos sed doctos tam grave quaerit opus.*

(2) Il primo dialogo, *Cantus Circaeus*, più propriamente, appartiene alle *Opere morali*.

(3) Questa *Ars reminiscendi* che fa da introduzione ai *Sigilli* è una ripubblicazione della seconda parte del *Canto Circeo*.

(4) La prima parte può assegnarsi alle opere costruttive, per le dottrine psicologiche e gnoseologiche che contiene, sottili ed importanti.

De Imaginum Signorum et Idearum compositione, ad omnia inventionum, dispositionum et memoriae genera Libri tres. — Credite et intelligetis. — Francofurti, apud Joannem Wechelum et Petrum Fischerum consortes, 1591.

III. — OPERE ESPOSITIVE E CRITICHE.

Figuratio Aristotelici physici Auditus, ad ejusdem intelligentiam atque retentionem per quindecim imagines explicanda. - Parisiis ex Typographia Petri Cheuillot, 1586.

Libri Physicorum Aristotelis explanati. (1587-1588?) (*Op. lat.* Vol. III. Cfr. introduzione di Tocco e Vitelli, pagg. XLIII-XLIX).

Dialogi duo de Fabrici Mordentis salernitani prope divina adinventione ad perfectam cosmimetriae praxim. - Parisiis, ex Typographia Petri Cheuillot, sub Rosa rubra. 1586.

Camoeracensis Acrotismus, seu rationes articularum physicorum adversus Peripateticos Parisiis propositorum. - Vitebergae, apud Zachariam Cratonem, anno 1588 (1).

Articuli centum et sexaginta adversus hujus tempestatis mathematicos atque philosophos. — Centum item et octoginta praxes ad totidem problemata, caeteris quaedam ardua, quaedam vero impossibilia, possibili et faciliiori negotio persequenda. - Pragae, ex typ. Georgii Daciceni 1588 (2).

(1) L'*Acrotismus* è la seconda edizione dell'opuscolo intitolato *Centum et viginti articuli de Natura et Mundo, adversus Peripateticos, per Joh. Hennequinum...* Lutetiae propositi sub clipeo et moderamine *Jordani Bruni Nolani* infra octavam Pentecostes, anno 1586. (Impressum Parisiis, ad Authoris instantiam, 1586). (Cfr. Tocco. *Op. Cit.* — pagg. 102-107. - V. pure, *J. B. N. Op. lat.* Vol. II, pars 2^a, pag. 222).

(2) In parte quest'opera è anche costruttiva, contenendo germi svolti poi nei grandi poemi latini.

Artificium perorandi. - Prima parte: *Explicatio Rhetoricae Aristotelis ad Alexandrum* (1).

IV. — OPERE COSTRUTTIVE.

De Umbris Idearum - I^a Parte - *Triginta intentiones Umbrarum*, etc. (2).

La Cena de le Ceneri descritta in cinque dialoghi, per quattro interlocutori, con tre considerazioni, circa doi soggetti. - Londra, 1584.

De la Causa, Principio et Uno. - Londra, 1584.

De l'Infinito Universo e Mondi. - Londra, 1584.

De triplici Minimo et mensura ad trium speculativarum scientiarum et multarum activarum artium principia libri quinque. - Francofurti, apud Joannem Wechelium et Petrum Fischerum consortes, 1591.

De Monade Numero et Figura, secretioris nempe Physicae, Mathematicae et Metaphysicae Elementa. (c. s.).

De Immenso et innumerabilibus, seu de Universo et Mundis Libri octo (c. s.) (3).

Summa terminorum Metaphysicorum ad capessendum Logicae et Philosophiae studium, ex Jordani Bruni Nolani Entis descensu manuscripto excerpta, nunc primum luci commissa a Raphaele Eglino Iconio Tigurino. -

(1) V. nota 1.^a — *Opere Lulliane*. — Cfr. Tocco. *Op. cit.* pagine 15-18. — Al 3° gruppo andrebbe assegnata anche la 1^a parte della *Summa terminorum metaphysicorum*.

(2) V. nota 1.^a — *Opere Mnemoniche*.

(3) Seguendo, come si è detto, la classificazione del Tocco, segniamo senz'altro i tre poemi latini. Ma è bene avvertire che, sotto un certo riguardo, giustamente ad essi dovrebbero preporre l'*Acrotismus Camoeracensis*, il quale n'è un vero e preciso sommario (FIORENTINO, *Op. cit.* pag. XXIII).

Tiguri, apud Joannem Wolphium, 1595. Spec. 2^a parte *Entis descensus seu applicatio*.

A queste opere debbono aggiungersi:

De Magia et Theses de Magia (1589-1590?); *De Rerum principiis et elementis et causis* (1590), i quali sono pubblicati da Tocco e Vitelli nel Volume III delle Opere latine.

V. — OPERE MORALI.

Cantus Circaeus. Prima parte (1).

Spaccio de la Bestia trionfante, proposto da Giove, effettuato dal Consiglio, rivelato da Mercurio, recitato da Sofia, udito da Saulino, registrato dal Nolano. Diviso in tre dialogi, suddiviso in tre parti. - Parigi, 1584.

Cabala del Cavallo Pegaseo, con l'aggiunta dell'Asino Cillenico. - Parigi, a presso Antonio Baio, 1585.

De gli Eroici Furori. - Parigi, a presso Antonio Baio, 1585.

V'è, infine, da comprendere fra le opere morali, checchè ne possa parere, forse, a molti, *Il Candelaio, Commedia di Bruno Nolano, Academico di nulla Academia, detto il Fastidito.* - Parigi, a presso Guglielmo Giuliano, 1582 (2).

(Di altre opere citate dal Bruno stesso, non si hanno i testi: *Liber clavis magna* — *Templum Mnemosynes* — *De Anima* — *De multiplici mundi vita* — *De Naturae gestibus* — *De principiis Veri* — *De Astrologia* — *De Sphaera* — *L'Arca di Noè* — *Purgatorio dell'Inferno*, ecc.) (3).

Ora, considerando sommariamente il complesso delle

(1) V. nota 2. *Opere Mnemoniche*.

(2) Cfr. FIORENTINO, *Bernardino Telesio*. II, pag. 50.

(3) Cfr. WAGNER, *Op. it. di G. B.*, p. XXXII. — BERTI. *Op. cit.* pag. 475 ss. — I. FRITH. *Life of G. B.*; The existing works (London, 1877).

opere bruniane, così distinte e raggruppate, è chiaro che, per rispetto alla questione accennata della Metafisica, non è il caso, innanzi tutto, di parlare delle Opere Morali (1).

Quanto agli altri gruppi, i primi due, che comprendono le opere lulliane e le opere mnemoniche, non hanno in sostanza carattere e contenuto metafisico, come si può vedere dalla magistrale esposizione che ne fa il Tocco. E non l'ha, propriamente, neanche il gruppo che abbraccia le opere espositive e polemiche; giacchè queste o si restringono a riprodurre le altrui dottrine, come gli opuscoli che riasumono ed espongono la fisica aristotelica, e i due dialoghi che trattano dei trovati di Fabrizio Mordente, o sono più specialmente dirette a combattere le teorie filosofiche e matematiche più in voga a quel tempo.

Certo, quivi, attraverso le esposizioni, i riferimenti e le critiche, balza fuori, in maniera diretta o indiretta, ad ogni passo, il pensiero proprio bruniano, ma solo in forma di schermaglie o di preludi: forma caratteristica che il Filosofo spesso adopera a mò d'introduzione, nelle sue opere. Sì che quello che il Fiorentino, innanzi al proposito citato, dice dell'*Acrotismus Camoeracensis*, rispetto alla trilogia poetica latina, si può ripetere di tutti gli scritti espositivi e polemici, in confronto di quelli che costituiscono il grande insieme delle opere costruttive.

Resta, dunque, questo quarto gruppo, dove si svolgono con impeto ed esuberanza, le dottrine sistematiche, e che

(1) Per l'Etica di Giordano Bruno, oltre quanto è detto nelle trattazioni generali di Storia della Filosofia, cfr. B. SPAVENTA *Op. cit.* — G. Bruno, *La Filosofia pratica.* — F. FIORENTINO, *Dialoghi morali di G. Bruno*, in *Giornale Napoletano* (Nuova Serie, fasc. 19). — HARTUNG, *Grundlinien der Ethik bei Giordano Bruno.* (Leipzig, 1878). — Tocco. *Op. Cit.* Cap. V. *L'Etica.*

comprende, come si è veduto, la *Summa terminorum metaphysicorum*, i poemi *De Minimo*, *De Monade*, *De Immenso*, e in parte il *De Umbris Idearum*, il *Sigillus Sigillorum*, non che le opere italiane *La Cena de le Ceneri*, *De la Causa*, *Principio et Uno*, e *De l'Infinito Universo e Mondi*, sostanzialmente corrispondenti ai tre grandi poemi latini. E sono da ricordare, in fine, le accennate opere inedite.

Il *De Umbris* (1^a parte) non è che una introduzione teorica per la trattazione dell'arte mnemonica, la quale segue nella 2^a parte; e però, come bene osserva il Tocco, non vi si può ritrovare una esposizione compiuta del sistema filosofico bruniano (1). Tuttavia esso è molto importante per la *filosofia soggettiva* e per la teoria della cognizione; ma anche sotto questo aspetto, il suo valore essenziale, non sta certo negli accenni metafisici che contiene, ispirati alle tradizioni ed alle reminiscenze platoniche e plotiniane. Ad ogni modo, se ben si esami, si scorge qui già delinearsi, nelle vedute riguardanti la sostanza, i fenomeni e le loro leggi (come noi possiamo dire con linguaggio nostro e moderno) quella dottrina che non si può in alcun modo chiamare metafisica, nel senso indicato.

L'emanazione plotiniana è, certo, la ispiratrice della dottrina bruniana; nondimeno essa è foggiate in guisa che vi si delinea, pur attraverso le figurazioni e i simbolismi, quel processo di continuità dinamica accennante già al monismo naturale (2), che avrà dopo il suo completo svolgi-

(1) Tocco. *Op. cit.* pag. 48.

(2) Cfr. *De Umbris Idearum*: Intentio Septima — « ...Materialia spiritualibus, spiritualia prorsus in materialibus adhaereant. Ut unum sit universi entis corpus, unus ordo una gubernatio, unum principium, unus finis, unum primum, unum extremum... nihil impedit quominus ad sonum cytharae, universalis Apollinis ad superna

mento. — E lo stesso può dirsi del contenuto del *Sigillus*, nel quale, anzi, si fa più chiaro ed evidente quell'accennato processo di continuo ritorno (*unde circuito quodam fit...*) delle cose naturali, ivi compresi e l'anima come principio informatore e dinamico, e l'intelletto come proprio principio di conoscenza e di comprensione.

La *Summa terminorum Metaphysicorum* è, come è noto, un trattato di nomenclatura filosofica *non magnopere a doctrina Peripateticorum abhorrentem*, come lo dice Eglin; trattato scolastico, per intenti e per metodo non dissimile dalla *Lampada venatoria* e dall'*Artificium perorandi* (1). Sicchè per questa sua natura, non può prendersi come fonte ed espressione di una metafisica, non facendo essa che riunire i significati, le dottrine metafisiche in voga, secondo le idee aristoteliche e le variazioni correlative medioevali e scolastiche.

La seconda parte della *Summa* (*Entis descensus seu applicatio*) è più tosto metafisica, se si tien presente il disegno originario dell'opera; ma, ciò che abbiamo tratta di *teologia metafisica*, su condotta platonica, ed esce, così, fuori del campo della considerazione filosofica. E la terza sezione a cui, forse, sarebbe da assegnare propriamente carattere metafisico, ci manca (2).

Non restano che i tre poemi latini, nei quali la Filosofia bruniana prende corpo e figura definitivi, sopra tutto se messi in relazione con i corrispondenti dialoghi italiani. Ma

gradatim revocentur inferna... ». *Op. lat.* Vol. II pars 1^a, Ed. Imbriani e Tallarigo, pag. 24. — [Per le citazioni delle opere comprese in questo volume — *De Umbris Idearum, Ars Memoriae, Cantus Circaeus* — seguo la riproduzione degli Editori. V. ivi, *Avvertenza.*]

(1) Tocco. *Op. Cit.* pag. 126-131.

(2) V. *Op. lat.* Vol. I, pars 4^a - pag. 73. — Groefer, p. 472.

neanche qui, dove pur sarebbe il luogo adattato, si giunge a ritrovare la famosa Metafisica. Chè essi contengono solo la Filosofia naturale, come dice il Fiorentino, e n'è il vero e preciso sommario l'*Acrotismus Camoeracensis* (1).

Del resto, nulla meglio e più perentoriamente può questo dimostrare che la vivace parola del Bruno stesso nella epistola diretta al principe Enrico Giulio, la quale non è solo una *dedicatoria* ma anche *clavis* (2) di tutta la magnifica trilogia.

Con larghezza di linee e con precisione di particolari, con ampia forma colorita ed imaginosa, il Bruno dice: « Adsunt ergo primo de Minimo, Magno et Mensura libri, in quibus doctrina eruditio et disciplina videt primorum principiorum intellectum. Secundo de Monade, Numero et Figura liber, in quo revelatio, fides et divinatio, imaginationum, opinionum et experientiarum fundamenta quaedam agnoscit vel vestigia. Tertio de Immenso, Innumerabilibus et Infigurabili universo libri, in quibus evidentes, certiores et fortissimae sunt demonstrationes, qualiter mundorum republicae disponantur, unum sine fine regnum infinito gubernatori subsit, et naturae comprehensibiliter, et incomprehensibiliter ordo manifestetur.

« In primo volumine studiose cupimus, in secundo incerti quaerimus, in tertio clarissime invenimus. In primo plus valet sensus, in secundo verba, in tertio res.

« Primum est circa nobis innata, secundum circa audita, tertium circa inventa. Primum in methodo certe mathematica, secundum (ut licet) divina, tertium vere naturali.

« Primum habet obiecta simplicia, secundum abstracta,

(1) FIORENTINO. *Op. lat.* Vol. I. pag. XXIII.

(2) *Epistola dedicatoria et clavis...* Fiorentino I, 193 ss.

tertium composita. In primo sapientia habet corpus, in secundo umbram, in tertio animam... ».

Il che, in conclusione, taglia fuori ogni metafisica nel proprio senso della parola, lasciandone sussistere solo qualche traccia o intenzione nel *De Monade*; il quale però, come si è accennato, e giusta l'opinione concorde dei critici e l'avviso del medesimo Autore, ha ben poca importanza. Si direbbe che esso stia nel quadro delle opere per euritmia e più per un esteriore ordine triadico, caro al Bruno, che non per altro.

Quanto, poi, alle tre opere dialogiche italiane, la *Cena de le Ceneri*, *De l'Infinito Universo e Mondi*, *De la Causa, Principio et Uno*, è da considerare che le due prime si svolgono, sopra tutto, intorno al grande argomento della rivoluzione astronomica e dell'infinito in senso puramente *naturale*; e quanto alla terza, che si può dire la più filosofica, in stretto significato, non è che l'anello di congiunzione (1) fra le accennate opere costruttive, che vanno dal *De Umbris Idearum* (1582) al *De Minimo* (1591); segnando, così, il punto centrico del processo del pensiero di Giordano Bruno. Il quale retrocedendo da Plotino a Democrito, mostra sinteticamente in sè, con singolare evidenza, quel processo del pensiero del Rinascimento che sopra ho accennato, di conversione e ritorno dal trascendente al reale, dal divino alla natura. L'essere il dialogo *De la Causa, Principio et Uno* il punto medio di tale processo, spiega il suo carattere speciale; ma mostra, altresì, come il pensiero bruniano non si arresti nel suo cammino e nella sua evoluzione. Ed in questo cammino, ciò che si disvela in modo sempre più luminoso non è la Metafisica, bensì la Filosofia naturale, se è vero che quel pensiero dall'*emanatismo neo-platonico* passa

(1) Tocco. *Op. Cit.*, pag. 332.

al *monismo dell'essere*; monismo non immobile come l'eleatico, ma vivo ed operoso, come l'eracliteo, per culminare, infine, nell'atomismo democriteo (1).

Ciò dato (ed in proposito non sembra possa cader dubbio) quanto può apparire di metafisico nelle dottrine e chiarimenti della *Causa*, del *Principio*, dell'*Uno*, dell'*Infinito*, della *Potenza*, della *Forma*, ecc., si viene di necessità risolvendo in concezioni positive e naturali, che riescono, da ultimo, a formare quel monismo definitivo, il quale è il lineamento e l'anima essenziali del sistema del Bruno, e dal quale sono escluse quelle favolette filosofiche, innanzi ricordate, proprie della trascendenza metafisica.

Prove e dimostrazioni minute si potrebbero portare di ciò, come facile appare a chi abbia qualche familiarità con gli scritti del Filosofo. Basti qui accennare solo alla dichiarazione, circa la filiazione, per così dire, dell'opera *De l'Infinito Universo e Mondi*, da quella *De la Causa, Principio et Uno*; al qual riguardo leggesi che « quello ch'è seminato ne li dialoghi de la causa, principio et uno », è « nato in questi de l'universo, infinito e mondi » (2). Che è quanto dire, che i germi contenuti e sparsi nella prima delle dette opere, schiudono e crescono in pianta nella seconda; e così manifesto appare che quel tanto di metafisico che si può ravvisare nella prima, si trasforma nello sviluppo delle dottrine circa l'infinito, l'unità ed intimità statica e dinamica dell'universo (3).

(1) Tocco. *Op. Cit.*, pag. 357.

(2) Wagner, II, pag. 14. — Lagarde, pag. 305.

(3) A tutt'altro senso volge il Fiorentino il passo citato, e precisamente all'opposto di quanto a me pare. Egli, con una certa imprecisione, dice: « Il primo (*Del Principio, Causa ed Uno*) dunque è il germe, il secondo dialogo (*Dell'Infinito Universo e Mondi*) è il frutto »; e conclude che quello è il *principio metafisico* e questo la *conseguenza cosmologica* (FIORENTINO, *Bernardino Telesio*. II, pag.71).

Quanto, infine, ai trattati ed opuscoli desunti dai Codici di Augusta, di Erlangen e di Mosca, editi per la prima volta, dai proff. Tocco e Vitelli, *De Magia, Theses de Magia, De rerum principiis, elementis et causis, De Vinculis in genere*, se giovano a mettere meglio in luce le dottrine ed il pensiero del Filosofo, non offrono, in verità, molto di nuovo e di rilevante, sì che non possono in alcun modo, per il loro contenuto e condotta, far modificare quanto di sopra è risultato (1). — Per maniera che, veramente, nell'opera bruniana, di metafisica non resta che una certa scorza verbale, e come un'aura che involge un nucleo mirabile e possente di pensiero, il quale con la metafisica non solo non ha niente di comune, ma sta con essa nella più recisa e sostanziale opposizione. A chi non si adagi in una designazione vaga, incerta, superficiale, ma discenda attraverso la vasta opera, a riguardare l'intima anima, lucida ardente e vibrante della Filosofia di Giordano Bruno, questa apparirà una vera *Antimetafisica*.

Ma evidentemente dal passo del Bruno non si può trarre questa architettura in due parti del sistema del Filosofo. Egli non ha voluto far altro che mostrare lo sviluppo graduale cronologico e logico della sua dottrina: accenni e germi nel primo dialogo, svolgimento ed organizzazione nel secondo, con la frase *ciò che è seminato... è nato*. E tanto ciò è vero che la figurazione del Bruno continua, parlando di germogli, di crescita, di maturazione, fino alla mietitura ed alla raccolta nel *magazzino di studiosi ingegni*. (loc. cit.).

Ciò dunque non indica e non può indicare due cose distinte, diverse ed opposte, la premessa (metafisica) e la conseguenza (cosmologica); ma invece la stessa cosa, che passa da una fase all'altra, di sviluppo, di espansione, di perfezione, precisamente come il seme e la pianta.

Le parole del Bruno non hanno che valore di designazione genetica e cronologica, non già sistematica e dottrinarria. Il Fiorentino ha potuto affermare questo secondo significato, non certo l'ha dimostrato, e non lo potrebbe.

E così cade anche tutto ciò che egli aggiunge, con sapiente sottigliezza del resto, circa la pretesa Metafisica nell'opera bruniana.

(1) Cfr. F. Tocco. *Le Opere inedite di Giordano Bruno* (Napoli, 1891).

IV. — La Coincidenza dei Contrarii.

Molti ritengono di aver trovata la base e la formula della Metafisica bruniana, in una famosa proposizione, e negli accenni, frammenti e variazioni che vi si riferiscono: « *Profonda magia è trar il contrario, dopo aver trovato il punto de l'unione* ». (*De la Causa, Principio et Uno*, Dialogo 5 — Wagner I, p. 291. Lagarde, pag. 289) (1). — È il principio della *coincidenza dei contrarii*, di cui si gran conto si è fatto e si viene tuttora facendo, specialmente dagli Hegheliani antichi e superstiti (2), dietro al maestro, che disse al riguardo come è noto: *Dies ist ein grosses Wort*, con quel che segue (3).

Ma ha, davvero, essenza e valore metafisici quel principio, nell'opera di Giordano Bruno? — In proposito, poichè la metafisica che emanerebbe da tale principio, non rientra propriamente nelle forme già accennata, converrebbe esaminare ed approfondire l'essenza, il valore, la portata del principio stesso — nelle varie forme che ha assunto, in ispecie dal Cardinale di Cusa al Bruno e dal Bruno ad Hegel. Ma, ad evitare una troppo lunga trattazione, basti qui notare, per quel che riguarda il Bruno, che sta in fatto, che se

(1) Nell'edizione Wagner si legge *trar*, nell'edizione Lagarde *saper trar*.

(2) F. FIORENTINO. Op. cit. II, pag. 47-71. — F. TOCCO. *Le Opp. latine di G. B. ecc.*, pag. 372. — BENEDETTO CROCE. *Ciò che è vivo e ciò che è morto della Filosofia di Hegel*. — II. *Chiarimenti circa la Storia della Dialettica* (Bari, 1907).

(3) *Die Geschichte der Philosophie*. — Zweiter Theil. pagg. 233-234, (Berlin, 1836).

egli parla più volte del principio, o vi allude, e per esso loda vivamente il Cusano, che chiama *divino* (come chiama divino, del resto, anche il Lullo, per altre ragioni), e fa una colorita descrizione dell'aggrupparsi e coincidere dei contrarii, non si può dire che discenda ad una trattazione diretta e completa, come si converrebbe ad un principio metafisico essenziale.

In verità egli sorvola, e, pur lasciando vedere qua e là la sua predilezione per questa dottrina, ne tratta più per occasione di polemica, contro il povero Aristotele, (1) che per farne il principio del suo sistema speculativo, o per gettare la base della sua contemplazione naturale. Chè il suo sguardo va ben oltre quella formola strana di combinazione ritmica.

Giordano Bruno, riprendendo la questione già mossa contro il suo antipatico filosofo, dal Cusano, dal Patrizi e da altri, ne mostra la critica e ridicola posizione, nella impossibilità di uscire dalla opposizione dei termini che egli aveva irrigiditi, di *materia e forma*. E si domanda: Che opposi-

(1) È opportuno cfr. *Libri Physicorum Aristotelis explanati*. « *Quod ultra duo contraria oportet esse tertium subiectum* ».

Post haec videndum est, an principio sint duo vel tria, aut plura, quandoquidem visum est non esse unum neque infinita: non unum, siquidem contraria oportet esse; non infinita, siquidem scibilia oportet esse, item quia melius est cum Empedocle ex finitis constituere et assignare omnia, quam cum Anassagora ex infinitis.... Itaque manifestum est, neque, infinita neque unum esse principium.

Textus 51. Quod non sint duo, facile aliquis dubitando concludet; positus enim duobus contrariis quaerat aliquis: « quomodo densitas faciat raritatem, calidum faciet frigidum? item quomodo amicitia litem congregabit et faciet aliquid ex illa, vel e converso lis amicitiam disgregabit et faciet aliquid tertium? »

52. Praeterea cum principia sint contraria, necessario videtur illis aliquid esse subiiciendum, quod sit substantia seu subiectum contrarietatis, quandoquidem et tum nomen principii alicuius su-

zione? e perchè? Come non si vedono tutte le magagne, gli inconvenienti, le assurdità di questa irreducibile opposizione? Perchè fermare il piede nel *geno de l'opposizione* per rimanerne inceppato miseramente e non discendere *alla specie de la contrarietà*? — È qui il valore, e qui solo sta tutto il significato della famosa proposizione bruniana; in un nuovo attacco, cioè, contro il dualismo, che il filosofo lungi dall'esser costretto ad ammettere, mostra di poter risolvere brillantemente con un suggestivo processo dialettico.

Infatti la discesa dal geno dell'opposizione alla specie della contrarietà, mostra appunto come il pensiero filosofico non può avere e non ha innanzi a sè termini sostanzialmente fra loro irreducibili ed irresolubili nell'unità, ma solo *particolari, parvenze, accidenti di contrarietà*. Per vero il Bruno dice, in modo assai significativo distinguendo *li filosofi naturali* da *i logici con lor fantasie*, che « tutto lo che fa differenza e numero è puro accidente, è pura figura, è pura complessione. Ogni produzione, di qual si voglia sorte ch'ella sia, è un'alterazione ». — « Però, tutto quello

biecti nomen est, quod est principium; unde apparet principii adhuc esse quoddam principium, unde reliqueretur, sicut subiectum est prius praedicato seu adiecto, ita principii erit principium. Praeterea substantiae nihil est contrarium, neque videlicet accidens opponitur substantiae neque substantia substantiae, sed omnis contrarietas est circa substantiam et in substantia, non autem substantiae; in ipsa enim et circa ipsam est adiectio non ipsius. Si item capiantur principia contraria ita ut non sint substantia quaedam, tunc prodibit quaestio: « quomodo ex non substantis principiabitur substantia? aut quomodo aliud, quod non est substantia, prius est quam substantia? »

Tex. 53. Ad salvandam igitur tum priorem rationem de contrarietate primorum principiorum, tum etiam ne contrarietatem faciamus principium, quasi accidens et qualitas sit ante substantiam, cogimur duobus istis contrariis subiicere quoddam tertium, seu unam quandam naturam.... etc. — *Op. lat.*, vol. III, pag. 296 ss.

che fa diversità di geni, di specie, differenze, proprietadi, tutto, che consiste nella generazione, corruzione, alterazione e cangiamento non è ente, non è essere, ma condizione e circostanza d'ente e d'essere, il quale è uno, infinito, immobile, soggetto, materia, vita, anima, vero e buono » (1).

Ora se così è, come si può avere, essenzialmente, una coincidenza di contrarii nelle cose? e come potrebbe ciò esserne il principio metafisico? Qui il principio non c'entra in alcuna guisa. E infatti, Giordano Bruno, mentre fa la descrizione dell'unificarsi dei contrarii — pura e semplice descrizione, si badi bene, che è tutt'altro che penetrazione metafisica, e che, nella scelta delle coppie, rivela chiaro questo suo carattere (iracondia e pazienza, avarizia e liberalità! ecc.) — fa bene intendere, anzi in maniera esplicita afferma, che la vera coincidenza dei contrarii non è nei particolari, nelle cose; ma solo per *l'uno sommo* o *dio*, che è quanto dire, giusta i principii e le vedute bruniani, per *l'universo e la natura*, in senso assoluto.

Il principio che non s'applica alle cose particolari, si ritroverebbe nell'insieme assoluto delle cose; quivi gli opposti *materia* e *forma*, coincidono e si unificano.

Ma qui pure, checchè se ne dica, il principio finisce con lo svanire; e non può essere diversamente in una dottrina che solo verbalmente pone come opposti materia e forma; mentre in realtà esse *sono*, non *divengono* tutt'uno. Il Dialogo quinto della *Causa* afferma ciò in modo così energico (e non è la sola affermazione) che io mi domando come si possa dire e ripetere che la *coincidenza dei contrarii* sia il massimo principio metafisico bruniano.

(1) *De la Causa, Principio et Uno*. Dialogo 5 — Wagner, I, pagg. 282-284. — Lagarde, pagg. 280-282, etc.

Coincidenza vuol dire *due* che divengono *uno*: e questo in Bruno, ad onta di ogni espressione, non ci è: in Bruno ci sono *due* cose che sono *uno*, che è quanto dire c'è solo l'*unità*, che è pure *infinità*; e questo, non altro, è il fondamento del sistema del Bruno, come l'*uno* è il fondamento dell'edificio di tutta la cognizione naturale e divina (1).

Un passo, fra molti, conviene riportare, che nella sua brevità comprende i due casi considerati:

V'è coincidenza dei contrarii nelle cose particolari?

V'è coincidenza dei contrarii nell'insieme e fondo assoluto delle cose? — « Ne l'uno infinito, immobile, ch'è la sostanza, ch'è l'ente, vi si trova la moltitudine, il numero, che, per essere modo e moltiformità de l'ente, la quale viene a denominar cosa per cosa, non fa questo che lo ente sia più che uno, ma moltimodo, e moltiforme, e multfigurato ». Onde, « quel tutto che si vede di differenza ne li corpi, quanto a le formazioni, complessioni, figure, colori et altre proprietadi e comunitadi, non è altro che un diverso volto di medesima sostanza; volto labile, mobile, corrottibile di un immobile, perseverante et eterno essere » (2).

Al primo quesito la risposta non può essere, dunque, che negativa, come innanzi si è accennato.

« ... Immobile, perseverante et 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 ». — E quel che si dice per figurazione del seme, è per tutte le altre cose, « montando dall'infimo grado de la natura sino al supremo di quella, montando da l'università

(1) *Ibid.* Proemiale Epistola al sig. Michel di Castelnovo. Wagner I, pag. 210. — Lagarde, pag. 206.

(2) *Ibid.* Dialogo 5, Wagner, pag. 284. — Lagarde, pag. 281, 282.

fisica *conosciuta da' filosofi* all'altezza dell'archetipa *creduta da teologi*..... sin che si dovenga ad una originale et universale sustanza medesima del tutto, la quale si chiama lo ente, fondamento di tutte specie e forme diverse... » (1).

E la esuberante illustrazione dell'argomento continua, con variazioni sempre nuove ed efficaci, approfondendo e confermando quella suprema unità che è tale e non diviene tale: Una 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 et ottimo... Unità, che logicamente e con la ragione, noi possiamo dividere e scomporre, e di conseguenza noi possiamo combinare e ricomporre come vogliamo, ma che tale è e resta, essenzialmente, in *natura* e *verità* (2).

Che posto può essere in ciò per la famosissima proposizione della coincidenza dei contrarii, se alle cose particolari non si può applicare, essendo quelle solo volto labile e mobile; ed al fondo della realtà, sostanziale, all'ente, neppure, essendo esso l'uno eterno, infinito, irresolubile?

Solo negando che l'unità bruniana (la quale è l'assoluto infinito reale) sia, nel fondo e nel complesso infiniti della sua essenza e della sua potenza, una vera unità, si potrebbe far luogo all'applicazione del principio ad essa.

Ma, allora, volendo sottilizzare, dobbiamo osservare, che se l'unità non è vera unità, essa comporta diversità e differenze, che è quanto dire che essa falsa unità non è il reale, l'ente vero ed assoluto al quale solo si può il principio applicare; è qualche cosa ancora che appartiene al suo volto mobile e labile, e a cui, quindi, il principio è in assenza estraneo.

(1) *Ibid.*

(2) *Ibid.* Dialogo 2, pag. 243. — V. anche *Proemiale Epistola*.

In fine, se l'unità è vera e perfetta, il principio non si può applicare, perchè l'unità vera esclude ogni differenza e opposizione; se l'unità non è vera, non si può egualmente applicare, perchè con la differenza noi siamo tuttora nel campo dell'apparente e del transitorio, che si pone equivalente dell'irreale.

Ma l'unità del Bruno, come si vedrà a suo luogo, è unità perfetta; e solo attraverso una considerazione non giusta della posizione e del pensiero di esso, vi si potrebbe vedere ancora aperta quella dualità con tanta forza dal filosofo combattuta in Platone ed in Aristotele, e che sottilmente riapparirà, fino nel sistema hegeliano.

A taluno (1) è sembrato, appunto, di scorgere ancora nel Bruno questa dualità e precisamente nelle relazioni tra forma e materia. Ma, inverò, la questione che ha una ragione di essere solo se profili e si mantenga in una posizione astratta e puramente dialettica, e può muoversi magari al Bruno che si consideri fermo nella sua prima fase di speculazione (platonica e neoplatonica), non ha più ragione di essere quando il Filosofo si prenda nella sua interezza, e quando si consideri la seconda fase del suo pensiero che supera e nega la prima, e veggasi come egli pone in maniera perfetta quell'unità suprema universale, in cui non già la forma è resa sostanziale come la materia (il che comporterebbe ancora la questione del Fiorentino e le sottili considerazioni che egli richiama del Patrizzi) (2), ma forma e materia sono diventate tutt'uno, in maniera assoluta, al-

(1) F. FIORENTINO, *Op. cit.*, II, pag. 69-70.

(2) FRANCISCI PATRICI, *Discussionum Peripateticarum*, III.

lorchè dalla ideologia metafisica si sono tradotte nel realismo naturalistico (1).

Quanto, poi, all'altra questione, in cui potrebbesi ravvisare il dualismo, nelle relazioni, cioè tra finito ed infinito, anch'essa in sostanza dipende da una non giusta considerazione del pensiero bruniano, ed anche da una cattiva posizione della questione.

Tra finito ed infinito non può darsi mediazione dice il Bruno, che combatte in proposito l'espedito singolare sostenuto dal Palingenio, della mediazione per mezzo della luce (2); ma questo non significa nulla per la questione del dualismo o dell'unità del reale, se realtà vera ed assoluta è nell'infinito, e se quest'infinito è appunto il vero infinito consistente nel vero uno, nel cui grembo si muovono i particolari ed i finiti.

E ciò senza considerare che il particolare stesso, ed il finito, nella concezione bruniana della *vera unità* e della

(1) Già nei dialoghi *De la Causa* il Bruno critica il dualismo aristotelico come il platonico. Importante è questo passo: « Quando cerchiamo... dove abbia la sua perpetua permanenza la forma naturale, la quale va fluttuando nel dorso de la materia, non la troveremo ne le stelle fisse; perchè non discendono da alto queste particolari, che veggiamo; non ne li sigilli ideali, separati da la materia; per che quelli per certo, se non son mostri, son peggio che mostri, voglio dire chimere e vane fantasie. Che dunque sono nel seno de la materia? Che dunque? Ella è fonte de l'attualità... » — Dialogo IV - Wagner, I, pag. 277-278. — Lagarde, pag. 275.

(2) extra coeli fines non ponimus ullum

Corpus, sed puram immensam et sine corpore lucem:

Lucem, qua nostri solis longe minor est lux,

Lucem, quam terreni oculi non cernere possent,

Lucem, quam ex sese effundit Deus infinitam,

In qua habitant cum rege suo dii nobiliores;

Coetera turba minor versatur in aethere semper.

PALINGENIUS *Zodiacus Vitae*, XII, *Pisces*. — Per la critica del Bruno, v. *De Immenso*, VIII.

vera infinità, vengono ad assumere quell'aspetto per cui in essa ritorna il pensiero di Eraclito, e già si sente il pensiero di Leibnitz.

E quanto al sospetto di una dualità fra due infiniti, il Bruno medesimo pensa, come è naturale, a rimuoverla, mostrandone la impossibilità.

Come si può, dunque, parlare ancora con tanta idolatria, di questo preteso principio metafisico della coincidenza, nella dottrina del Nolano? Senza contare che, ridotta la dualità all'unità, è tagliata alla radice, come si è visto, la possibilità stessa della metafisica.

Il vero è che, nell'opera bruniana, il principio della « oppositorum coincidentia » riducesi presso che a niente, fra il principio sommo della *unità* e l'altro, che, figurato con ricchezza di espressioni, come al solito, dal Filosofo, si può chiamare della *esplicazione e complicazione*, e ci rivela il processo intimo delle formazioni universali.

Per il primo (Unità), il Bruno si solleva alle mirabili altezze, dalle quali si comprende e si sente la suprema armonia del tutto, « armonia prodotta dalle corde di una lira, i cui suoni sono infinitamente varii, e che intanto son temperate all'unisono da un Apollo immortale » (1). Per il secondo, egli dà la formula meccanica e dinamica degli accadimenti e delle trasformazioni, e, come si vedrà dopo, può dirsi della *evoluzione*.

Nè quello è principio esclusivo di contemplazione e di rapimento, ma sì essenziale — cosmologico, ontologico e logico — per la delineazione sistematica e completa della Filosofia naturale, che è la grande opera cui affisa lo sguardo, l'intelletto, l'entusiasmo, il Bruno, tenendosi lungi di pro-

(1) F. FIORENTINO, *Op. cit.*, II, pag. 47.

posito (egli stesso più volte lo dichiara) da ogni preoccupazione ed aberrazione fantastica e trascendentale. Il secondo principio, poi, della complicazione ed esplicazione, non è già *indeterminato*, nè irrigidito nella misura triadica, arbitraria formula numerica che risulterebbe dalla coincidenza dei contrarii, bensì è processo dalle mille forme, le quali come le onde del mare — altro che triadismo! — fluttuano sul dorso della divina Anfitrite. Ed insieme, esso principio si mescola, direbbe Bacone da Verulamio, alla realtà, anzi è la realtà medesima, agitata, vivente, fremente nell'eterno dramma; che la Filosofia ritrae ed illustra, di cui fa vedere le cagioni, i sensi, i risultati, i valori profondi.

Del principio della coincidenza dei contrarii, posto fra i due accennati, assorbito da questo e da quello, non resta che la formula solenne impregnata ed olezzante d'un acuto odore di misticismo.

È, per vero, un ben singolare principio; il quale con la sua forma misteriosa ed ispirata, impressionante e suggestiva, alletta e seduce, parendo che scavi abissi di verità, e insieme turba fino al disagio ed all'incubo, come è candidamente confessato da Johann Georg Hamann, che per anni lo sentì nel cervello, nè potendolo scacciare, nè potendolo comprendere.

Obiettivamente, per così dire, ciò deriva dal fatto che esso racchiude, anzi è, intimamente, il più sottile e strano circolo vizioso, e il più insanabile nella sua sottigliezza e nella sua magica evanescenza; o meglio ancora, è una folla di circoli viziosi che si avvolgono in spire inestricabili.

I contrarii si compongono nell'uno; ma vi si compongono come e perchè? Perchè l'uno contiene i contrarii. E come l'uno può contenere i contrarii, cioè, essere e non essere uno? È uno perchè contiene i contrarii, contiene i contrarii perchè è uno.

Ma perchè l'uno possa contenere i contrarii, conviene che i contrarii non siano contrarii, e perchè i contrari possano essere contenuti nell'uno, conviene che l'uno non sia uno. E l'analisi potrebbe continuare, via via, allargandosi alle dottrine ed alle filosofie che si appoggiano o si riferiscono a quel principio, fluttuante sempre fra la costruzione puramente formale e la consistenza ed il processo della realtà, sino alle alte architetture della metafisica tedesca posteriore ad Emanuele Kant; la quale è tutto un gigantesco circolo vizioso, come bene è stato da molti osservato.

Comunque sia, implicitamente od esplicitamente, il principio della coincidenza dei contrarii, nella filosofia della unità e identità, trascendente o immanente o dialettica, di Fichte, di Schelling, di Hegel, è davvero un principio: noi vediamo come esso, presente o recondito, presieda e guidi quel gran dramma, fra astratto e reale, di produzione e di circolazione dell'io e del non-io; dell'essere e del non essere, ecc. È principio, a prezzo appunto di un circolo vizioso, che si compie, enorme ed inevitabile. Giacchè quei metafisici, lungi dal superare e risolvere intimamente il dualismo, avevan bisogno non di una unità vera e perfetta, ma di un *quid* che fosse e non fosse unità; da cui con comodo potesse, quindi, dedursi la serie delle opposizioni, ed in cui si potesse questa comodamente far rientrare.

In Giordano Bruno, però, nulla vi è e nulla poteva esservi di tutto questo.

Egli non conservando traccia alcuna di dualismo, ma instaurando, con la sua intuizione naturalistica, perfettamente positiva, un monismo rigoroso e conseguente, che è e resta tale senza estenuarsi ed impigliarsi nelle parvenze, nelle esigenze e nelle difficoltà della dialettica, pone innanzi a sè non quell'unità falsa che può scambiarsi col prin-

cipio della coincidenza dei contrarii, ma l'unità perfetta, che è propriamente, come tale, alla sua volta, vero ed assoluto principio.

In questa posizione, evidentemente la *oppositorum coincidentia* non può essere che un processo secondario; il quale nel complesso del sistema bruniano, non che essere un valore metafisico e base di una costruzione metafisica, ha assai minore importanza di quanto si voglia far credere, e di quello che possa sembrare a chi metta, in modo illegittimo, non dal punto di vista del Bruno, ma da quello della metafisica tedesca postkantiana (che tanto si è compiaciuta del principio famoso), e a chi facciasi vincere dalla strana impressione che già soggiogava e turbava il *Mago del Nord*.

Senza alcun senso d'irreverenza, non è qui fuor di luogo ricordare le sottili osservazioni che William James, citando il dott. Campbell, fa sulla fortuna di certe parole ed espressioni (1), non che quelle di Th. Ribot sui *mots écrits en profondeur* (2).

Nè, se discendasi ad una considerazione più particolare della questione, si perviene a diversa conclusione; purchè, come si è detto, non ci si lasci abbagliare dalla suggestiva proposizione presa in sè, e dal considerevole apparato dei passi che vi si riferiscono, con tanta amorevole intelligenza raccolti o parafrasati da Friedrich Heinrich Jacobi (3).

(1) WILLIAM JAMES. *Principii di Psicologia*, p. 201 (trad. ital., Milano, 1901). « Qual'è la causa per cui certe cose insensate passano spesso inosservate dallo scrittore e dal lettore. » CAMPBELL. *Philosophy of Reticence*.

(2) TH. RIBOT. *Logique des sentiments*, p. 167.

(3) F. H. JACOBI. *Ueber die Lehre des Spinoza*. 2^a Ed. — *Beilagen zu d. Briefen Ueber etc.* (Werke, Leipzig 1812-25, IV).

V'è, innanzi tutto, la dottrina del minimo o meglio dei minimi — nella quale, come è noto, può ravvisarsi la forma ultima del pensiero bruniano, e di cui non fa d'uopo rilevare la capitale importanza. Or essa è, senza dubbio, in contrasto con la pretesa dottrina centrica della coincidenza degli opposti; giacchè, invece che raffigurare il processo intrinseco delle formazioni e produzioni naturali, secondo la formula dialettica, lo delinea energicamente ed esplicitamente, in una serie continua di composizioni e complessioni graduali. E notevole per di più, in questo processo, è che tutto proviene dal semplicissimo, dall'omogeneo, da un quid di indifferente purezza; poichè nel minimo si ha una identità assoluta, e da esso è bandita ogni opposizione, contrarietà, discordia. — *Nihil discordat in uno hoc* (1).

E se anche siano da ammettersi pochi o molti generi e figure fondamentali di minimi, questo non implica e non autorizza l'entrata in azione del principio dialettico, che di necessità si risolve in andamento staccato e periodico; chè anzi il Bruno, volendo chiarire il processo di composizione dei minimi, non fa che raffigurarlo alla composizione delle lettere:

Ut numero modico verba infinita reponit

Litera et accentus, quorum pars denique punctus

Prima datur, quare hic tota est substantia in illis;

Non aliter rerum simplex substantia prima est... (2)

Il che, certo, esclude l'accennato principio. E ciò si può ritrovare espresso e confermato in un paragrafo del IV Libro

(1) *De Minimi existentia*. Op. lat. Vol. I, pars. 3, p. 139.

(2) *Ibid.* vv. 16-19. E nel commento in prosa, 26: Neque multa oportet esse minimorum genera atque figuras, quemadmodum neque literarum, ut innumerabiles exinde species componantur, quamvis Democrito et Leucippo uno figuræ genere consistent.

del *De Minimo*; importante e decisivo al riguardo, in quanto il Bruno, richiamandovi il libro *De Principio et Uno* « ubi expressius oppositorum omnium coincidentiam manifestavimus, et optimum philosophiae olim defunctae et modo recuperandae principium restituimus », mostra come tal principio consista più che nella magica combinazione saltellante, si passi la parola, o a terzine, come si direbbe coi poeti e coi musici, in una graduazione semplice e piana; dal momento che i contrarii non sono tanto contrarii, da non poter convenire con quello da cui differiscono ed a cui son contrarii: « Nihil eorum quae sunt ita differt, ut et aliquo pacto imo etiam in pluribus atque praecipuis non conveniat cum eo a quo differt et cui contrariatur; non enim contrariari videmus in elementis naturae quippiam, nisi quod cum altero in eiusdem subjecti convenit appetitu, vel saltem in sui ipsius conservandi appetitu. Hinc contraria omnia propter communem utriusque materiam in eodem genere consistere, etiam vulgo philosophantium est manifestum. » — Caput I. *Progressio a monade ad pauca, inde ad plurima usque ad innumera et immensum.*

A che si riduce, così, la coincidenza di contrarii? Se pure vi si voglia insistere, bisogna ammettere che è solo resa possibile da quel *poter convenire* fra loro delle cose, pel fatto che « nihil eorum quae sunt ita differt, etc. » Ed allora la coincidenza non è *il principio*, ma *il risultato*; come appunto da molti passi del Bruno si può rilevare, oltre che da quello citato, dove il Filosofo, proseguendo, adopera la significativa similitudine della sinfonia risultante dall'incontro delle note e dei suoni: « veluti phonascus contrarias voces extremas atque medias ad unam omni (quam possimus imaginari) optimam symphoniam dirigit et perducit »; e dove annuncia la sublime dottrina etica, che è una visione sintetica e finale,

non, quindi, tra la contingenza dei particolari, ma dal complesso e dall'alto del sistema delle cose, che nulla vi sia di male e d'incongruo e che tutto, in fine, sia buono, anzi ottimo.

Ma tal ragione del poter convenire fra loro i contrarii, per il fatto che o, in sostanza, non sono contrarii, o si congiungono per gradi intermedi di transizione, (la quale è soltanto accennata nello schematismo un po' freddo del *De Minimo*, ed è riprodotta con proporzioni ingrandite nell'oscura e grave figurazione del *De Monade*) viene ad esuberanza illustrata da una quantità vivace ed impetuosa d' idee, che è facile ritrovare diffuse in tutte le opere del Bruno.

E si comprende; giacchè la dinamica universale, per il Filosofo, non è qualche cosa di lineare, compassato e rigido, ma si compone ed esplica in un quadro vivo, drammatico, dionisiaco. E quivi, per le ragioni accennate, non regna già il famoso principio, che, del resto, solo in apparenza, potrebbe con il cozzo e l'urto, produrre movimento, vita e drammaticità; ma bensì quel principio più intrinseco che la stessa coincidenza dei contrarii presuppone, cioè una connessione ed una graduazione, immune dal giogo di ogni rigidismo ternario o altro che sia, e veramente libera ed infinita.

Infatti la idea capitale di continuità, ben diversa da quella della coincidenza dei contrarii, circola sempre nell'opera del Bruno e costituisce il fondo del suo pensiero; con atteggiamento e forma platonica e plotiniana da prima, e con carattere e senso eracliteo, democriteo ed epicureo in ultimo, come può vedersi da moltissimi luoghi, assai importanti al riguardo.

Così, per citarne taluno, leggiamo nel *De Umbris idearum* « Cum vero in rebus omnibus ordo sit atque conexio, ut inferiora mediis, et media superioribus succedant

corporibus; composita simplicibus, simplicia simplicioribus uniantur... Cumque demigratio continua a luce ad tenebras..., nihil impedit quominus ad sonum cytharæ universalis Apollinis ad superna gradatim revocentur inferna; et inferiora per media, superiorum subeant naturam: quemadmodum et sensu constat terram in aquam, aquam in aerem, aerem in ignem rareferi: sicut ignis in aerem, aer in aquam, aqua in terram densabatur... » (1).

E tal'ordine e connessione si specifica ancora, per mezzo dei concetti di *simiglianza* e *mediazione*, i quali non possono non contraddire al principio della coincidentia oppositorum, assunto come fondamento metafisico del pensiero bruniano. Poichè nel *De Umbris* stesso, il Filosofo dice: « Ad proximus quidem superius proximum inferius per aliquos gradus contracta similitudine promovetur, quos certe gradus cum nactum fuerit omnes: iam non simile: sed idem cum illo dicendum erit ». E del fuoco dicesi che, « aquam non attrahit nisi in calore et raritate adsimilitam. Per communem igitur similitudinem ab umbris datur accessus ad vestigia, a vestigiis ad speculares imagines, ab istis ad alia » (2).

« Quoniam vero quod est simile simili; est etiam simile eidem similibus sive per ascensum, sive per descensum, sive per latitudinem. Hinc accidit ut (infra suos limites) natura facere possit omnia ex omnibus, et intellectus seu ratio cognoscere omnia ex omnibus... quia omne simile simili fit, omne simile simili cognoscitur, omne simile simili continetur. Porro simile remotum ad suum distans, per simile medium sibique proximum tendit » (3).

(1) *De Umbris Idearum*. Intentio septima. G. — *Op. lat.* recensabant V. IMBRIANI et C. M. TALLARIGO. Vol. II, pars 1^a, pag. 23-24.

(2) *Ibid.* Intentio octava. H. pag. 25.

(3) *Ibid.* Intentio nona. I. pag. 25-26.

E nella trattazione dei Sigilli, ciò che si dice intorno alla *catena*, quae tertius est sigillus, ed alla *scala* quae sextus est sigillus (1), non è meno importante, per quanto la materia e l'intenzione siano mnemonica e lulliana, a mostrare che è ben arrischiato parlare di un principio centrico della metafisica bruniana, consistente nella coincidenza dei contrarii. E per vero, le idee e figurazioni di ascenso e descenso, di medietà ed attrazione, di simiglianza, di scala e catena, sono quanto di più opposto si possa pensare alla coincidentia oppositorum. E se caratteristico è il concetto che informa questo principio famoso, non meno caratteristico, e inoltre assai più di proposito svolto (del che devesi pure tener conto) è quello di una scala o catena universale delle cose e delle conoscenze. La quale, come è noto, è a base di una fra le più importanti dottrine del Bruno, meritevole di essere ben studiata, sopra tutto nel suo aspetto gnoseologico; e che afferma da una parte, la correlazione positiva di essere e pensiero, più tardi accennata anche da Francesco Bacone, e dall'altra richiama alla mente la figurazione che Giorgio Berkeley fa nella strana opera intitolata *Siris* (2), dove sembra ritrovarsi qualche cosa di quella *catena aurea*, che nelle *Ombre delle Idee* appare distesa fra terra e cielo (3).

(1) *Explicatio triginta Sigillorum*. Op. lat. Vol. II, pars 2, p. 81-82, 123-127.

(2) G. BERKELEY. *Siris. A chain of philosophical reflexions and inquiries concerning the virtues of Tar-Water, and divers other subjects connected together and arising one from another.*

(3) « Certe si quemadmodum indissolubis concordia fines primorum connectit principiis secundorum; et calcem eorum quae antecedunt capitibus eorum quae proxime sequuntur: *cathenam illam auream quae e caelo fingitur ad terram usque tensa*, contrectare valebis: sicut e coelo per te potest factus esse descensus, facile ad coelum per ordinatum ascensum remeare valebis. » Intentio XIII. N. — Op. lat. Vol. II, pars 1^a, pag. 27-28.

Che se poi vogliamo dare uno sguardo alle opere di terminologia, esposizione e critica, dove spesso è commisto e confuso il pensiero bruniano con l'aristotelico, troveremo, in sostanza, il medesimo risultato.

Così nella *Summa terminorum Metaphysicorum*, mentre, pur trattandovisi minutamente delle specie, forme e significati di *Contrarietas* ed *Opposita*, non possiamo, per vero, cogliere un rilevante accenno del principio famoso, al termine *Medium*, invece, troviamo dato valore tale, secondo i modi e le possibilità di transizione e passaggio da un contrario all'altro, da toglier di mezzo la coincidenza dei contrarii propriamente, ed al suo luogo porre la linea di continuità: « ... Rursum medium definitur, quodcumque oportet prius transire quem veniat ad extremum; vel per quod ad extremum pervenimus vel tanquam per viam, vel tanquam per ductorem; vel per quod contraria coabitant...
...Medium est duplex: quoddam per participationem utriusque extremi, sicut tepidum est medium inter calidum et frigidum, participans de utroque; quoddam vero est per exclusionem utriusque extremi, sicut punctum est medium inter duas lineas, quod neutrius est participativum... » (1).

Il che poi viene di nuovo e in particolare trattato sia nella *Figuratio Aristotelis Physici Auditus*, sia in *Libri physicorum Aristotelis Explanati* dove, fra i contrarii e gli opposti, si inseriscono non solo i mezzi, ma anche quelli che significativamente si denotano come *subcontrarii*.

Ora, se l'introduzione del medium già compromette la possibilità della coincidentia oppositorum, quella del

(1) *Summa Terminorum Metaphysicorum* — XXII. *Medium*; XXV. *Contrarietas*; XXVI. *Opposita*. — Op. lat. Vol. I, pars 4^a, pagine 42, 45-47.

subcontrarium la toglie del tutto, nel senso voluto dai commentatori di cui sopra.

Nè giova qui riportare qualche luogo delle opere indicate, dove si ammette che possa esservi processo da contrario a contrario; poichè esso, in ogni modo, non è affatto esclusivo, ma sta insieme con la serie delle produzioni e processi da simile a simile, come prima si è visto. Anzi, « omne quod fit ex contrario fit » è detto e si ha, in grazia appunto del *medium* e *subcontrarium*. Comunque, poste la trattazione bruniana e la sua esemplificazione, si vede benissimo che esse non si riferiscono affatto alla Metafisica, ma solo alla Fisica ed alla Matematica (1).

(1) *Libri Physicorum Aristotelis explanati*. Vol. III. — È interessante confrontare questo scritto con la *Figuratio Physici Auditus*. Essi si corrispondono perfettamente; solo il primo è assai più ampio e sviluppato. — Cfr. *Figuratio* (Vol. I, pars 4 pagg. 149, 150, 154) ed *Explanatio* (Vol. III pagg. 291, 293-296). V. Tocco *Le Op. inedite di G. B.*

Non sarà inutile riportare qualche passo dell' *Explanatio*. « *De Contrarietate Principiorum* ».

« Contrarietatem naturalium principiorum tum ex famosis opinionibus, hoc est ex autoritate communi, tum ex propriis rationibus deducimus. Quod ad primum manifestum est, quemadmodum, si quis inspiciat omnes hac ipsa de re considerantes, sive eos qui unum sive eos qui plura posuerunt principia, nempe sive naturaliter sive innaturaliter loquentes, in eo conveniunt ut contrarietatem quandam principem rerum productioni proponant; siquidem et Parmenides, postquam unum ens nominavit et immobile, mox unum de rebus propriis consideratis speculatur, principia contraria posuit calidum et frigidum, utpote substantias ignem et terram. Ex his item qui plura dixerunt principia, quidam dicunt rarum et densum circa unum subiectum, et inane et solidum, iuxta modum loquendi Democriti, quorum alterum accipiebat ut ens, alterum ut non ens; alii vero contrarietatem quandam iuxta locales differentias considerarunt, quatenus secundum hujusmodi... atomi et prima elementa variarum formarum sunt productricia ut sursum deorsum, ante retro, unde sequitur angulare et triangulare, rectum et rotundum.

Hanc omnium positionem probamus, tanquam non sine ratione adductam, siquidem tres sunt principiorum conditiones, quibus stan-

Nè, adducendo la distinzione che il Bruno fa, sia nella Figuratio come nell'Explanatio, si può sperare di salvare il principio metafisico della coincidenza; quantunque convenga riconoscere che, con quella distinzione, insiste il Filosofo sul principio medesimo. Egli, invero, ragionando di coloro che l'ammisero, contrappone quelli che lo fecero *ratione ducti*, a quelli *veritati coacti*. E dicendo: « hucusque sufficientia et iudicium antiquorum procedere potuit et videre, ut omnes hi scilicet ab ipsis vocata principio contraria appellarent, non tam ratione adducti quadam, quam naturae

tibus contrarietatem illis esse necessum est. Prima est ne sint ex alterutris, secunda ne sint ex aliis, tertia ut ex his sint omnia: quae nimirum sunt primorum contrariorum conditiones, siquidem (quia) non sunt ex aliis sunt prima; item quia non sunt ex invicem, aliud aliis non est prius; tertio cum non sint ex alterutris, non habent rationem identitatis neque similitudinis neque simplicis diversitatis, sed potius contrarietatis...

Omne quod fit, ex contrario fit; quicquid corrumpitur, in contrarium corrumpitur: siquidem non corrumpitur simile in simile aqua in aquam neque generatur simile ex simili [Cfr. passi citati del *De Umbris e Siyilli*]. (quandoquidem in generatione aliquid novum prodisse requiritur), neque simile ex quocumque diverso, sicut musicus non fit ex nauta vel ex geometra, et albus non fit ex philosopho; sed quicquid fit, fit ex non ente huiusmodi, et hoc non quolibet, sicut musicus fit ex non musico, non quidem non musico quasi ex albo, *sed quasi eo immusico, cui succedere possit musicum, nempe cum quadam aptitudine ad ipsum consistente et ipsius negatione*. Hoc autem est privationem dicere apud nos, *quae significat participationem quandam contrariae formae*, quandoquidem album fit ex non albo, non quidem quocumque, quod non album esse contingat, sed vel nigro vel medio quodam. Similiter quando album corrumpitur, cessat esse; non corrumpitur, (in) immusicum vel musicum, sed in non album intelligitur corrumpi, non quodlibet non album, ut videlicet terminus iste « non album » significat infinite, sed vel in nigrum *vel aliquod medium, in contrarium vel subcontrarium*... Sic ergo « non homo ex quo est homo » proportionaliter se habet ad « non album ex quo est album » ubi syncategorematicus iste terminus *ex* significat *post*, et supponit in subiecto potentiam susceptivam ex quadam et per quandam ordinis necessitatem sicut ex albo, hoc est post album, in eodem subiecto succedit nigrum

veritate coacti » (1), egli tende a separare ciò che superficialmente si può rilevare e constatare e descrivere con semplice osservazione, dalla intrinseca e fondamentale ragione del principio; e dice che conviene ammetterlo per l'una e per l'altra via, (quoniam nos non tantum ratione veritatis coacti sed etiam rationis lumine adducti). È, forse, l'unica allusione d'ordine metafisico del principio, giacchè la trattazione che precede si riferisce scolasticamente alle fisiche questioni della generazione e corruzione; ma certo non si va più oltre. Invece, subito il Bruno stesso mostra con gli esempi e con le esplicite dichiarazioni, che muovesi sempre in un campo il quale non è affatto il campo metafisico, ma sì il campo triplicemente partito della con-

quod est proprie illi contrarium, vel medium aliquod quod est subcontrarium; sic ergo omnia quae fiunt, quodammodo ex contrariis fiunt... Itaque manifestum est, *quemadmodum omnia vel in contraria vel in media resolvuntur, ex contrariis vel mediis generantur*....

Tandem inspicere est eos (antiqui) quodammodo eadem docere quodammodo diversa: eadem iuxta analogicam rationem, quoniam ex eadem coordinatione, utpote ex eadem scala naturae, contraria accipiunt, ubi certis gradibus et ordine definito a primis contrariis est descensus ad infimos et ab infimis ad primos et a mediis definitus tum ascensus tum descensus ad extrema; itaque omnes conveniunt in unum, quia in uno ordine philosophantur, contemplantur: quodammodo vero diversa dicunt, hoc est secundum rationem propriam, qua alii alios gradus in eadem scala obtinuerunt et elegerunt... »

Giova qui notare che, mentre nella Explanatio e nella Figuratio della fisica aristotelica, si ha tale minuta trattazione della contrarietà dei principii, che in fin dei conti riesce a scapito del principio dalla coincidenza dei contrarii, nell'*Acrotismus Camoeracensis* dove, di proposito, si critica Aristotele, non se ne trova cenno.

E si che nel Dialogo 5° de la Causa, la dottrina della coincidenza si congiunge espressamente alla critica contro il povero Aristotele (Wagner, I, pag. 291 — Lagarde pag. 289).

(1) *Libri Physicorum Aristotelis explanati*. Op. lat. Vol. III, pagina 295.

Cfr. *Figuratio*, Cap. II, Art. 1. *Op. lat.* Vol. I, pars 4, pag. 150.

siderazione *matematica, fisica e logica* (1). Il che corrisponde all'identico e significativo avvertimento espresso nella proemiale Epistola ai Dialoghi della Causa, Principio ed Uno, dove si dichiara, appunto, che la trattazione del principio famoso, o meglio dei suoi segni e verificazioni, è fatta matematicamente e fisicamente (2).

E quanto a metafisica, come era da prevedersi, nulla!

È dunque un insieme rilevantissimo di idee e concetti di connessione, mediazione, graduazione, somiglianza, continuità, scala, catena, indissolubile concordia ed unità, che viene con energia affermato ed illustrato in tutta l'opera del Bruno, accanto agli accenni, le ricorrenze e le insistenze della dottrina antica da restaurare, come egli dice, della coincidenza dei contrarii.

E se pure questa, come si è veduto, non venisse in sostanza a risolversi e dissolversi, fra l'unità fondamentale, che è la vera anima del sistema bruniano, e la infinità dei modi e delle forme, che fluttuano nell'ente come le onde sul dorso della divina Anftrite, bisognerebbe pur sempre astenersi dall'attribuirle valore capitale di principio metafisico.

Ora non resterebbe che esaminare in particolare gli esempi addotti, specialmente nel 5° Dialogo della Causa; esempi matematici, fisici e morali. Ma per vero essi sono così singolari e si conceda la parola, semplicisti, che basta solo accennarne taluno.

— Nell'ordine matematico: L'angolo acuto ed ottuso sono due contrarii che coincidono per questo che nascono da un individuo e medesimo principio; cioè la maggiore o minore inclinazione di una linea che si congiunge a la linea iacente

(1) *Explanatio*. Vol. III, pag. 295.

(2) Wagner, I, pag. 212. — Lagarde, pag. 208.

BD nel punto C.... L'orbicolare posa nel piano: il concavo s'acqueta e risiede nel convesso...

— Nell'ordine fisico: Chi non vede, uno essere il principio della corruzione e generazione? L'ultimo del corrotto non è principio del generato? Non diciamo insieme tolto quello, posto questo, era quello, è questo?.... Chi porge miglior teriaca che la vipera?...

— Nell'ordine morale: ... L'amore è un odio, l'odio è un amore al fine; l'iracondo vive gionto al paziente, al superbissimo massimamente piace l'umile, a l'avaro il liberale...

Per quanto la formulazione del principio della coincidenza dei contrarii sia suggestiva, nella combinazione ritmica della frase e nell'andamento che dà al pensiero o alla fantasia, altrettanto questa esemplificazione è inadeguata e negativa. Vero è che il Bruno medesimo parla qui di *segni* e *verificazioni*, « i segni li prenderai da la matematica, le verificazioni da le altre facultadi morali e speculative (1) »; ma ciò stesso palesa e prova che della dottrina non si dà alcuna *dimostrazione*; il che viene a dire, in ultima analisi, che non si ha una dottrina, ma solo considerazione e rilievo di un certo presentarsi delle cose, e una mera constatazione da un punto di vista del tutto relativo e superficiale.

Concludendo, il principio della coincidenza dei contrarii non può assumersi come il fondamento della metafisica bruniana, perché da una parte si riduce a ben poco in sè, dall'altra è soverchiato da quel complesso di idee molto più sostanziali e profonde, circa l'unità e l'infinità, che costituiscono davvero l'anima della filosofia naturale di Giordano Bruno.

(1) Wagner, I, pag. 288. — Lagarde, pag. 286.

Non resta così, a quello alcun valore ontologico ed obiettivo; e si comprende, giacchè, come si è accennato, esso non è un principio, ma un risultato. Nè giova distinguere il modo col quale i filosofi lo sostengono e vi pervengono, veritate ducti o ratione coacti; poichè, in fin dei conti, nell'uno come nell'altro caso, trattasi sempre di una verificaione o visione o composizione tutta subiettiva delle cose, di un processo dialettico puro e semplice, a cui il filosofo può abbandonarsi come gli talenta, senza, per altro, riuscire a dimostrare che corrisponda al processo obiettivo della realtà.

Ed è conveniente, al riguardo, notare che mentre Bruno accenna più e più volte alla importantissima dottrina, di cui innanzi si è fatta menzione — del corrispondersi del pensiero e dell'essere — essa non viene mai specificata nel senso del processo dialettico in questione, ma si invece ampiamente nel senso dell'altro processo, che il primo o contrasta o assorbe in sè, della doppia scala o catena; nel senso cioè di un processo di continuità indissolubile, nel seno dell'uno infinito.

Il preteso principio, così, che è veramente in sè un risultato, può solo conservare od assumere la forma di un *principio estetico di contemplazione*; come è costretto a riconoscere Benedetto Croce (1), il quale pure è assai attaccato alla magica formula dialettica, e vi attribuisce importanza e significazione sostanziali.

Con ciò, non si vuol intendere che esso non abbia alcun valore filosofico; ma certo non ne ha nel senso metafisico che si pretende. E il Bruno medesimo finisce col mostrare ciò, in quei luoghi, dove, per esso, più tosto che dare una spiegazione intima e generale dell'universo, disegna un

(1) B. CROCE, *Op. cit.* pag. 40.

certo modo di vedere, di rappresentarsi e valutare quello, sollevandosi a figurazioni e visioni, che in quanto subiettive, sono semplici contemplazioni, ed in quanto possano denotare un obietività, si risolvono, come si è accennato, nel principio dell'unità infinita.

Così nel *De Umbris Idearum*, quasi scolpendo questi due aspetti della speculazione e contemplazione, dice: « Sicut igitur in ipsa rerum varietate admirabilem concernimus ordinem. Qui supraemorum cum infimis, et infimorum cum supremis connexionem faciens: in pulcherrimam unius magni animalis (quale est mundus) faciem, universas facit conspirare partes » (1).

E più oltre: « Continet lumen, vita, intelligentia, unitasque prima: omnes species, perfectiones veritates, numeros, rerumque gradus. Dum quae in natura sunt differentia, contraria, atque diversa: in ea sunt eadem, convenientia et unum. Tenta igitur an possis viribus tuis identificare, concordare, et unire receptas species et non fatigabis ingenium: mentem non turbabis, et memoriam non confundes » (2).

« ... Talem quidem progressum tunc te vere facere comperies, et experieris cum a confusa pluralitate, ad distinctam unitatem per te fiat accessio: id enim non est universalia logica conflare, quae ex distinctis infimis speciebus, confusas medias, exque iis confusiores supraemas captant: sed quasi ex informibus partibus et pluribus, formatum totum et unum aptare sibi ».

« ... Ita cum de partibus et universi speciebus, nil sit seorsum positum et exemptum ab ordine... si alias aliis con-

(1) *Intentio XII. M. — Op. lat. Vol. II, pars 1^a, pag. 27.*

(2) *Conceptus XIII. N. Ibid. pag. 46.*

nectendo, et pro ratione uniendo concipimus: quid est quod non possimus intelligere memorari et agere? » (1).

Ed infine, per non eccedere in citazioni che si potrebbero agevolmente moltiplicare, il Bruno concludendo il Dialogo quinto della Causa, nel quale, più che altrove, si accenna e lumeggia il principio della coincidenza dei contrarii, termina da una parte con la dichiarazione estetica e contemplativa di esso, dall'altra con la sua risoluzione obiettiva nell'uno, dissolvendo quella stessa forma triadica che sembra essenziale al principio medesimo (2).

« Come il denario è una unità similmente, ma complicante, il centenario non meno è unità, ma più complicante, il millenario non è unità meno che l'altra, ma molto più complicante. Questo che ne l'aritmetica vi propongono, devi più altamente e semplicemente intenderlo ne le cose tutte. Il sommo bene, il sommo appetibile, la somma perfezione, la somma beatitudine consiste ne l'unità, che complica il tutto. Noi ne diletiamo nel colore, ma non in uno esplicito, qualunque sia ma massime in uno, che complica tutti colori. Ne delectamo ne la voce, non in una singulare, ma in una complicante che risulta dall'armonia di molte. Ne diletiamo in uno sensibile, ma massime in quello, che comprende in sè tutti sensibili, in uno cognoscibile, che comprende ogni cognoscibile, in uno apprensibile, che abbraccia tutto che si può comprendere, in uno ente, che complete tutto, massime in quello uno, ch'è il tutto istesso... » (3).

E così il filosofo può, con la sua contemplazione, (4) come al suono della cetra dell'universale Apollo, adunare, ac-

(1) *Conceptus* XV. P. *Ibid.* pag. 47.

(2) Cfr. *Libri Physicorum Aristotelis explanati*. Op. lat. Vol. III, pagg. 296-302.

(3) Wagner I, pag. 292 — LAGARDE, pag. 289.

(4) *De Umbris Idearum*. Op. lat. Vol. II pars 1^a, pag. 24.

cogliere e comporre diversi e distinti, opposti e contrarii, in quante forme di ordine, di armonia, di unità voglia, ed altresì nella forma suprema dell'ordine, dell'armonia, dell'unità assoluta.

La risoluzione della coincidenza dei contrarii, dalla pretesa sua essenza obiettiva e metafisica ad un principio di contemplazione, cioè di *soggettività*, non potrebbe essere più chiara e completa, per necessità di cose e di ragione, e per testimonianza della parola e del pensiero medesimi di Giordano Bruno.

Ora da questo punto di vista, v'è della oppositorum coincidentia un aspetto assai notevole, e poco considerato e apprezzato dai tanti che si sono dedicati allo studio della Filosofia Bruniana, ed alla dottrina della coincidenza dei contrarii; ed è l'aspetto *metodologico* e *gnoseologico*; al che qui solo si accenna, trovando ciò più adeguato luogo in uno studio sulla teoria della conoscenza del Nolano.

Il filosofo dicendo *profonda magia è trar il contrario, dopo aver trovato il punto dell'unione*, e commiserando il povero Aristotele, che non ha saputo nè potuto nulla in proposito, non si riferisce tanto ad una questione ontologica, per cui come si è veduto, il principio ha scarssimo valore, quanto ad una questione gnoseologica. — E che sia così, rilevasi da tutto l'insieme del discorso in questo importantissimo dialogo finale *De la Causa, Principio et Uno*; il quale si compone di due distinte parti (1), l'una che riassume superbamente ed a mò di conclusione la dottrina dell'Unità: « È dunque l'universo uno, infinito, immobile... »; l'altra che delinea, in modo sommario, la

(1) La prima parte si termina con il discorso di *Dicsono* (Wagner I, pagg. 280-285; Lagarde, pagg. 277-282); la seconda comincia dall'ultimo discorso di *Teofilo*: — *Cossi è...*, sino alla fine (Wagner I,

nostra posizione di fronte a questa unità obiettiva, e accenna l'ansia, il desiderio, gli sforzi, dei filosofi, o che sbagliano totalmente strada, come i dualisti in genere (e lasciamo stare, dice l'A. *i logici nelle lor fantasie!*) o male la percorrono, per diverse ragioni, come Platone, o la trovano e giungono al fine: *quelli filosofi hanno ritrovato la sua amica Sofia, li quali hanno ritrovata questa Unità* (1).

E, per non citare la ben nota esplicazione preliminare dei dialoghi, ciò si rileva, altresì, da qualche particolare di non poca importanza. Che significa, infatti, adoprare qui la oscura parola *magia*? Senza dubbio, non potendo essa venir presa nel senso che Bruno dice *divino*, non può essere intesa se non nel senso di quella *naturale magia*, che è processo di ricerca, d'investigazione, di approfondimento verso i seni tenebrosi e gli enigmi muti: espressione quindi affatto tecnica e metodologica. E conferma n'è quanto il filosofo ha dichiarato, che cioè *chi ha ritrovato quest'uno, dico la ragione di questa unità, ha ritrovata quella chiave senza la quale è impossibile aver ingresso alla vera contemplazione della natura* (2).

Trattasi, dunque, oltre che di un mezzo per cui la mente può ascendere a quelle altezze dove le parole della filosofia e della poesia s'intrecciano nel raffigurare l'unità, l'armonia, l'ordine e la bellezza dell'universo, di un processo metodico,

pagg. 285-292; Lagarde, 283-290). Le due parti sono collegate da quel passaggio ontologico-gnoseologico, che è la dottrina della scala di corrispondenza dell'essere e del pensiero: « Voglio che apprendiate più capi di questa importantissima scienza, e di questo fondamento solidissimo de le veritati e secreti di natura ».

(1) Wagner, I, pag. 283. — Lagarde, pag. 280.

(2) Wagner, I, pag. 211. — Lagarde, pag. 207.

di una chiave, onde si può penetrare e scoprire i massimi segreti della natura.

Questo mezzo, però, è semplicemente intraveduto, è designato come possibile e desiderabile; ed è applicato solo in particolare, nè felicemente, nei casi esemplificati. E non forse questa stessa deficienza si spiega pel fatto che il parlare di casi particolari, a proposito della coincidenza dei contrarii, contraddice essenzialmente al principio, che, come si è veduto, è inapplicabile alle cose particolari? — Certo è che dal punto di vista più generale, maggiore è la importanza della trattazione; come si rileva sia dal principio della seconda parte del dialogo, sia dal passo che propriamente si riferisce allo sforzo ed al metodo dell'intelletto per intendere l'essenza delle cose: passo che rinsalda l'intento gnoseologico del Filosofo. « ... Quando l'intelletto vuol comprendere l'essenza d'una cosa, va semplificando quanto può; voglio dire, dalla composizione e moltitudine se ritira, rigittando gli accidenti corrottili, le dimensioni, i segni, le figure a quello che sottogiace a queste cose..... L'intelletto in questo dimostra apertamente come ne l'unità consista la sostanza de le cose, la quale va cercando o in verità o in similitudine. Credi che sarebbe consummatissimo e perfettissimo geometra quello, che potesse contraere ad una intenzione sola tutte le intenzioni disperse ne' principii di Euclide; perfettissimo logico chi tutte le intenzioni contraesse ad una. Quindi è il grado delle intelligenze; perchè le inferiori non possono intendere molte cose se non con molte specie, similitudini e forme; le superiori intendono meglio con poche; le altissime con pochissime, perfettamente. La prima intelligenza in una idea perfettissimamente comprende il tutto; la divina mente e la unità assoluta, senza specie alcuna, è ella medesima lo che intende e lo che è inteso.

Cossi, dunque montando noi alla perfetta cognizione, andiamo complicando la moltitudine; come descendendosi alla produzione delle cose, si va esplicando la unità. Il descenso è da uno ente ad infiniti individui e specie innumerabili, lo ascenso è da questi a quello! » (1).

Ma — e il problema ingrandisce, soverchiando ciò che di solito si dice contenere ed esprimere la singolare proposizione — si può conquistare questa chiave, quest'uno?

Il principio è teoreticamente ritrovato: è l'*unità*, il monismo, in cui, come si è detto e come chiaro si vede, è assorbito e disciolto quello della coincidenza dei contrarii. — In qual modo, però, realmente vi si perviene? Giordano Bruno sembra aprire qui una magnifica strada, tentando di scendere dalle altezze contemplative dell'unità risultante dalla molteplicità, nel dramma vivo della molteplicità stessa; e scorgendo in questa l'accennata corrispondenza dei processi dell'essere e del pensiero, una essendo e *medesima scala, per la quale la natura discende a la produzion delle cose e l'intelletto ascende a la cognizione di quelle, e che l'uno e l'altra da l'unità procede a l'unità passando per la moltitudine dei mezzi* (2).

Ma, a parte l'importanza che questa idea ha per il principio dell'unità (che si completa, così, nella sua massima possibile absolutezza, componendo e componendo tutte le parti della dottrina del Bruno, dal lullianesimo, come ha ben notato il Bartholmèss (3) alla scienza della natura) il Filosofo, pur enunciando più volte e frammentariamente il principio, non senza spesso avvolgerlo di ombre e di nubi, non l'approfondisce di proposito; non sviluppa quel seme che contiene, ontologico e gnoseologico insieme, il quale accennerà più tardi

(1) Wagner I, pag. 287 — Lagarde, pag. 284-285.

(2) Wagner, I, pag. 285. — Lagarde, pag. 283.

(3) BARTHOLMÈSS. *Jordano Bruno*. II, pag. 135.

a germogliare nel chiaro e profondo pensiero di Galileo Galilei, ed in cui, forse, si contiene il segreto della risoluzione finale per il problema della conoscenza (1).

Giordano Bruno, nel turbinoso impeto del suo pensiero, vuol dire tuttavia un'ultima parola, al riguardo — parola che ci porta quasi in faccia alla vera e propria sfera della metafisica.

L'unità, che è nello stesso tempo infinità, è oggetto di una persecuzione infinita, la quale non ha ragione di moto fisico, ma di certo moto metafisico. Trattasi di cogliere il centro infinito, che non è formato nè forma; ma poichè quel moto è di circuizione, si chiede:

Come circuendo si può arrivare al centro?

Non posso saperlo! — Ecco la rude e semplice risposta (2).

E così, il principio della coincidenza dei contrarii, che dovrebbe, secondo i più, essere la parola magica animatrice e rivelatrice della metafisica bruniana, non solo, come si è veduto nel suo aspetto ontologico, si annulla nei principii generali della unità e della infinità, ed esula, altresì, dalla realtà ed attualità drammatica della molteplice produzione delle cose particolari; ma anche, per quanto riguarda il suo aspetto gnoseologico, riesce, nella derivazione estrema, ad una affermazione negativa, d'impotenza.

In conclusione, la dottrina della Oppositorum Coincidentia, non è più che un episodio nel sistema filosofico di Giordano Bruno.

(1) Ho accennato a ciò nella *Dottrina della Conoscenza nei moderni Precursori di Kant*. Per maggiori illustrazioni mi permetto rimandare ad un prossimo mio lavoro, *Il Positivismo ed i Diritti dello Spirito*.

(2) *Eroici Furori*, Wagner II, pag. 343. — Bruno non può saperlo, commenta Bertrando Spaventa, perchè *il come* consiste nel ritorno dello *spirito* su se medesimo, e Bruno si arresta all'*Universo*. — B. SPAVENTA, *Op.* (it. pag. 253.

V. — **La Filosofia Naturale di Giordano Bruno.**

La Filosofia di Giordano Bruno, malgrado le oscure vene di misticismo, di magia e di occultismo che l'attraversano, non spogliate mai, tuttavia, (per quanto possa ciò sembrar paradossale) di un qualche carattere di positività, è l'esempio tipico di una filosofia che neghi la base e la condizione essenziale della metafisica, il dualismo.

L'unità n'è la visione profondissima, persistente, ossessionante quasi: essa si delinea in mille maniere; si annunzia e ricorre per mille forme, da quelle facilmente appariscenti nella semplice ispezione dei fenomeni, a quella misteriosa e magica, che contiene ed esplica i contrarii ed il punto di risoluzione di essi: unità di essere e di possibile, di atto e di potenza, di causa e principio, di materia e forma. Sì che non solo l'*ente*, *logicamente diviso in quel che è e può essere*, *fisicamente è indiviso, indistinto et uno*, e questo insieme *infinito, immobile, impartibile*, senza differenza di *tutto e parte, principio e principiato* (1), ma essendo esso solo e tutto, porta in sè ogni ragione di essere e di divenire, di farsi, di trasmutarsi, di esplicarsi e di complicarsi, senza bisogno, assolutamente, di nulla che sia esteriore o superiore. Ed in questa cerchia salda di unità, avviene ancora che non solo si corrispondono perfettamente i processi della natura e i processi del pensiero,

(1) *De la Causa, Principio et Uno. Proemiale Epistola.* — Wagner I, pag. 210.

l'una nella produzione, l'altro nella comprensione; ma l'unità stessa finisce per essere una cosa sola con la *verità*: *medesima cosa a fatto* è la *safia*, la *verità*, la *unità* (1); il che è la massima espressione possibile di quella interiorità, autonomia, irreferibilità, sia ontologica (statica e dinamica), sia gnoseologica, la quale è l'espressione più recisa dell'antimetafisica.

La *Filosofia naturale* pel Bruno è tutto: non implica e non presuppone metafisica o *philosophia prima*, è essa *philosophia prima ed unica*; e però non solo si presenta come un sistema completo ed indipendente, ma è altresì, a sua volta, primum, presupposto e base delle altre dottrine — gnoseologica ed etica — che a grandi linee pur si intravedono nel sistema stesso della filosofia naturale. Questa infine, ha tanta forza di schietto pensiero naturalistico, da ridurre sostanzialmente tutto quanto di metafisico possa esservi negli elementi e detriti peripatetici, platonici ed alessandrini che il Filosofo non può fare a meno di adoperare, ed in quegli altri più prossimi, scolastici e di transizione, diffusi nelle opere dei suoi precursori e contemporanei; da ridurre, altresì, anche le vere e proprie vedute teosofiche, occultiste e simili, piegandole in quella *magia naturale* che è come un fondo intimo della naturale filosofia; e persino da ridurre il termine dei termini, Dio, nell'amplitudine assoluta, nella unicità ed esclusività dell'universo o ente o uno.

Ecco il carattere fondamentale del pensiero bruniano, l'avviamento epico e tragico della filosofia e della scienza su

(1) *Ibid.* Dialogo 5. pag. 283. — Cfr. il passo innanzi citato. Wagner I, pag. 287 — Lagarde, pag. 284. (*La unità assoluta senza specie alcuna, è ella medesima lo che intende, e lo che è inteso*).

cammini proprii di indipendenza perfetta, irrevocabilmente. Nel che stavano — gloria e grandezza imperiture del Filosofo — la sfida e la ribellione eroiche alla *forma mentis* del passato. Il quale, pertanto, se compiva l'atroce vendetta, non deprecava il suo proprio destino, e virtualmente finiva esso medesimo, col rogo di Campo di Fiori, nella triste mattina del 17 febbraio 1600 (1).

Allorchè la Chiesa decretava la morte a Giordano Bruno, pensava e voleva che, distrutta dal fuoco la sua persona, sparse al vento le sue ceneri, andasse infranto e sperduto il suo pensiero. E parve, invero, dal silenzio che grave e profondo si stese sull'opera e perfino sul nome del Ribelle, che l'intento fosse stato ben raggiunto. Poichè neanche i più forti osarono ricordarlo apertamente, come, Tommaso Campanella e Giulio Cesare Vanini; dei quali l'uno, con circospetta prudenza, accenna ad un *certo Nolano*, e l'altro non senza una punta di scherno, ad *alcuni semi-filosofi nuovi* (2), quasi il nome del Frate bruciasse o fosse foriero di sventura. Lo stesso grande Galileo meritò il rimprovero di Keplero, per non avere neanche ricordato nel *Nunzio sidereo* il Filosofo precursore (3).

(1) Qui ristampo ampliato quanto ebbi ad esporre in una conferenza tenuta al *Circolo dei Naturalisti* di Roma il 23 aprile 1900, pubblicata poi nella *Rivista di Filosofia, Pedagogia e Scienze affini*. (Vol. III, n° 4, ottobre 1900.)

(2) F. FIORENTINO. Lettera a Francesco De Santis, premessa al 1° vol. delle Opere Latine di G. B., pag. XIX-XX (Neapoli, 1879).

(3) V. in GALILEI. *Op. ed. Alberi*, Vol. VIII, pag. 59. — D. BERTI, *Op. cit.* pag. 9. — A. LABRIOLA. *Scritti varii di Filosofia e Politica, raccolti e pubblicati da B. CROCE* (Bari, 1906). pag. 408.

Ma il rogo ed il silenzio non valsero a fermare il corso folgorante dell'idea bruniana sbocciata impetuosa ed audace, e destinata a percorrere l'avvenire.

Di questo destino ebbe la convinzione e quasi una chiara visione il Bruno stesso, con quel suo singolar intuito profetico, allorchè mostrando nel *De Minimo*, che la serie ascendente delle cose non si può arrestare ed è infinita, mentre nella discendente è necessario fermarsi ad un certo punto, dice che partendo dall'istante, dal quale incomincia l'insegnamento delle verità che egli ha dimostrate, succederanno secoli infiniti attraverso cui quelle verità vivranno:

*Infinita iterum succedent secla, quibus me
Haec vere docuisse putent, initum quibus exit
Istud idem atque unum praesentis temporis instans* (1).

Ond'è che, a tanta distanza, noi riguardiamo ammirati e commossi al pensiero di Giordano Bruno, come ad una colonna di luce che si leva su uno sfondo di nebbie e passa viva di età in età, ricordando la magnifica figurazione lucreziana, dei cursori che prendono da quelli che precedettero e portano tramandando ai posteri la lampada della vita. Poichè il Bruno, non in un confuso e superficiale eclettismo, ma in una elaborazione sostanziale, per quanto non sempre perfettamente chiara, riprende l'idea feconda dai pensatori della Grecia: Parmenide, Eraclito, Anassagora, Democrito, Epicuro (2), e avvivata dalla fiamma e dall'impeto del suo genio, in quella vasta e profonda fucina del Rinascimento, dove fervono, si riducono e si trasmutano i più

(1) *De Minimo*, Lib. I. Caput VI. *Opp. lat.* Vol. I, pars 3. pag. 151.

(2) Cfr. E. MORSELLI. *Giordano Bruno*. (Roma, 1888) — R. SCHIATTARELLA. *I precursori di Giordano Bruno*. (Riv. di Fil. Scient. Vol. VII); nonchè la Conferenza e l'opera bellissima, più volte citata, di F. Tocco.

varii elementi dell'antichità e del medio evo, la trasmette — possiamo dire — direttamente, al pensiero moderno.

Egli medesimo della sua dottrina dichiara: « Sono amputate radici, che germogliano; son cose antiche, che rivegnono; son veritadi occulte, che si scuoprono; è un nuovo lume che dopo lunga notte spunta a l'orizzonte et emispero della nostra cognizione, et a poco a poco s'avvicina al meridiano de la nostra intelligenza » (1).

Il primo periodo della Rinascenza, il quale si può ritenere chiudersi con Giordano Bruno, era stato invaso come da una gran febbre per lo studio di Platone e di Aristotele; e questi, nel connubio strano delle loro dottrine con le credenze e i dogmi della Chiesa, erano diventati i tiranni del pensiero. Sì che nel cieco fervore del principio di autorità, particolarmente peripatetico, s'erano sperdute le pure e nobili tracce di pensiero e di metodo positivo, che avevano avuta luminosa affermazione con Leonardo da Vinci e con Roggero Bacone; e d'una speculazione filosofica nuova, fondata su principii diversi da quelli tradizionali consacrati dalle Accademie e dalla Chiesa, non v'erano che accenni sparsi ed incoordinati. — Telesio, Campanella, Vanini, Pomponazzi, ed Andrea Cesalpino, il Cardinale Nicola da Cusa, Pietro Manzoli detto Palingenio, ed altri, pensarono forti ed audaci cose; ma frammentariamente e spesso con incertezze, che giungono sino ad infingimenti e ritrattazioni dolorose, senza riuscire ad un deciso e nuovo sistema dell'ordine e principii naturali: poco più che ventenne, Galileo Galilei ancora era ignoto (2).

Ed ecco che Giordano Bruno procede a delineare il

(1) *De l' Infinito Universo e Mondi*. Dialogo V. Wagner II, pag. 82. — Lagarde, pag. 378.

(2) F. FIORENTINO. *Op. lat.* I, pag. XXIX.

suo vasto sistema con sicurezza tenace, su basi estremamente eterodosse, per tre vie che s'intravedono chiare attraverso la grande opera: — una prima aperta ed illuminata dalla scienza rinnovantesi, specialmente astronomica; un'altra di critica e demolizione inesorabile delle vecchie credenze e della vecchia filosofia, sopra tutto peripatetiche; ed una terza, magnifica, che traccia impetuoso il genio bruniano, nell'appassionata ricerca e nell'appassionata contemplazione della verità.

La prima fornisce gli elementi positivi, i punti di partenza e di riferimento della dottrina; la seconda è la negazione combattente e violenta, onde si purifica il campo e si rischiarano gli orizzonti dell'intelletto; la terza è la via della costruzione personale, che mena alle alte cime della Filosofia e della Poesia.

Il pensatore ammoniva, prelundendo alle parole di Galileo proclamante la filosofia esser scritta nel libro della natura: Invano, o filosofanti, vi logorate sulle carte dei vecchi autori: ora è tempo di guardare alla natura, alla realtà delle cose; e guardarvi con sguardo puro, sincero ed ardente, per scoprire la verità. — Ed intanto andava egli inquieto, ansioso, in cerca degli elementi nuovi su cui fondare la linea della dottrina che balenava e maturava nella sua mente. Poichè lo studio paziente, sottile, acuto e profondo della fisica e cosmologia aristotelica gli scopriva innumerevoli errori, ed i principii e le credenze ortodossi sull'universo gli apparivano sempre più ridicoli e contrari ad ogni ragione. Una specie di istinto positivo, allontanandolo dalle fantasie correnti, lo spingeva verso le ricerche severe degli scienziati, specialmente degli astronomi; giacchè egli ne intuiva l'alto e generale valore. Il Filosofo stesso tiene a ricordare che fanciullo si volgeva avido al mistero delle cose, di fronte al Vesuvio ed al nativo monte; e parla di Copernico e della commozione che gli producevano le opere sue, nei teneri anni:

*Heic ego te appello, veneranda praedite mente,
Ingenium cuius, obscuri infamia secli
Non tetigit, et vox non est suppressa strepenti
Murmure stultorum, generose Copernice, cujus
Pulsarunt nostram teneros monumenta per annos
Mentem. (1).*

Commozione imprecisa, tuttavia; poichè ciò che quel sommo diceva, era ancora per lui alieno dal senso e dalla ragione, quantunque lo traesse potentemente verso le nuove verità.

Poi, mentre il Riccioli s'ingegnava, come riporta il Fiorentino, a vagliare la dottrina copernicana con la maggioranza e minoranza delle opinioni, trovando 77 argomenti contro, e non più di 49 a favore, onde Copernico era vinto per ben 28 voti! — Giordano Bruno ne afferra l'idea, ne penetra il valore e il significato. Trova in essa quel fondamento che cercava per la sua dottrina, e la riprova di quanto per via di ragione e d'intuizione egli era venuto componendo nel suo pensiero; per procedere, infine, a conclusioni, cui Copernico medesimo non ardiva giungere; « perchè lui più studioso de la matematica che de la natura non ha possuto profundar e penetrar sin tanto che potesse a fatto toglier via le radici d'inconvenienti e vani principii » (2).

E quando specialmente per opera di Ticone (3) — che vien chiamato *nobilissimus atque princeps* fra gli astronomi

(1) *De Immenso et Innumerabilibus*, III. Caput IX. *De lumine Nicolai Copernici*. — V. pure per l'entusiastico elogio di Copernico, *La Cena de le Ceneri*. Dial. 1.^o Wagner I, pag. 126-127. — Lagarde, pagine 124-125.

(2) *La Cena de le Ceneri*. Dialogo I. Wagner, I, pag. 127.

(3) TYCHONIS BRAHE. *De Cometa anni 1577*. (Francofurti, 1610). Cfr. anche la lettera di Tycho a Keplero, aprile 1598 (KEPLERI *Opera*. Ed. Frisch. 1858, I. p. 14).

del tempo — dimostrasi che una cometa gira di là dall'orbe lunare, allora è una vampata di luce impetuosa per il pensatore; poichè Egli facendo tesoro, appunto, dell'osservazione dell'astronomo, a cui poteva aggiungere altre del medico Eliseo di Cornelio Gemma, ecc. (1), ha ormai la sicurezza di ciò che la sua diritta ed acuta ragione suggeriva. Se infatti, Bruno dice, è dimostrato, contro l'asserto di Aristotele, che una cometa è sopra l'orbe lunare, e se la cometa è alterabile, il sogno della incorruttibilità dei cieli svanisce per sempre.

Finalmente! esclama; e gode della gioia di veder confortato dal fatto ciò che il pensiero gli aveva rivelato, anteriormente. « Queste cose a me si presentarono per fisica ragione da molti lustri, approvate dal senso interiore: ma ora finalmente, dal dotto Ticone le ho confermate » (2).

Il sistema cosmico del Nolano ha trovata la salda sua base; e delineato mirabilmente, per via d'intuizione, di ragione e di critica nelle opere italiane, può in maniera definitiva costituirsi nel poema latino nel quale evidentes et fortissimae sunt demonstrationes.

Intanto, il ragionamento contro la fantastica incorruttibilità dei cieli e la rigidità degli ordini celesti, era così forte nella sua semplicità, che come nota il Fiorentino, Ticone anche lo adoperò; e lo si ritrova altresì in Keplero, il quale scrive, « per prova della cometa tutto questo universo e perfino lo stesso cielo essere corruttibile e in processo di tempo (almeno in parte) alterabile » (3).

(1) *De prodigiosa specie naturaque cometarum quae nobis effulsit altior Lunae sedibus, insolita prorsus figura et magnitudine, anno 1577 plus septimanis decem, apodeixis tum physica tum mathematica* per D. CORNELIUM GEMMAM Lovaniensem (Antwerpiae, 1578). — V. *De Immenso*. Lib. IV. Caput. XIII. (Fiorentino Vol. I, pars 2.^a pag. 71-76, ecc).

(2) *De Immenso*. I, Cap. 5. — Cfr. pure IV, Cap. 19.

(3) *Cometarum physiologia*, pag. III. (Augusta, 1619).

Si discioglie, così, quel freddo e ridicolo macchinario di orbi e sfere, di cieli cristallini, empiri, mobili, immobili e motori: l'idea copernicana, accolta ed intesa con entusiasmo dal Bruno, è integrata, compiuta ed estesa; e per essa, divelta la terra dai suoi cardini privilegiati, considerata come è, corpo errante, eguale a mille altri erranti nello spazio, intorno a mille soli — il filosofo può assorgere all'alto sguardo d'insieme ed alla superba sua sintesi.

« Il famoso e volgare ordine degli elementi e corpi mondani — egli scrive — è un sogno et una vanissima fantasia; per che nè per natura si verifica, nè per ragione si prova et arguenta, nè per convenienza deve, nè per potenza puote esser di tal maniera. Resta dunque da sapere ch'è un infinito campo e spazio continente, il qual comprende e penetra il tutto. In quello sono infiniti corpi simili a questo, dei quali l'uno non è più in mezzo de l'universo che l'altro; perchè questo è infinito, e però senza centro e senza margine ».« Di maniera che non è un sol mondo, una sola terra, un solo sole; ma tanti son mondi, quante veggiamo circa di noi lampade luminose, le quali non sono nè più nè meno in un cielo, et un loco, et un comprendente, che questo mondo, in cui siamo noi, è in un comprendente, loco e cielo: sì che il cielo, l'aria infinita immensa, ben che sia parte dell'universo infinito, non è però mondo nè parte di mondi; ma seno, ricetto e campo in cui quelli sono, si muovono, vivono, vegetano, ponono in effetto gli atti de le loro vicissitudini, producono, pascono, ripascono e mantengono li loro abitatori et animali; e con certe disposizioni et ordini amministrano a la natura superiore, cangiando il volto d'un ente in innumerabili soggetti » (1).

(1) *De l'Infinito Universo e Mondi*. Dialogo III. — Wagner, II, pag. 65-66. — Lagarde, pag. 359-360.

Qui le idee fondamentali della filosofia bruniana sono globate e comprese tutte; e ben s'intende, poichè esse sono, per loro natura, strettissimamente connesse; e nella mente del Bruno si richiamano e si affermano, di contro alle complicate e strane costruzioni che il pensiero e la credenza ortodossi consacravano: le idee cioè dell'*Unità*, *Infinità*, *Naturalità* dell'Universo.

Non facile è disporre schematicamente in rapporto di derivazione, di riferimento e di funzione questi tre enormi concetti e le dottrine relative; giacchè nell'impeto straordinario del pensiero bruniano, fatto di assimilazioni fulminee, di critiche e demolizioni vaste e profonde, di intuizioni geniali lampeggianti fra luci ed ombre, di eroici furori e di rapimenti poetici, essi formano una così salda concatenazione, per cui, di necessità, l'uno è anche l'altro. — Sono tre aspetti essenziali dello stesso unico concetto e principio: il concetto e principio nuovo della Natura.

Come è stato accennato, tutto il Rinascimento si volge con impeto di desiderio a questo. Il processo caratteristico del suo pensiero è diretto a ritrovare la schietta e pura natura, perduta, alterata, resa irriconoscibile e triste nel grave sviluppo delle dottrine passate sopra di essa, flutti su flutti, vasti, profondi, innumerevoli.

Ed essa si ritrova; ma sul fondo, per così dire, di Dio; in forza della fatalità storica del pensiero, innanzi ricordata: comunque, si ritrova.

Or questo processo si culmina in Giordano Bruno; il quale nell'entusiasmo e nella gioia del ritrovamento della Natura, ne dà un abbozzo d'insieme, possente e deciso, tracciando le grandi linee dei suoi principii e delle sue leggi, ed invaso d'eroico furore si slancia nella mirabile contemplazione.

La posizione del Filosofo di fronte alla realtà ritrovata, in quelle condizioni sopra dette — posizione netta, decisa e singolare — è il punto vitale e fondamentale della sua filosofia. Egli, infatti, non si cura della duplicità d'aspetto che la Natura, così, inevitabilmente, comporta; l'uno, cioè, volto e inerente a quel suo fondo d'enigma, l'altro presente ed intimo a se stessa, e volto a noi. Questo che è il risultato di una storica necessità di pensiero, avverantesi anche in Bruno, egli accetta come fatto. Ma, in vero, non se ne occupa e non se ne preoccupa punto. Chè anzi mira (tanta è la magica polarizzazione del suo sguardo all'un volto di essa) a superare addirittura quella duplicità; e la supera infatti e la risolve, immedesimando l'uno aspetto e l'altro, o più tosto tutto riducendo al secondo. E così, in sostanza, egli lascia da parte ogni teologia, annulla la possibilità della metafisica, e fa liberamente la sistemazione di una vera Filosofia Naturale.

Nè, come si è innanzi accennato, e giova qui ripetere, le suggestioni, le rivivescenze di teorie, idee, credenze e ispirazioni delle metafisiche passate, della teosofia, del misticismo, ecc., assorgenti ed imponentisi or qua or là, numerose, colorite, oscure, intaccano il massiccio cristallino di quella filosofia: imperciocchè esse restano detriti e frammenti senza mai comporsi, neanche parzialmente, in organismi e dottrine, che possano far cambiar carattere e valore a quella.

La quale è, pertanto, la vera ed unica espressione del pensiero di Giordano Bruno, incardinato nei tre grandi concetti indicati; per cui Egli può dirsi il Filosofo della *Natura autonoma ed assoluta*, dell'*Unità* e dell'*Infinito*.

L' Infinito.

La dottrina dell'Infinito ha un'amplissima trattazione, nell'opera vasta e complessa di Giordano Bruno. Qua e là abbozzata e frammentaria, accennata per vie dirette ed indirette; ora sottilissimo magistero di analisi, confutazione, delucidazione, ora impeto di visione poetica; disquisizione scolastica talvolta, e sopra tutto volo alto di intuizione filosofica, (1)— si dispiega, in maniera integrale, nei dialoghi *De l'Infinito Universo e Mondi* e nel poema *De Immenso et Innumerablelibus*. Essa, muove, specialmente per la seconda delle tre strade accennate, le quali compongono il processo del pensiero bruniano; ed è determinata quindi, sopra tutto, per mezzo di critica e di polemica, in particolar modo contro Aristotele. In essa, nondimeno, si dimostra con lucida chiarezza, il concorrere di tutti e tre gli indirizzi, per la delineazione e costruzione complessiva; giacchè accanto alla critica vera e propria che procede minuziosa e profonda nei dialoghi italiani e nel poema latino, stanno la forte esposizione, la entusiastica esaltazione e la convinta dimostrazione della dottrina copernicana, massime nel poema; dove, altresì, come è noto, svolgesi la importante teoria delle comete (2).

(1) *Figuratio Aristotelici Physici Auditus* — Libri tertii Caput III. Artic. I-VIII. — *Acrotismus Camoeracensis: Ubi de Infinito*. Artic. XXI-XXVII. — *Summa terminorum Metaphysicorum* — IX. *Quantitas*. — *La Cena de le Ceneri*. — *Lo Spaccio della Bestia trionfante*; etc.

(2) E' noto che nel *De Immenso* il Bruno versifica addirittura parti del *De Revolutionibus orbium coelestium*.

Per le relazioni fra il Dialogo *De l'Infinito Universo e Mondi* ed il poema *De Immenso*, cfr. FIORENTINO. *Op. cit.* vol. I, *Lettera a Francesco De Sanctis*. — TOCCO. *Op. cit.* Parte 4^a.

E la dottrina non resta, come nelle mani dell'autore stesso ed in quelle di pochi altri che più o meno timidamente l'accettarono, una semplice dottrina scientifica, una ipotesi o veduta astronomica; chè invece per la intuizione geniale del Bruno acquista, fulmineamente, la più profonda ed ampia importanza filosofica. E diventa il caposaldo, il punto per cui e da cui egli spicca il superbo volo verso la completa concezione dell'*infinito*, nel più proprio ed ampio senso filosofico della parola, e verso la sua superba contemplazione. Così la dottrina bruniana dell'infinità, per le tre vie della critica poderosa, con cui si propone, della rivoluzione scientifica per cui si afferma ed integra, e dell'audace intuizione filosofica, per cui si compie, entra nel patrimonio intellettuale della Filosofia moderna.

- « — Come è possibile che l'universo sia infinito?
— Come è possibile che l'universo sia finito?
— Volete voi che si possa dimostrar questa infinitudine?
— Volete voi che si possa dimostrar questa finitudine?
— Che dilatazione è questa?
— Che margine è questo?... »

In tal guisa incomincia il Dialogo primo *De l' Infinito Universo e Mondi* (1) nel quale la dottrina prende forma e corpo, per culminare poscia nella solenne ampiezza del poema *De Immenso*.

Aristotele crede di poter provare che il mondo sia finito e terminato e sferico, con cento dimostrazioni; ma Giordano Bruno, innanzi tutto, replica da un punto di vista generale, osservando che si ammette, contro i sostenitori dell'infinito, ciò che non è ammesso da alcuno di essi: la sua mobilità. « Perchè giammai si è ritrovato sì rozzo e d'ingegno

(1) Wagner, II, pag. 17. — Lagarde, pag. 307.

sì grosso — dice — ch'abbia posto il mondo infinito e magnitudine infinita e quella mobile », onde — aggiunge — tutte le ragioni essendo fondate sopra quel presupposito, tutte ridiconsi ad una sola, « e fanno il medesimo cammino, e vanno con li medesimi piedi » (1). Appunto come ragiona Galileo, con parole simili a quelle del Bruno, di cui evidentemente procede sulla traccia feconda, mostrando che le famose cento dimostrazioni « si riducono poi tutte ad una sola, e quella sola al niente; perchè se io gli negherò il suo assunto, cioè che l'Universo sia mobile, tutte le sue dimostrazioni cascano, perchè ei non prova esser finito e terminato l'Universo, se non in quanto è mobile » (2).

Né questa osservazione generale, che scalza da principio i ragionamenti aristotelici, né l'altra della oziosa e vana distinzione di corpi semplici e composti, fan ristare il Bruno dall'esaminare minutamente tutti gli argomenti dell'avversario, sul moto mondano o circolare, e sul moto retto; riguardo alla pretesa impossibilità del corpo infinito di agire e patire e di esser sensibile; e circa l'ammessa perfezione del mondo finito, ecc. Chè egli paziente, tenace, impetuoso, sarcastico, li sviscera e li abbatte ad uno ad uno, gettando sprazzi di luce vivida su verità ed idee, che saranno riprese e illustrate da Galileo e da altri (3); come l'essere ogni moto circolare; la com-

BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA

(1) *De l'Infinito Universo e Mondi*. Dialogo II. Wagner, II, p. 34-35.

(2) G. GALILEI. *Dialoghi sui Massimi Sistemi*. Giornata 3^a.

(3) Sarebbe assai interessante e bello un confronto completo del pensiero del Bruno e del Galilei. A proposito del moto, che è uno degli argomenti con maggior predilezione trattati, in questo grande periodo, in cui con la filosofia si rinnova la scienza, G. BRUNO dice nel *De Immenso: Motus aquae circularis, et ignis et pluviae et grandines ita cadunt, ita vapores ascendunt, ita venti circumeunt faciem convexam nostrae regionis, sic et flumina tum arcus, constituunt in superficiei aperto, tum in profundum et de profundo, immersa et emergenta*. (Lib. VI, Cap. 18. *Op.* Vol. I, pars 2, pag. 215).

pleta relatività dei concetti di alto e basso; la legge generale di gravità, ecc.; riuscendo, infine, a riconfermare, per molteplici argomenti, l'infinità dell'universo. — Ed allorchè ha compiuto questo lavoro, e s'è districato dal viluppo faticoso delle obiezioni e degli ostacoli, assorge estatico alla contemplazione dell'infinito, di cui egli è parte e di cui si sente ben degno; ed è invaso da quella ebrezza forte, mirabilmente espressa in sonetti italiani, che lo rende libero e felice. Si ricordi, inoltre, la figurazione simbolica del gigante tumulato sotto la Trinacria. Il quale all'idea dell'universo infinito, non soffre più per il peso della grande isola che lo grava, e per l'oppressione di chi lo tiene schiavo e inchiodato, ma si sente fieramente solutus liberque atque hilaris (1).

L'idea d'infinito costituisce lo spirito animatore del sistema bruniano, e fa in esso circolare e palpitare quel soffio bacchico, che è una delle caratteristiche sue più suggestive. È l'idea audacissima che mette il Filosofo su una via di prodigiosa altezza, fra minacce e pericoli immensi, i quali non varranno, tuttavia, a farlo smarrire d'animo un istante, nè a farlo recedere di un passo.

...*Quidquid et hanc circum venturam adremigat alis
Telluris faciem (cum sit convexa) necesse est
Circuitu quodam, cursu haud brevior vagetur:
Naturae motus nimirum talis ubique est.*

Cfr. *De l'infinito Universo e Mondi*, Dialogo 3°, Lagarde, pagina 353, ecc.

E GALILEO: « Io dico che nessuna cosa si muove di moto retto... I moti di tutti i corpi celesti sono circolari; le navi, i carri, i cavalli, gli uccelli tutti si muovono di moto circolare intorno al globo terrestre... I moti delle parti degli animali sono tutti circolari, e insomma noi ci riduciamo a non trovar altro che *gravia deorsum et gravia sursum* che sembrano muoversi rettamente ». (*Dialoghi sui Massimi Sistemi*, Giornata II).

(1) *De Immenso*. Lib. IV. Caput I.



Questa idea, dice il Tocco, (1) pareva così strana ed ar-
dita, che anche i più novatori come Keplero e Galilei, non
sapevano decidersi ad ammetterla. Il primo mostrava tutto
il suo sgomento allorchè con ansia chiedeva: *Si quatuor
ibi latuerint hactenus Planetæ, quid igitur impedire, quin
credamus innumerabiles porro alios ibidem hoc initio
factum detectum iri?* Onde, poi, esultava al saper che quelli
scoperti dal Pisano non erano pianeti, ma solo satelliti di
Giove (*magno in praesens me liberasti metu*) (2). E Galileo, a
sua volta, dichiarava di essere incerto e dubbioso, in propo-
sito (3); laddove per Giordano Bruno non v'è paura nè incer-
tezza alcuna.

In verità quello dell'infinito è gran problema; e se la
dimostrazione bruniana contro Aristotele e gli Aristotele-
lici è assai efficace e coglie nel segno, ciò non vuol dire che
porga una risoluzione generale e definitiva. Basta ricordare
il vecchio scritto di Guglielmo Wundt, in cui si domanda,
appunto, se l'universo sia finito o infinito (4), e che è il
più completo in proposito, come quello che passa in ras-
segna tutte le relative opinioni, per vedere, anche superfi-
cialmente, dal numero e dalla complessità di esse, le diffi-
coltà del problema medesimo. A non tener conto, beninteso, della
questione che si può dir pregiudiziale, da John Stuart Mill
enunciata: Noi ci domandiamo se l'universo è finito o infinito;
cioè se è di grandezza finita od infinita; ma come porre tale
quesito, se non sappiamo se l'universo, in sè, consenta l'attributo

(1) F. TOCCO. *Op. cit.* p. 380.

(2) *Dissertatio Kepleri cum Nuncio sidereo* (lettera al Galilei).
Cfr. pure *Epitome Astronomiae*. Lib. I, parte 2^a.

(3) G. GALILEI. *Lettera intorno al sistema copernicano a Francesco
Ingoli*.

(4) W. WUNDT. *Ueber das Kosmologische Problem*. (Vierteljahrs-
schrift für Wissenschaftliche Philosophie, 1876).

grandezza? Chi ci dice che questo non sia solo una soggettività e, secondo la espressione kantiana, una forma del nostro spirito? (1). — E l'incertezza e titubanza accennate in Keplero e Galilei, a parte quanto vi influissero allora e in quell'ambiente, le idee, tradizioni e considerazioni estranee alla scienza, sembrano continuarsi e sussistere anche negli scienziati di oggi. Poichè la domanda essi o non la fanno o la lasciano senza risposta, come si può vedere, per esempio nei saggi ben noti del De Freycinet, sulla Filosofia delle Scienze (2).

La questione, assorgente su un concetto che, a giudizio di Pascal, è frutto di una veduta trascendente della ragione, è tutta filosofica. Gli scienziati, quindi, si appartano da essa o l'investono solo dal punto di vista che a loro serve, cioè dal punto di vista matematico. E così si comprende l'atteggiamento caratteristicamente freddo, in genere, che di fronte ad essa prendono gli scienziati antichi e moderni, e l'interesse vivissimo, invece, dei filosofi, da Anassimandro, Epicuro e Lucrezio al Palingenio, al Cusano, al Bruno, allo Spinoza, e via di seguito; filosofico interesse che, con Descartes e Leibnitz, riesce a costruire uno dei più mirabili strumenti della scienza, il calcolo infinitesimale.

Ad ogni modo, per Giordano Bruno non v'ha ombra di dubbio; l'infinito considerato sia in astratto come attributo della grandezza, sia come la realtà universale senza principio e senza limite, è il concetto fondamentale del suo sistema; ed ha, rispetto alla storia del pensiero umano, un

(1) Cfr. *Figuratio Physici Auditus*, Art. II. «...quid sit infinitum, non ita est conceptu facile, tum quia dubium est an sit substantia an per se cuidam accidens naturae, an neutro se habens modo nihilo minus tamen sit...» *Op. lat.* Vol. I, pars 4, pag. 168.

(2) C. DE FREYCINET. *Essais sur la Philosophie des Sciences* (Paris, 1900).

valore immenso. Esso, infatti, è come l'esponente di vedute filosofiche in antitesi di quelle correnti; un mondo filosofico nuovo di fronte al mondo che si batte in breccia. È un'insegna di instaurazione e di rivoluzione; onde si svolge un gagliardo processo riduttore ed eliminatore dei concetti e credenze costituenti già l'impalcatura della scienza tradizionale ed il patrimonio della cultura volgare.

Ma non solo a questa funzione critica e negativa si limita la sua importanza storica; chè essa invece diventa positiva e magnifica, in quanto l'idea d'infinito apre la via alle vedute, che si rendono ormai possibili, del meccanismo dell'universo, restituito a se stesso; ed altresì alle nuove visioni e valutazioni del mondo umano e morale. È l'autonomia assoluta dell'essere che si stabilisce con questo formidabile concetto. È il filosofico capitale compimento della rivoluzione scientifica affermantesi contro il geocentrismo e l'antropocentrismo. Ed in tale nuova posizione e valutazione cosmologica, ontologica ed antropologica (che implica di necessità una corrispondente nuova posizione e valutazione psicologica, logica e morale) sta la condizione necessaria e sufficiente per la rivoluzione totale che lo spirito moderno compirà nella scienza e nella filosofia dell'oggetto e del soggetto, e delle relazioni fra essi. Questo si ritrova nel concetto dell'infinito bruniano, per quanto al Filosofo, che pur aveva, come si è accennato, un certo singolar senso profetico — tanto si estendeva lontano il suo sguardo e profondo il pensiero — ciò non potesse essere appieno chiaro e presente.

Certo, però, che egli vedeva bene intorno a sè quanta distruzione e rinnovazione produceva il suo concetto; e rendevasi ben conto di tagliare inesorabilmente le più intime radici ad una folla di idee che annebbiavano ed intristi-

vano lo spirito umano, di apprestare nuovi mezzi, di aprire e percorrere nuove vie e nuovi campi, rivelatori e promettitori di verità d'incalcolabile importanza.

Fra queste, una che subito discende dal concetto bruniano dell'infinito, sopra tutto interessa, in quanto vi s'impennano anche gli altri due grandi concetti. Per vero, se l'universo è infinito, è forza che sia tale *ab aeterno*, nè può comportare, quindi, atto originario di creazione: esiste dunque in sè e per sè, tale come tale, senza predeterminazione alcuna, e senza alcuna arbitrarietà trascendentale. E come ad un che infinito si potrebbe sovrapporre, preporre o sottoporre qualche cosa da cui derivi ed emani?

Tale concetto, pertanto, non solo sfonda e rovescia le vecchie impalcature celesti, allarga nell'immenso i mondi, e proclama, fuori dei rigidi circoli tradizionali fascianti pur quello dell'uomo, già chiuso nella sua angustia e nel suo privilegio, che il cosmo è tutto centro o che il centro è per tutto, e la circonferenza non è in parte alcuna, per quanto è differente dal centro: o pure che la circonferenza è per tutto, ma il centro non si trova, in quanto che è differente da quella; e, per altro aspetto, tutto quello che è, è stato, e quello che è stato, sarà, in eterno. Ma esclude, altresì, in maniera definitiva, ogni esteriore o superiore potenza ed influenza nell'universo; giacchè è tutto in tutto, possibilità, potenza, principio, attuazione, fine, infinità, nello spazio e nel tempo.

Ciò che può essere e può diventare, è in sè e per sè; esso è veramente l'Unico. E così il concetto stesso d'infinito s'innesta nell'altro grande concetto, per il quale Bruno si può dire il Filosofo dell'*Unità*.

E non è questo innestarsi dell'infinito nell'unità, un passaggio costruito da noi, che riguardiamo la mirabile efflo-

rescenza di tali idee e la loro drammatica vicenda; nè è superficiale soltanto, ma davvero intimo ed essenziale. Esso avviene e si rivela per la natura stessa dell'infinito; cioè per quell'aspetto suo più proprio, che è l'infinito detto da Spinoza *vero*; il quale, a torto, da taluno è stato negato nel Bruno (1).

Egli ben sa che l'infinito della immaginazione, quello che Spinoza chiamò *falso* infinito, non è capace di portarci nell'intimore, per così dire, dell'unico, che è e diviene nella attualità e possibilità sua indefinita; giacchè esso altro non ci dà che l'estensione pura e semplice del finito. Giordano Bruno riguarda, naturalmente, anche tale infinito; ma più tosto come oggetto di contemplazione e di *raptus* poetico: è l'infinito in estenso non in intenso, infinito di quantità non di qualità e potenza. Però il Filosofo discende alla speculazione del secondo e vero infinito, allorchè concepisce nell'ente una potenzialità e possibilità intrinseca, che è tutto e fa tutto, e che producendo tutte le determinazioni non è determinata, che dando origine a tutte le cose non ha origine, che scrivendo ad ogni istante la parola fine non ha fine.

Questo infinito, dunque, essendo tutto ciò che è e può essere, tutta e la sola efficienza possibile, si risolve nell'uno; e così esso non ci dà solo la giustaposizione rigida e muta delle cose, ma la contingenza e l'immanenza

(1) B. SPAVENTA, *Saggi di critica*. Giordano Bruno. — 4. *Concetto dell'infinità*. — Lo Spaventa dimostra nel breve ed importante scritto, l'errore di un tale giudizio, facendo vedere che il Bruno non meno dello Spinoza ha distinto nettamente le due specie d'infinito.

Mi sembra quì opportuno ricordare che Galileo fa caratteristiche considerazioni al riguardo: *Dialoghi intorno a due scienze nuove* — Giornata 1,^a Ediz. Alberi, vol. XIII, pag. 35-41. Ediz. reale, vol. VIII, pag. 73-83).

la vivezza, la drammaticità dell'essere e del divenire dell'universo.

La duplicità, il doppio valore dell'infinito è messo in chiara luce dal Bruno; e se, analiticamente, ciò appare dalla dimostrazione dello Spaventa, meglio ed in maniera decisiva, risulta allorchè, sinteticamente, si consideri i caratteri capitali che il Filosofo attribuisce all'infinito — *l'immobilità e l'indifferenza: Immobilità*, non solo nel senso ordinario e relativo, che va opposto ad Aristotele, in quanto nessun filosofo o uomo ordinario si è sognato mai di ammettere l'universo infinito e insieme mobile, « il che certo è una sciocchezza, anzi una irrazionalità, se pur per sorte non vogliamo far concorrere in uno l'infinito moto e l'infinita quiete » (1): chè, per vero, « il tutto continuo è immobile, tanto di moto circolare, il quale è circa il mezzo, quanto di moto retto, ch'è dal mezzo, o al mezzo, essendo che non abbia mezzo, nè estremo » (2). Ma altresì, *immobilità*, nel senso che l'infinito essendo tale, non può, sotto pena di annullarsi o negarsi, nè diminuirsi di qualche parte nè accrescersi di qualche cos'altro, dal punto di vista statico; e dal punto di vista dinamico, esso è potenza infinita intensivamente ed estensivamente; vero *in sè*, che non ha alcun altro termine di dipendenza, di riferimento o di tendenza, nell'attuazione e svolgimento della sua potenza intrinseca. « Infinitum, quia infinitum, maxime non nutat, non trepidat: infinitas enim est maxima immobilitatis ratio, ideo infinitum seipsum firmare dicitur: quia ex sua ratione habet, atque natura firmitatem. Quare (inques) non defertur? ex intrinseca causa, respondebimus, quia infinitum est, quia non habet extra se spacium, quia

(1) *De l'infinito Universo e Mondi*, Dial. 2° Wagner II, pagg. 34-35.

(2) *Ibid.* pagg. 49-50.

non habet terminum unde et quo feratur. Seipsum firmat igitur, quia ipsum est sibi ratio firmitatis: neque enim vi, neque natura est alicubi, quia est universum et ubique » (1).

Indifferenza, inoltre, giacchè un tale infinito non figurativo ed immaginativo, ma sostanziale e potenziale, infinito *actu*, come dice anche Spinoza, non può non essere che fondamentale e costitutivamente *omogeneo* e complessivamente *identico* (2).

Onde risulta che l'infinità, per i suoi caratteri di immobilità e indifferenza, posti dal Bruno, si risolve nell'unità. « Infinitum est unum idemque esse, totum indifferens in una substantia, unum ens » (3).

A prescindere dai molti testi che si potrebbero addurre a questo proposito, percorrendo le opere bruniane, chi si fermi alla prima parte del quinto dialogo della *Causa Principio et Uno* può avere, in quella caratteristica e grande sintonia di variazioni filosofiche, come le formule sintetiche e finali del rapporto fra infinità ed unità. — Queste si connettono, s'intrecciano, si confondono di maniera che difficile è seguire, in particolare, il passaggio dall'uno all'altro; chè le fila per cui l'unità è infinità, sono le medesime per cui l'infinità è unità.

Comunque, però, giacchè infinito non si deve intendere nel senso di agguinzione ed estensione indefinita di finiti, il che ammetterebbe solo nell'infinito una *molteplicità* insauribile e non necessariamente la *unità*, ma bisogna

(1) *Acrotismus*. Art. XXIII. Ratio.

(2) E' appena necessario ricordare la confutazione che fa il Bruno della diversità costitutiva dell'universo, sia riguardo alle pretese distinzioni di alto e basso, grave e lieve ecc. (*Ibid* pagg. 37, 38 ecc.), sia per quanto riguarda la sua sostanza o materia.

(3) *Acrotismus*. Art. XXI, Ratio.

intenderlo in senso sostanziale e qualitativo, ecco che questo infinito si determina, per così dire, nella sua stessa unità.

L'infinito si risolve nell'uno; poichè esso 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; *per il che è tutto indifferentemente, e però è uno, l'universo è uno* »..... « Ne la sfera medesima cosa è lunghezza, che larghezza e profondo, per che hanno medesimo termine; ma ne l'universo medesima cosa è larghezza, lunghezza e profondo, per che medesimamente non hanno termine, e sono infinite. Se non hanno mezzo, quadrante ed altre misure, se non vi è misura, non vi è parte proporzionale, nè assolutamente parte, che differisca dal tutto. Per che se vuoi dir parte de l'infinito, bisogna dirlo infinito; s'è infinito, concorre in uno essere con il tutto: *dunque l'universo è uno...* ».

« Per che l'infinito è tutto quello che può essere, è immobile; *per che in lui tutto è indifferente, è uno...* » (1).

Quest'infinito, dunque, non fatto di superficiali e figurative parti che si aggiungono con la immaginazione l'una all'altra, ma che ha la sua qualità propria nella identità ed indifferenza, diventa l'uno, è l'unità. Ed il pensiero di Giordano Bruno, riguardo all'infinito determinato più che nel suo *quantum*, nel suo *quale*, e risolvendosi, così, nell'uno, trova singolare riscontro nella formola stringata che più tardi proporrà Galileo: « Se numero alcuno può dirsi infinito, questo è la *unità*. E veramente in essa son *quelle condizioni e necessari requisiti del numero infinito* » (2).

(1) *De la Causa, Principio et Uno*. Dial. V, Wagner, p. 280-281. — Lagarde, 278-279.

(2) GALILEI, *Opp.*, vol. VIII, pag. 83. Ed. r.

L'Unità.

L'unità, è il secondo gran punto della dottrina bruniana.

L'unità è l'Ente.

Ora non si riprende a navigare per i più profondi oceani della metafisica?

Potrebbe sembrare, a prima vista; ma una considerazione approfondita e complessiva di tutto il pensiero del Bruno finisce con l'escludere ciò risolutamente, illuminando di sempre più viva luce la sua Filosofia Naturale.

L'Ente ha una trattazione ampia e caratteristica nella opera del Nolano. L'introduzione della *Summa terminorum Metaphysicorum*, che, come si è veduto, fa parte di un'opera più vasta, non completa, sulla discesa ed applicazione dell'Ente, si occupa del significato di quella parola. È, però, un semplice preludio, e quel che di più importante vi si nota fra le significazioni, le figurazioni, le analogie, è che ente dovrebbe dirsi solo la *sostanza*.

A prescindere, dunque, da questo, noi vediamo la dottrina dell'ente dispiegarsi nettissima, come ha mostrato Felice Tocco (1), su quella linea di svolgimento che percorre tutto il Rinascimento, ed ha un rilievo singolare in Giordano Bruno; la linea che va dal *De Umbris Idearum* — tetro carcere dell'ombra de le idee — (2), e dal *Sigillus*

(1) Tocco. *Op. cit.* Parte quinta. Cap. II. *La Metafisica*.

(2) Cfr. *La Cena de le Ceneri*. Dialogo 1. Lagarde, pag. 123.

Sigillorum al Dialogo *De la Causa, Principio et Uno* ed infine al *De Minimo*, dove il pensiero si compone nella serena chiarezza e nell'interrezza lucente dei Fisici antichi.

Certo, se guardiamo ai punti di partenza, questi sembrano affermare e dimostrare carattere e valore metafisico della dottrina in questione. — Essa, come è noto, più che platonica è intimamente neoplatonica, plotiniana; che è quanto dire monismo, in apparenza, per via delle emanazioni inesauribili; ma, in realtà, distinzioni e abissi, degradazioni e trascendenza: un caos di soprasostanza, sostanza, anima, logi spermatici, idee, entità, materia, tenebra, ecc.; una molteplicità irreducibile all'unità.

Ma è da avvertire che tutto ciò è accettato dal Bruno, non è del Bruno: egli non vi pone nulla di suo, in verità. Chè, quando incomincia la sua propria costruzione, allora cambia scena. E già nel *Sigillus Sigillorum* si accenna il procedimento personale del filosofo; in quanto egli non si attiene più fedelmente alle dottrine riferite nel *De Umbris* da Platone e da Plotino, ma costoro critica e biasima; giacchè s'accorge che il loro monismo è più apparente che reale, come sopra s'è accennato; sicchè volge loro le spalle, e dal *monismo misto di trascendenza e di dualismo, risale al monismo più omogeneo di Parmenide, anticipando i pensieri che saranno svolti nel dialogo De la Causa* (1).

Ben presto, dunque, la prima fase metafisica della dottrina dell'ente è superata. Nè si può dire che la metafisica eleatica dell'essere faccia definitiva presa sul Bruno (se pure vi sia ragione di parlare di una metafisica eleatica); poichè egli la oltrepassa ancora, accogliendo invece il pensiero di Era-

(1) Tocco. *Op. cit.* pag. 337.

clito, che alla immobilità sostituisce il defluire ed il divenire eterno delle cose.

Ma neanche questa mobilità indeterminata e monotona appaga del tutto il filosofo: v'è qualche cosa di rigido e d'oscuro in quella fatalità lineare; onde egli tende a renderla più determinata e positiva, con la dottrina atomistica di Democrito, di Leucippo, di Epicuro; e da ultimo quella rigidità e meccanicità discioglie, con il suo soffio animatore e vivificatore. E' qui che la dottrina dell'infinito *vero* interviene possentemente e quasi direbbesi magicamente: l'unità si compone nella infinità del suo essere e della sua potenza, nell'armonia della sua efficienza e del suo atto, del suo aspetto sostanziale e del suo aspetto formale, della sua necessità che è libertà, e della sua libertà che è necessità. L'uno, l'ente, è così, drammatizzato; è sottratto alle gelide sfere della ontologia metafisica; è purificato di tutte quelle ombre e nebbie sottilissime quasi impalpabili, di cui era avvolto ed intersecato nella concezione neoplatonica; la quale resta solo il lontano punto di partenza, e al più un'eco, un vestigio, una sfumatura. L'ente, si può dire, entra nella *storicità*; e nulla presenta più di metafisico, ma costituisce la nota magnifica della *Filosofia naturale* bruniana.

E dicendosi qui *storicità*, s'intende quella che, come innanzi si è accennato, a proposito della coincidenza dei contrarii, non esclude la Filosofia. Anzi è quella che nella sua essenzialità, segna la *vera filosofia*; la filosofia cioè che, da una parte, non si riduca a un puro esercizio contemplativo o ricostruttivo, ricadente ed annullantesi o nella religione o nell'arte; ma che voglia quindi, affermare la sua autonoma e compiuta ragion d'essere, — e che, dall'altra parte, possa consistere o ridursi in attualità ed effettività di relazioni, di comprensioni, di valutazioni. Comunque, certo è che l'ente, nella concezione comples-

siva e finale del Bruno, non è metafisico nè oggetto di metafisica. È invece l'unità, l'unico ed infinito, vivente nella sua storicità e drammaticità; l'universo che è tutto e che fa tutto, la realtà, la Natura fonte ed oggetto di una immortale Filosofia.

Nè gioverebbe contro siffatta Filosofia, e contro la Filosofia naturale, in genere, richiamare l'argomento hegeliano, col quale si tenta esplicitamente di tagliare fuori la Natura dalla competenza per così dire, della Filosofia (mentre prima i metafisici si erano contentati o di trascurarla o di eliminarla implicitamente, tacitamente e di fatto), dicendo che nessuna storicità può avere la natura. — Ciò, per quanto abilmente ripulito e rammodernato, non può fare presa ormai su nessuno, essendo, in realtà, vuoto di qualsiasi significato apprezzabile; e questo senza tener conto del viluppo denso e curioso di contraddizioni, in cui il peregrino principio e i sostenitori hegeliani si avvolgono. Per es., la evidente predilezione di Hegel per Bruno, polarizzata invano nel principio dialettico della coincidenza dei contrarii, che si è veduto ridursi presso che a nulla, nella dottrina bruniana; la incongruenza, della pretesa *astoricità* della natura (nel senso che alla natura sia *propria per l'appunto l'esteriorità*) con la proposizione del Goethe, divenuta hegeliana, che la natura *non ha nocciolo nè corteccia*, ma è *tutta di getto* (1). Infine è da osservare, che non si sa in che possa differire la *storicità* della natura e della realtà, che si tende ad escludere, con la *drammaticità*, il *dionisismo*, e perfino la *follia* del reale medesimo, che Hegel ammette, (e in ciò s'accosta al Bruno, a scapito però della sua fredda e rigida dialettica astratta) e che descrive con parole,

(1) B. CROCE, *Op. cit.*, pag. 55.

così belle e suggestive (1). E lasciamo andare, che dopo tutto, il filosofo di Stuttgart ha scritto, checchè se ne dica, cavillando, la *Naturphilosophie!*

Comunque, Giordano Bruno, attraverso la infinità e l'unità, concepisce il reale come inesauribile attuazione continua, libera, nella sua necessità, e necessaria nella sua libertà di produzioni — dramma, storia, poesia, a cui non si stanca mai di riguardare, per coglierne il segreto, la rivelazione, la legge; per comporne, quasi, nella sua filosofia, il poema.

Leibnizianamente, la sua concezione può essere raffigurata con l'Oceano che, immobile nelle profondità, è tuttavia fatto di una indefinita varietà di onde, di flutti, di sprazzi, di spume, di fragori e di sussurri; della sinfonia più completa e più stupenda di moti, di linee, di forme, di contorni, di voci, di toni, all'infinito della sua identità.

In tal guisa Bruno considera il reale, abbracciandolo nella sua unità. La qual concezione e contemplazione, lungi dallo sviare il Filosofo, facendolo smarrire tra le forme mutabili e passeggiere, *che non sono ente, ma di ente*, lo induce ad ad una penetrazione ancor più profonda e più intima. Onde essa non resta pura concezione superiore d'insieme e comprensione estetica; ma si determina, per così dire, più intrinsecamente, sia dal punto di vista ontologico e statico, sia dal punto di vista dinamico; investendo, quindi, l'ente nella interiorità del suo essere e del suo agire.

S' intravede, ora, il lineamento completo di questa unità, che balza fuori dal pensiero bruniano, quale uno dei punti più capitali della filosofia; in cui tutto quanto di più forte e vitale si è elaborato nella speculazione precedente

(1) G. HEGEL, *Phaenomenologie des Geistes*, 2. p. 37.

si viene a comporre in veduta nuova, magnifica e feconda.

Non l'unità rigida ed unilaterale, per così dire, dal punto di vista esclusivamente materiale e fisico; non quella più esclusiva ed unilaterale ancora, delle pure e vuote ideologie e spiritologie; non la superficiale ed equivoca unità che maschera un dualismo insanabile, nè tale che dipenda da qualche altro termine; ma l'unità vera e perfetta, dal punto di vista reale come dal punto di vista logico, la quale non si può designare se non col nome di *Unità bruniana*, gran termine a cui perviene il pensiero, e che segna veramente il punto di passaggio dalla vecchia alla nuova filosofia; dall'antichità alla modernità.

Il genio filosofico del Bruno, soverchiando e quasi dominando le concezioni parziali, contraddittorie, antitetiche, superando le grandi barriere e gli abissi della materia e dello spirito, dell'io e del non-io, del naturale e del soprannaturale, di ciò che è e di ciò che può essere, dell'attualità e della infinità, coglie questo termine dei termini, in uno slancio superbo.

E il pensiero moderno si inaugura con tale concetto. — Ma la filosofia che segue alla fase bruniana, sembra non sappia procedere sulla grande via; e torna quindi a frazionarsi, a riprendere del termine colossale questo o quel punto di vista, e rifà la fisica o la metafisica, distintamente, parzialmente; e, di preferenza, si mette sulla direttrice dei problemi gnoseologici e della critica, che diventa il contrassegno ed il compito suo speciale, e che mantiene tuttavia, essenzialmente, ed anzi approfondisce, le distinzioni e le separazioni.

Su questa via, un altro genio ha segnato e posto un termine non meno grande di quello segnato e posto dal Bruno: Emanuele Kant, col suo tentativo poderoso di piegare

e fondere in una le correnti della gnoseologia, di raggiungere cioè, gnoseologicamente, quell'unità che Bruno aveva delineata ontologicamente.

E l'uno e l'altro hanno fissati i grandi termini filosofici dell'avvenire.

Per quel che riguarda il Bruno, la sua Unità, che il pensiero filosofico moderno non ha potuto ancora assumere e svolgere integralmente, è stato il gran concetto avvitatore e propulsore, per cammini diversi, dello spirito. Così da essa discende il monismo positivisticò (1) che immette nell'evoluzionismo e nella scienza; e di là prende anche le mosse la metafisica tedesca post-kantiana, che tiene ad affermare le sue derivazioni, essa crede direttamente, dall'uno bruniano, ma in realtà solo da una deformazione di quell'uno, nel senso e nell'aspetto dialettico (2).

— Tornando alla dottrina nolana, non è fuor di luogo dire che ci fa assistere al dramma dell'Ente:

L'Ente, che è infinito ed uno, *circola* in eterno assumendo mille forme, traendo dal suo seno mille aspetti, figurandosi e sfigurandosi in mille specie; mentre nulla si annulla; perchè se qualche cosa sparisse, l'universo che è

The Warburg Institute & the Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.

(1) E. MORSELLI. Op. cit. — Cfr. anche *Sulla Filosofia Monistica in Italia*. Introduzione a *I Problemi dell'Universo* di Ernesto Haeckel (Torino. 1904).

(2) Sono note le relazioni della metafisica tedesca con il pensiero di Giordano Bruno, direttamente o mediatamente, attraverso Benedetto Spinoza, come si può vedere dalle opere di GIOVANNI GEORGIO HAMANN, di F. H. JACOBI, ecc.

Cfr. G. FICHTE per la delucidazione preliminare della possibilità di un duplice indirizzo speculativo, che egli chiama *dogmatico e ideale*. *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797).

W. J. SCHELLING. *Bruno o del principio divino e naturale delle cose* (1802).

G. HEGEL. *Geschichte der Philosophie*. (*Es ist ein grosser Anfang, die Einheit zu denken*, etc.) Zweiter Theil, pag. 244. (Berlin, 1836).

stato posto infinito, dovrebbe vuotarsi, e qualche cosa diventerebbe il nulla; che è assurdo. Tutto invece circolando si trasforma, « e quel che era seme si fa erba, e da quello ch'era erba si fa spica, da ch'era spiga si fa pane, da pane chilo, da chilo sangue, da questo seme, da questo embrione, da questo uomo, da questo cadavere, da questo terra, da questo pietra o altra cosa, e così oltre... » (1).

« Bisogna dunque che sia una medesima cosa, che da sè non è pietra, non terra, non cadavere, non uomo, non embrione, non sangue od altro »; ma una sostanza sola che si trasforma ed attua senza fine. Onde « quel tutto che si vede di differenza nei corpi..., non è altro che un diverso volto di medesima sostanza; volto labile, mobile, corruttibile di un immobile, perseverante et eterno essere; in cui sono tutte forme, figure e membri, ma indistinti e come agglomerati, non altrimenti che nel seme, nel quale non è distinto il braccio dalla mano, il busto dal capo, il nervo da l'osso; la qual distinzione, non viene a produrre altra e nuova sostanza; ma viene a ponere in atto e compimento certe qualità, differenze, accidenti ed ordini circa quella sostanza » (2). È, dunque, il problema della *sostanza* che ora si presenta, problema assai caro, di solito, alla metafisica, ed adatto alle sue esercitazioni. Ma qui presentandosi come determinazione dell'ente, il quale giusta quanto si è detto, esclude ogni contenuto e forma di metafisica, e svolgendosi dalle accennate caratteristiche considerazioni, suggerite da una profonda concezione positiva, si delinea

(1) *De la Causa, Principio et Uno*. Dialogo III. Wagner I, pag. 253. — Lagarde, pag. 249. — Cfr. *De Umbris*. Intentio IX. I. — *Op. lat.* Vol. II. Pars I. pag. 26.

(2) *De la Causa, Principio et Uno*. Dialogo V. Wagner I, pag. 284. — Lagarde, pag. 281.

esso medesimo con tutt'altro aspetto che non sia il metafisico. Si che il Bruno muove risoluto verso la sua formulazione scientifica, svolgendo mirabili e fruttifere anticipazioni di pensiero moderno.

E per vero, al risultato d'una sostanza unica, fondamentale ed eterna, il filosofo giunge, oltre che per le speculazioni accennate ed altre consimili ed equivalenti sparse in tutte le sue opere, anche per le nuove vie aperte ormai dai rivoluzionari studii dell'astronomia e cosmografia. Come ha parlato con semplicità efficace di quella stessa sostanza che in sè non è seme, embrione, cadavere, sangue, pietra od altro, con altrettanti proprie quiddità, così concluderà per la composizione dei corpi celesti, tutti; siano essi soli o pianeti o comete.

Aristotele insegnava diversa essere la sostanza dei corpi superiori ed inferiori, e con sette argomenti sosteneva la famosa quinta-essenza, differente dai quattro elementi, aria, acqua, terra e fuoco; Giordano Bruno (1) combattendolo come al solito minutamente ed energicamente, dimostra uno essere l'elemento sostanziale del cosmo. Ragionando poi della natura delle comete, dice: Se le comete sono composte di ciò che i peripatetici chiamano materia, e questa è nel cielo sopra la luna, la sostanza delle cose che sono ivi, non differisce dalla sostanza elementare, e tutto dunque è da per tutto la stessa cosa. Infine, figurando un poetico viaggio nel cielo, dimostra ancora intorno alla Luna e nella Luna nulla esservi di differente da quello che è nella terra, e così per gli altri pianeti e corpi celesti e per il Sole; dove ardono gli stessi elementi, i quali costituiscono pure il resto dell'universo (2).

(1) *De Immenso*. Liber IV.

(2) *De Immenso*. Liber III. Caput 2. Melioribus alis in coelum manuducimur. Moxque nos constitutos esse in coelo comperimus. —

Nei particolari, si è lungi dal toccare la verità o approssimazione di verità oggi raggiunte; ma, oltre a intuizioni geniali, come quella sulla gravità, che già prelude a Galileo e Newton, e del movimento rotatorio sul proprio asse, del sole, arguito dal muoversi delle macchie o, come il Bruno dice, dall'alternarsi della sua parte calda e e fredda, si ha quella suprema conclusione della unità di composizione cosmica, che la indagine scientifica moderna, per diverse vie, con il sussidio della spettroscopia e con le teorie elettriche dei ioni ed elettroni, ritiene di aver dimostrato, o di poter dimostrare.

Vero è che Bruno accetta la quadruplici tradizionale distinzione degli elementi, ma non la considera affatto assoluta. Poichè quelli, frattanto, non sono semplici, ma *prope simplicia*; e non fissati a quattro, ma si estendono a sei o a sette; come si può vedere, in ispecie, nella *Lampas Triginta Statuarum*, nel *De Magia*, nel *De rerum principiis*, ecc. (1). — E ad ogni modo, il filosofo penetrando nell'intimo di essi, li discioglie; e per le loro trasmutazioni, (e toccando qua e là, caratteristicamente lo spinoso argomento dell'alchimia) tutti li riconduce ad una fondamentale unità costitutiva.

Poichè questo, sopra tutto, è il problema che filosoficamente l'interessa; chè il modo di comportarsi degli elementi è campo di questioni particolari; come essi sono in fondo, non *sostanza*, ma *di sostanza*, per usare la frase che il Bruno, sottilmente distinguendo, adopera per l'ente.

Liber IV. Caput 3. De ascensu in coelum et vera mundi contemplatione...

(1) *Lampas Triginta Statuarum*. Op. lat. Vol. 3 pagg. 179 ss. — *De Magia*. Ibid. pagg. 414-417 — e sopra tutto, *De Rerum principiis et elementis et causis* — (prima parte) Ibid. pagg. 509-535.

Or che cosa è questa sostanza fondamentale? Nessuno vorrà attribuirle carattere e valore spirituali e trascendentali, richiamando alla memoria alcune diffuse idee bruniane, sintetizzate e fermate nel curioso e pur istruttivo quadro, della Lampada delle trenta Statue; dove, la *Substantia simplex* è raffigurata nella triade perfecte incomposita, di *Pater, Filius, Spiritus*; o *Mente, Intelletto, Amore* (1). Poichè, a parte che ciò è della fase neoplatonica del pensiero bruniano, superata come si è veduto, bisogna pur osservare che questa triade prima non può star da sola, ed è nulla senza la seconda triade *Cahos, Abyssus* o *Orcus, Nox* o *Tenebrae*; la quale, con il suo linguaggio mitico e fantastico, designa l'insieme concreto dello spazio e della materia potenziale e costante in infinito. Si che essendo solo *ratione*, non *actu*, le due triadi distinguibili, e poichè il vero concreto è la materia, ne viene che la prima triade, enunciata e posta per sè, non è che una astrazione. — La sostanza, dunque, dell'universo, *omnia sustentans* è la *materia*, sostrato delle cose semplicissimo, una in sè ed omogenea, eterna, infinita nello spazio infinito, ingenerabile ed incorruttibile, da cui tutto esce ed in cui tutto ritorna, e per cui tutta è possibile la serie infinita delle formazioni.

Dalla materia unitaria, semplice, fondamentale, in-creata ed indistruttibile, sorgono le attuazioni delle cose, degli esseri e dei mondi. — L'aspetto puramente ontologico e statico del problema dell'universo cede a quello meccanico e dinamico. Noi entriamo nel dramma dell'Ente; e la via che ci mena è un approfondimento ancora nella speculazione dell'essere sostanziale, identico ed immutabile delle cose.

(1) *Lampas Triginta Statuarum*. Ibid. pag. 184, e ant. pag. 9 ss.
Cfr. Tocco. *Opp. inedite di G. B.* Loc. cit. pagg. 21-53.

E' l'ultima fase del pensiero di Giordano Bruno, che ha percorso la gran linea dal neoplatonismo trascendentale all'atomismo naturalistico del poema *De Minimo* (1).

*
**

Come tutte le trattazioni del Filosofo sugli argomenti principali che egli investe con il pensiero agitato e profondo, quella del *Minimo* è vasta, molteplice e sinfonica.

Quanto è detto e svolto con ampiezza nei sonanti ed immaginosi versi, viene commentato e riassunto nervosamente nella prosa che segue; quanto è accennato nella disciplina metrica, pur così pieghevole sino alla stranezza ed all'audacia nelle mani dell'autore, è ampliato e illustrato nel commento.

Or questa trattazione singolare, la quale dalle sottilissime distinzioni e dalle dilucidazioni delle sfumature concettuali, di minimi, atomi e monadi, di finito, infinito, indefinito e continuo, dalle solite perspicue critiche ad Aristotele e dai richiami vivi e fecondi alle dottrine degli Atomisti, degrada per il quarto e quinto libro, si direbbe in forza di attrazione, verso il simbolismo oscuro e le intricate selve figurative e costruttive del *De Monade*, ci dà il quadro interiore dell'universo.

Minimum substantia rerum est. — Ma che si deve intendere per Minimo?

Di solito, si passa senz'altro alla considerazione specifica di esso, quale è determinato dal Bruno per la costituzione e combinazione cosmologica, senza avvertire, come pure è necessario, che, innanzi tutto, il minimo ha una significazione generica; è uno schema rappresentativo o simbolo

(1) Il *De Minimo* consta di 5 libri, Il 1° *De Minimi existentia*; il 2° *Contemplationum ex Minimo liber*; il 3° *De inventione Minimi*; il 4° *De principiis Mensurae*; il 5° *De Mensura*.

filosofico comune di quel *quid* fondamentale e primordiale che s'incontra sia nella fisica, sia nella matematica e nella geometria; nelle scienze dell'essere propriamente e in quelle che rappresentano e valutano l'essere in numero e figura. Poichè, come dice l'intitolazione del secondo capitolo del *De minimi Existentia*, *Minimum esse tum numerorum, tum magnitudinum, tum omnia utlibet elementorum substantiam* (1).

E per vero, del Minimo il filosofo non trascura di dare una definizione in generale, nel senso suaccennato:

Est minimum cuius pars nulla est, prima quod est pars (2)

il che stabilisce l'orientamento positivo del pensiero bruniano, in quanto dà al minimo non un carattere astratto o dialettico o trascendentale, per es. come il pitagorico o il *prope nihil* di altri filosofi, ma sì reale e contingente, sia esso materiale come nella fisica, o ideale come nella matematica e geometria; giacchè Minimo è la prima parte, il termine *a quo* o dell'essere o di quelle che sono per noi, le forme rappresentative dell'essere.

Così il Poema contiene, per una parte, uno schematismo generale, obiettivo e subiettivo, circa la costituzione e la vita dell'universo, e circa la determinazione sua quantitativa, cioè in numero, spazio e tempo.

Ma Giordano Bruno, sopra tutto, vuol dare una rappresentazione concreta, statica e dinamica del mondo; e però viene a determinare positivamente il Minimo, pur svolgendo di esso il lato figurativo, simbolico, soggettivo, nelle altre parti, che, come si è accennato, richiamano il *De Monade*. E quella speciale determinazione del minimo non può es-

(1) *Op. lat.* Vol. I, pars 3. pag. 138.

(2) *Ibid.*; pag. 284. — Lib. IV, Caput 7. Definitiones.

sere fatta che in relazione ai grandi concetti cardinali del sistema, la unità e la infinità del reale.

Scrive il Marchesini (ed avrebbe ben fatto a ricordare in proposito, il nostro grande filosofo): « Quando si dice che la materia o meglio l'energia cosmica è infinita, si pone l'attributo *infinito* quasi ad esponente di questa energia, la quale, pertanto, conserva la sua propria realtà. Dicondola infinita, si viene a dire che nell'aggiungere successive quantità grandi quanto si voglia a una quantità fissa pur grandissima, noi non incontreremmo mai un limite al quale ci dovessimo arrestare, e ciononostante quell'energia conserva la realtà sua, nè mai svanisce. Per contrario, nella suddivisione d'una quantità piccola quanto si voglia in altre quantità minori, noi pensiamo che giungeremmo a un punto in cui la realtà stessa svanirebbe. Perchè dunque ammetterte ancora l'esistenza reale, quando fosse effettivamente svanita? Che ciò possa anzi debba accadere per il matematico, si comprende, dovendo egli dare alle sue argomentazioni essenzialmente razionali, un valore compiuto; ma la finzione simbolica del matematico non può e non deve assumersi come elemento originario della ricostruzione positiva del reale: in questa ricostruzione non è lecito adottare finzioni nè commettere arbitri » (1).

Il Bruno, infatti, vivacemente, come al solito, combatte Aristotele, sostenendo la serie infinita di entità crescenti, sino all'infinito della materia, dell'energia, dell'universo, e negando che possa esservi una serie infinita reale discendente:

..... *molem moli apponens, numero numerunque
Ullam comperiet non ullo tempore finem.
Dum numerum a numero dementi, a moleque molem
Occurret monas atque atomus dubio procul omni* (2).

(1) G. MARCHESINI. *Il fatto minimo e la continuità naturale* (*Rivista di Filosofia e Pedagogia* — Agosto-Settembre 1899).

(2) *De Minimo*. I, Caput 6. — *Op.* Vol. I, pars 3, pag. 151.

E al Principe dei Peripatetici muove il giusto rimprovero di confondere il concetto matematico con ciò che si riferisce al dato positivo della realtà, ciò che si dice di quello attribuendo a questo, arbitrariamente.

Si ha, dunque, che Aristotele, il quale nega l'infinito, ammette nella serie discendente la divisibilità all'infinito; Bruno che ammette l'infinito, afferma la necessità che la divisione ad un certo punto si fermi, al Minimo, che non può essere che finito e concreto, punto di partenza della formazione delle cose.

La dottrina aristotelica è viziata poichè nel seno medesimo del finito ammette l'infinito, dato che nel *finito* è possibile che una quantità sia divisibile *all'infinito*. — Aristotele s'ingegna, sottolizzando, di distinguere fra gli infiniti; ma non arrivando alla distinzione accennata di vero e falso infinito, non riesce a districarsi dalle difficoltà, e riconferma quella confusione di riferire ai dati della realtà quanto può concepirsi solo come semplice astrazione. Si potrebbe addurre il concetto matematico di limite, onde si dimostra che certe grandezze comunque aumentate simultaneamente nelle loro parti non raggiungono mai una certa altra grandezza che dicesi appunto *limite*, a cui quelle tendono; per es. un poligono inscritto in un cerchio, per quanto s'accresca il numero dei lati, non può raggiungere la circonferenza; sicchè quello spazio finito che è compreso fra il perimetro del poligono e la circonferenza circoscrivente, risulterebbe divisibile all'infinito: ma s'inciampa di nuovo nell'equivoco di assumere come realtà ciò che altro non è se non uno schema logico, costruito all'infuori di ogni dato reale, e riservato alla matematica per il completo rigore dei suoi sistemi (1).

(1) G. MILHAUD. *Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique.*

Bruno, invece, pone il finito nel seno dell'infinito, come si può vedere nelle molteplici e sottili considerazioni che egli fa sul minimo, e come comporta il suo concetto integrale dell'infinito; ond'egli può mantenersi su una rigida linea di positività, e può muovere vaste critiche; per es., non senza ironia, contro il Palingenio, per la singolare sua idea della mediazione della luce; contro il Patrizzi, che ben poco favore ha presso il Bruno, e contro lo stesso divino Cusano (1). Ora, per questa posizione l'uno, l'individuo, il finito minimo, compreso in un sistema di unità ed identità infinita, e per di più intrinsecamente dinamico, assume un aspetto ed un valore di somma importanza, in quanto viene ad essere, non solo come un riflesso dell'infinito (nel che si preannunzia il pensiero di Leibnitz), ma quasi una sua concentrazione o contrazione.

Per vero, in tale infinito, a parte le pure superficialità fenomeniche, labili e caduche, che sono solo *di ente* e potrebbesi in certo senso dire *non ente*, l'individuo, il finito è, in ultima analisi, una nostra delimitazione soggettiva e pratica, se è vero che l'infinito in sè, è infinito ed identico ed uno. Si che non appena allentiamo, per così dire, il cerchio dell'accennata limitazione, per cui determiniamo e definiamo l'infinito, ecco che l'individuo, il finito, si ridi-
stende in infinito.

Sembra quasi un gioco magico; che naturalmente non sfuggì allo sguardo dialettico di Hegel, onde egli disse che l'individuo è l'unità del finito e dell'infinito; ma a ben considerare, questo è tutt'altro ch'effetto d'un raptus metafisico, e potrebbe essere fecondo d'inattesi risultati.

(1) Veggasi il giudizio che l'A. dà del Cusano, prendendo occasione di una particolar questione, nel Dialogo 3° *De l'Infinito* — *La-garde*, pag. 348.

Ad ogni modo, l'*infinitamente piccolo*, come s'è accennato, è dal punto di vista della realtà, il nulla, l'arbitrario, l'illusorio, un fantasma mentale a cui invano si cerca dare consistenza; ed essendo in realtà tale, non è nè sarebbe mai capace, per aggiunzione, composizione, reduplicazione, di dare un suo composto, una cosa. E però, quando si parla di minimo, non è possibile che non si parli di un minimo concreto; cioè di un dato (non diciamo termine, tenendo presente la distinzione che il Bruno stesso fa) il quale, per aver appunto il carattere estremo di minimo, non ammette alcun altro sottostante che abbia lo stesso carattere: e non possiamo non riferirci, essendo fuori del campo delle astrazioni numeriche e spaziali, a minimi di certe composizioni concrete, o cose; poichè, altrimenti, queste stesse cose svanirebbero innanzi alla nostra contemplazione ed analisi, come per incanto. Ora se in tale analisi noi possiamo giungere ad un punto dove non troviamo più i minimi grossolani e veramente relativi e diversi fra loro, delle diverse cose, ma minimi uguali ed identici; se possiamo cioè risolvere l'universo in minimi semplici ed omogenei, ciò non distrugge la necessità che questi stessi minimi, dato che non possano identificarsi col nulla, siano, nella loro identità elementare, veri e reali. Così, dunque, *l'unico principio de l'essere è infiniti individui, che furono, sono e saranno* (1).

Determinato, in tal modo, il carattere del Minimo, Giordano Bruno tende a cogliere il dramma stesso della realtà, una e molteplice, varia ed identica, indefinita ed infinita. E sembra, davvero, che egli si faccia spettatore nel teatro profondo dell'essere.

E, primamente, si dispiegano, agli occhi dell'intelletto

(1) *Spaccio de la Bestia trionfante*. Wagner II, pag. 155.

gli elementi e quasi la trama dell'universo; *Spazio, Atomi, Etere.*

Lo Spazio è il luogo infinito (1). L'Atomo è il minimo reale e materiale, *minimum corporis, substantia repletiva unum idemque universorum principium*, in cui *omnia solvuntur* (2), come risulta dal complesso di tutte le opere del Nolano, ad onta di qualche incertezza, che si può qua e là avvertire.

L'Etere è determinato, soprattutto, dal punto di vista generale e in relazione allo spazio, come la *regione, immensa, ne la qual si muove, vive e vegeta il tutto: l'etere che contiene e penetra ogni cosa* (3). Ma anch'esso, è strettamente in relazione alla teoria dei minimi, ed è il *mezzo*, come possiamo dire oggi noi (4), il quale riempie lo spazio, e una specie di tessuto connettivo degli atomi; poichè *vacuum simpliciter cum atomis non sufficit, certam quippe oportet esse materiam, qua conglutinentur* (5). La qual disposizione nello spazio infinito, degli atomi, nuclei e componenti delle cose, e dell'etere che rende possibile l'azione, la combinazione e la composizione di quelli, già fa intravedere un sistema tutt'altro che rigido ed inerte. I minimi fisici, di cui si può parlare ora, come i minimi per eccellenza, non solo sono sostanziali, materiali, elementari, ma appariscono quasi gravidi di efficienza, di finalità e di

(1) Cfr. spec. *Lampas Triginta Statuarum*. De primo infigurabili Chaos. Op. cit. pagg. 9-16.

(2) *De Minimo*, IV. Caput. 7. *Quid Atomus?* — *Lampas*, Op. cit., pagg. 64, 184 etc.

(3) *De l'Infinito Unicverso e Mondi*. Dial. V — Wagner II, pag. 99 — Lagarde, pag. 395-396. — Cfr. anche Dialogo 2°, Lagarde, pag. 324. — *De Immensio*. Liber IV. Op. lat. I, pars 2. pag. 76-78.

(4) Cfr. MORSELLI, *Op. cit.* — SCHIATTARELLA, Id.

(5) *De Minimo* I, Caput 2, n. 26. *Op.* Vol. I, pars 3, pag. 140.

totalità. — *Est inquam, materia seu elementum, efficiens, finis, totum.*

*Efficiens, nectens, integrans atque propagans
Quidquid compostum, et simplex quodcumque creatur
Immensa a seculo pendens: quia maxima quaeque
Ex minimo, in minimo, ad minimum sunt, per minimumque (1).*

I minimi, dunque, sono in complesso materia elementare e potenzialità intrinseca, centri d'energia e nuclei di formazioni e di produzioni universali.

La unità e la infinità che prima il filosofo ha abbracciato e delineato dal di fuori, ora si dispiegano e si illuminano dal di dentro, per così dire; e considerate già nella imponente solennità statica, si determinano ancora dinamicamente nella loro viva azione inesauribile.

« Diciamo che son terre infinite, son soli infiniti, et etere infinito, o, secondo il dire di Democrito et Epicuro, è pieno e vacuo infinito, l'uno insito ne l'altro; e son diverse specie finite, le une comprese da le altre, e le une ordinate a le altre, le quali specie diverse tutte si hanno come concorrenti a fare un intiero universo infinito ».

... « Per cotal vicissitudine non è inconveniente, ma ragionevolissimo dire, che le parti et atomi abbiano corso e moto infinito, per le infinite vicissitudini e trasmutazioni, tanto di forme, quanto di luoghi » (2).

E in fondo a tutto questo processo, si hanno appunto i minimi, che per la loro intrinseca energia, si uniscono, si aggregano e specificano, si reduplicano, si integrano, in un insieme continuo ed eterno di formazioni e serie delle cose, verso il composto, il complesso ed il massimo, verso il tutto o la monade delle monadi.

(1) *De Minimo*. Ibid. pag. 139.

(2) *De la Causa, Principio et Uno*. Dial. I - Wagner I pag. 40-41.

Così Giordano Bruno, riprendendo e conformando a suo modo, pur fra qualche dubbio ed oscurità, le antiche dottrine atomistiche, e precludendo alla visione monadologica di Leibnitz, previene il grande pensiero filosofico scientifico della modernità — come è stato ormai da molti scienziati e filosofi sapientemente messo in chiaro.

Tutto dunque procede dal minimo e pel minimo, e tutto in esso si risolve con vicenda eterna di formazioni e dissolvementi, il minimo essendo immortale, come indistruttibile la sostanza che dai minimi risulta, dell'universo: e nell'universo, quindi, non è che perenne attuazione di cose e di esseri; da minimi a composti e massimi; incessanti distinzioni e formazioni ascensive, *ab imperfectioribus ad perfectiora progressio*.

Or questo, senza bisogno di sforzare artificiosamente le parole ed il pensiero del Bruno, in sostanza è l'*Evoluzione*. — Tale concetto, fra i più grandiosi e magnifici che lo spirito umano abbia elaborato, è la risoluzione e la conseguenza inevitabile delle vedute fondamentali, onde Bruno è il filosofo dell'Infinità ed Unità; questa non essendo intesa come immobile o rigidamente meccanica, ma dinamica, viva, attiva, drammatica.

« Ogni filosofo che tiene il mondo come un tutto vivente in continuo o perenne moto, dev'essere evoluzionista o trasformista », scrive il Tocco (1). — Ma si può accettare, senz'altro, ciò?

Un tutto, concepito vivo e mobile in continuo, implica per ciò necessariamente il principio o legge di evoluzione? Passi per il trasformismo, che può prendersi in un significato generale, (diverso, bene inteso, da quello che tecnica-

(1) F. Tocco, *Op. cit.*, pag. 385.

mente ha nella scienza), ma per l'evoluzione no, certo. Occorre una specificazione, in un dato senso, della vita continua e del continuo movimento e trasformazione; in mancanza di che si potrebbe avere una ridda infinita, senza la necessità che essa si disciplini e coordini in svolgimento progressivo: una specie di quella pazzia dell'essere, di cui tanto si scandalizzava e spaventava il buon Rosmini, riferendosi al processo dialettico di Hegel (1).

Giordano Bruno, non perchè ponga il mondo permanentemente vivo e mobile, ne pone la legge evolutiva; ma perchè determina e specifica i suoi grandi concetti di infinità ed unità, nella inevitabile necessità delle loro esplicazioni e formazioni, in un dato senso di intrinseca efficienza, e, dobbiamo aggiungere ancora, di finalità. In altri termini, a far emergere il concetto di evoluzione non basta la visione e rappresentazione viva e mobile dell'essere, ma occorre la ammissione di un principio o ragione speciale, qualunque sia, nell'intimo di tal vita e moto. Non basta la formulazione d'insieme, ci vuole la determinazione della legge storica e drammatica dell'essere. Tale determinazione ha intraveduto come conseguenza, appunto, dei concetti fondamentali, il Bruno e l'ha espresso nella chiara proposizione *ab imperfectioribus ad perfectiora progressio*, a cui fa riscontro l'altra, che la causa efficiente tende a la perfezione dell'Universo (2). — Certo, con ciò non è spiegata la ragione, la causa, il modo di essa evoluzione. — Perchè e come *progressio*? È questa la profonda domanda, alla quale neanche oggi l'Evoluzionismo

(1) A proposito di Hegel, il Tocco, ne parla a prova della riferita proposizione. — Ma è evoluzionista Hegel? Benedetto Croce lo nega. *Op. cit.*, pag. 159.

(2) *De la Causa, Principio et Uno*. Wagner, I, pag. 237.

ha potuto rispondere, in maniera definitiva (1). Ma intanto si è formulato, sinteticamente, il grande fecondissimo principio.

La ragione e il come darà poi la scienza in particolare, giusta il proprio compito, con le sue ricerche, con le sue ipotesi, con le sue conclusioni; le quali rimanderà, a sua volta, alla Filosofia, che generò primamente il gran concetto fondamentale.

Il Bruno determinando la continuità della vita, la mobilità e trasformazione dell'essere, secondo una vera ispirazione evoluzionistica, non andò oltre, e non poteva, nella determinazione. Egli si riferisce per ciò ad un principio superiore, al medesimo principio generale per cui l'essere è continuamente vivo e mobile nella infinità e unità sua: il principio che tocca il terzo punto della Filosofia Naturale bruniana, il più difficile ed oscuro, sotto un certo aspetto e, nello stesso tempo, il più facile e chiaro, sotto un altro aspetto, a considerarsi e a giudicare. Tuttavia, in quella sua singolare intuizione anticipatrice, il Bruno ha numerosi e talora stupefacenti particolari, di senso e valore intieramente moderni, come si può vedere nella raccolta ed illustrazione che il Brunnhofer ha fatto dei luoghi più importanti delle opere bruniane (2), e negli scritti notevolissimi, fra gli altri, del Morselli e dello Schiattarella (3).

Senza dubbio, il sistema della Filosofia Naturale del Nolano è evoluzionistico, e presenta le grandi linee e anche taluni particolari della scienza e della filosofia scientifica moderna: per es., l'indistruttibilità della materia e forza; la

(1) Cfr. E. MORSELLI, *Carlo Darwin e il Darwinismo nelle Scienze*. (Milano, 1892, pag. 292).

(2) H. BRUNNHOFER, *G. Bruno's Weltanschauung* (LEIPZIG, 1882).

(3) Cfr. oltre le Op. cit. dei suddetti Autori, anche E. F. OSBORN. *Dai Greci a Darwin* (Torino, 1905).

continuità delle minime variazioni che, nell'immensità del tempo, divengono grandissime differenze; il processo di formazioni naturali, per passaggio dall'omogeneo all'eterogeneo o dall'indistinto al distinto, dal semplice e minimo al composto, complesso e massimo, e per ascenso dalle cose più imperfette alle più perfette; ed inoltre, la parentela di tutti gli esseri viventi, la quale fa sì che pel pensatore gli animali non presentano differenze sostanziali fra loro; intendendosi cioè anche dell'uomo, sia come organizzazione fisiologica, sia come soggetto psicologico. — Al qual proposito, e ad onta del ricorrere quivi delle mistiche credenze della metempsicosi e dell'animismo universale vero e proprio, importantissimo è quanto si legge specialmente nella *Favola del Cavallo Pegaseo* (1) dove si tratta con arguzia e con profondità impressionante, delle affinità organiche e psichiche dei viventi, e trattasi altresì dell'anima, intelligenza, istinto e simili. (2). Così il Bruno, parlando delle somiglianze fra le scimmie, orsi, ecc., con l'uomo, prende in considerazione la mano, organo degli organi, e afferma « scimmie ed orsi se non vuoi dir che hanno mano, non hanno peggior strumento della mano » — e confrontando le attitudini ed operazioni mirabili di ragni, api, formiche ed altri insetti, sembra voglia levar via ogni distinzione fra istinto ed intelligenza (3). Nè meno notevole è il fatto che Giordano Bruno, ad indicare il processo di formazione nella natura, adopera con predilezione l'immagine dello svolgimento dell'embrione; e prevenendo il disegno evolutivo concepito da Wolfango Goethe in riguardo speciale alle piante, dice, in sostanza, che l'intelletto universale che è la natura naturans,

(1) Wagner, II, pag. 277-280.

(2) Cfr. pure *La Cena delle Ceneri*. Wagner, I, pag. 187. — Lagarde, pag. 185. — *Summa terminorum Metaphysicorum - Op. lat.*, pars 4, pag. 121.

(3) Cfr. MORSELLI, *Giordano Bruno*. Nota 61.

« 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 fronde, li fiori, li frutti... », non senza aggiungere: « similmente negli animali, spiegando il suo lavoro... » (1).

Nell'infinito che è l'uno, inesauribilmente ed infaticatamente attivo e fattivo, nel seno dell'ente, si determina questa storia drammatica di cose e di esseri, per indefinito ascenso progressivo.

La linea del sistema bruniano, statica e dinamica insieme, si dispiega chiara e compiuta:

L'ente, infinito ed uno, si determina in *sostanza, elementi, minimi*. Questi si complicano ed esplicano per *monadi*, in serie ed ordini di *cose ed esseri*. Tali serie ed ordini si attuano per un processo di *indefinito ascenso progressivo*, per rientrare e circolare, nella identità loro sostanziale e nella varietà infinita di forme, nell'unità ed infinità dell'universo, il quale attua una sua propria legge intrinseca di progresso.

La particolare domanda già accennata, circa il perchè ed il come di questo processo di evoluzione, e che non trova adeguata e diretta risposta, ma solo presenta qualche delucidazione d'indole generale, si ripropone qui, riportandosi al principio generalissimo, onde si ha la spiegazione suprema della potenzialità, attività, dinamicità dell'ente uno ed infinito.

(1) *De la Causa, Principio et Uno*. Dialogo II. Wagner, I, pag. 237.

La Naturalità.

Qual'è il principio che rende vivo, mobile, attivo l'essere infinito? — che s'invoca con alto entusiasmo nel dionisiaco sonetto,

*Causa, Principio et Uno sempiterno,
Onde l'esser, la vita, il moto pende,
E a lungo, a largo, a profondo si stende,
Quanto si dice in ciel, terra et inferno?*

È questo il terzo punto fondamentale della filosofia bruniana.

Anzi tutto, c'è da domandare se tale principio sia esterno od interno, se sia distinto dall'essere o sia insito in esso. Ma non v'è possibilità di questione in proposito, e la risposta non può essere che per la interiorità sua, senza riserva e senza dubbî.

Lasciando ogni altra considerazione, è da notare che il Bruno medesimo, fin dal principio dei Dialoghi della *Causa Principio et Uno*, accenna alla possibilità di una distinzione di Causa esteriore e Causa interiore; ma egli osserva, in sostanza, che posta come esteriore, la causa diviene trascendente sia all'essere reale e sia all'intelletto che fa parte dell'essere reale, e quindi non può venire presa in considerazione. Questo è detto assai appropriatamente e con garbo, ma con sicurezza e decisione nettissime: è affatto inutile occuparsi di quella, anzi è da profano e turbolento spirito; poichè tutto quanto se ne possa dire è affermazione o cre-

denza di natura morale e teologale, determinata o suggerita dalla rivelazione dei superni numi e dalla dichiarazione di uomini divini (1).

Sia pure la esteriorità, la sfera del primo ed assoluto principio e causa: per noi, per la realtà nostra, per l'essere dell'universo, è del tutto indifferente. Questo regno della trascendenza è talmente trascendente, che non solo non c'è bisogno che venga considerato e tenuto presente in rapporto all'universo reale, per quanto questo possa essere creduto magari un *vestigio* (è la caratteristica idea platonica e plotiniana che circola nella dottrina del Bruno, ma si riduce in fin dei conti a niente, massime dal punto di vista obiettivo ed ontologico, nella fermissima riduzione che il filosofo fa del *dualismo* in *monismo*) (2); ma è tale, altresì, che l'universo reale medesimo ne è indipendente, sia dal punto di vista obiettivo cioè della sua costituzione e potenza, come di leggieri s'intende per i caratteri di *infinità* ed *unità* del reale, che lo rendono veramente assoluto; sia dal punto di vista soggettivo, cioè in relazione al nostro potere conoscitivo; giacchè quando il pensiero ha investito esso reale, secondo i modi proprii della conoscenza (e se sia ciò adeguato è un'altra questione) non ha da fare più nulla, non ha altro oggetto possibile; è davvero contemplazione e considerazione *senza resto*.

La supposta esteriorità è tagliata fuori, così, completamente, nei due sensi, di oggettività e di soggettività. E qui — è importante notarlo — Giordano Bruno adombra, nell'insieme del suo pensiero, l'*Inconoscibile*, e ne dà quella formulazione che si risolve nella più sicura condanna

(1) *Ibid.* pag. 234, ecc.

(2) Dal punto di vista gnoseologico, invece, questa dottrina del *Vestigio* conserva più importanza ed effetto.

e nella dimostrazione più energica della sua profonda assurdità.

Tale è il destino, che pesa sull'Inconoscibile. Ogni formulazione che l'afferma e tende a dimostrarlo è *illegittima*: la sola formulazione *legittima* lo nega e lo distrugge.

Ora, il principio, la causa trascendente che si è accennato, è proprio l'*inconoscibile*, nel senso più assoluto, in senso subiettivo ed in senso obiettivo: tale cioè, che se pure ha una obiettività in sè, è come se non l'avesse, e ad ogni modo è come se non l'avesse per noi e per la nostra stessa realtà; la quale essendone, quindi, affatto indipendente, è veramente tutto quello che può essere, assoluta e senza resto.

È l'unica formulazione possibile dell'inconoscibile; che si riduce, perciò, attraverso un lungo ed oscuro giro concettuale, alla enunciazione di un nulla, per noi e per la realtà di cui noi siamo parte: superata la quale linea di formulazione, si precipita irrimediabilmente nel vortice delle contraddizioni, di cui l'esempio tipico ci ha dato Herbert Spencer. — Più avveduto e sottile, invece, Emanuele Kant, pur avendo pensato l'inconoscibile nel modo spenceriano, di *noumeno in senso positivo* (essere trascendente), si è più tosto attaccato a quell'altro aspetto che egli illustra, puramente soggettivo e relativo, di *idea-limite* (1).

(1) Cfr. E. TROILO. *La dottrina della Conoscenza di Herbert Spencer*. (Bologna, 1904).

Sarebbe fuor di luogo ridiscutere qui il senso ed il valore del noumeno di Kant, che si presta, come è noto, alla duplice interpretazione *realistica* od *idealistica*, la quale ha avuto tanta importanza negli svolgimenti e trasformazioni del pensiero kantiano.

Questa che si può dire ambiguità del noumeno kantiano ha salvato il filosofo di Königsberg dal cadere nell'abisso in cui cadde Spencer.

Nel Bruno si ha, dunque, più che la concezione, la designazione pura e semplice della causa prima e principio primo come Inconoscibile in senso assoluto; cioè, per noi e per la realtà nostra, o per l'ente, in genere, sia come realtà assoluta, sia come oggetto su cui si svolge tutta la nostra filosofia rappresentativa, penetrativa e contemplativa; caratteristica designazione, che pur discendendo dai motivi sentimentali e mistici che stanno a base della comune credenza, non compromette in maniera definitiva (come avviene con Spencer ed in parte con Kant) le ragioni della logica e della filosofia, ma resta su quella sottile linea di legittimità, che è data dalla semplice enunciabilità dialettica, senz'altro; senza cioè entrare affatto nella pretesa sfera né della sua esistenza in sé, né delle relazioni e influenze con la nostra realtà ontologica e gnoseologica: pura enunciabilità, dunque, che è in sé la sentenza di morte dell'inconoscibile, e che s'accompagna ancora, nel pensiero e nella trattazione del Bruno, a non so che di ironico e di beffardo, per cui l'inconoscibile è, in fin dei conti, dato se non come *il* nulla, certo come *un* nulla; o se vogliam dire altrimenti, se non come *zero*, certo come una *quantità negativa* (1).

In conclusione, davanti al chiaro e possente sguardo del pensatore, non resta che l'Ente reale uno ed infinito, di cui bisogna ricercare e vedere la causa e il principio, non estrinseci ma intrinseci, non relativi ma assoluti; cioè il segreto del suo essere e della sua potenza, della sua attività e delle sue forme.

(1) Avendo accennato alle interpretazioni del pensiero kantiano, ed alla designazione matematica del noumeno, non è inopportuno ricordare che SALOMONE MAIMON il noumeno designò talora come un numero immaginario ($\sqrt{-a}$), (*Kritischen Untersuchungen*, Leipzig, 1797), talora con un numero irrazionale ($\sqrt{2}$), (*Versuch einer neuen Logik*, Berlin, 1791 — *Philosophischer Wörterbuch*, Berlin, 1791).

A parte la trattazione della materia, distinte le cause in efficiente, formale e finale, Bruno dichiara: « Or quanto a la causa effettrice, dico l'efficiente fisico universale essere l'intelletto universale ch'è la prima e principal facultà dell'anima del mondo, la quale è forma universale di quello » (1).

La causa formale, congiunta all'efficiente, è la ragione ideale; « per che ogni agente che opera secondo la regola intellettuale, non procura effettuare, se non secondo qualche intenzione, e questa non è senza apprensione di qualche cosa, e questa non è altro che la forma della cosa da prodursi, e pertanto questo intelletto, che ha facultà di produrre tutte le specie e cacciarle con sì bella architettura dalla potenza della materia, a l'alto, bisogna che le preabbia tutte, secondo certa ragione formale ».

« Il scopo e la causa finale, poi, la quale si propone l'efficiente, è la perfezione de l'universo, la quale è che in diverse parti de la materia tutte le forme abbiano attuale esistenza, nel qual fine tanto si diletta e si compiace l'intelletto, che mai si stanca, suscitando tutte sorte di forme da la materia (2) ».

Adunque, posta la distinzione tradizionale della causa, attraverso i richiami di varie dottrine, al riguardo, (pitagorica, platonica, plotiniana, magica, orfica, empedoclea, aristotelica, ecc.) e le relative discussioni, sottili e scolastiche, risulta che il principio motore, attivo e produttore, che intende, vuole ed opera secondo un fine, è un *Intelletto*, o ciò che il Filosofo chiama *Anima del Mondo*.

L'*Animismo* è la teoria che spiega in Bruno l'essere e l'agire universale—prendendo quella parola nel significato più

(1) *De la Causa, Principio et Uno*. Wagner, I, pag. 235.

(2) *De la Causa, Principio et Uno*. — Vedi spec. Dialoghi 2°, 3°.

lato che propriamente le conviene (1). Ma questa dottrina non si presenta unica e decisa; giacchè talora, in una prima fase della speculazione bruniana, sembra foggarsi sulla ideologia platonica, come si vede in ispecie nel *De Umbris idearum*; ancora trae qualche ispirazione dalla dottrina peripatetica delle forme, per concretarsi, poi, in quella accennata, più neoplatonica che platonica, dell'*Anima del Mondo*.

Ma neanche quivi trova la sua forma completa e definitiva; giacchè come il Bruno abbandonò la teoria delle idee, che finì per chiamare *fantastiche*; come criticò energicamente la teoria dualistica aristotelica, così piegò il principio dell'anima del mondo, che in verità non bene poteva adattarsi al sistema atomistico, rappresentante l'ultima fase del suo pensiero, ad un vero e proprio *Ilozoismo*.

La dottrina ilozoistica, nella sua essenza, tenuto pur conto della origine e necessità psicologica, che designa tutto un periodo primordiale dello sviluppo dell'intelletto (2), allorchè trapassa, per così dire, i limiti di questo periodo psichico, diventa nel suo antropomorfismo, più o meno visibile ma fondamentale e persistente, una dottrina niente altro che mistica. Tuttavia è da rilevare che essa rappresenta un notevole progresso sulle dottrine puramente teologiche, quantunque vi resti legata per mille fila.

Mentre queste, infatti, suppongono un agente esteriore alla natura, quella esclude un tale agente, che inserisce ed immedesima nella natura stessa. (Secondo le formule consuete al Bruno, in proposito, il *Demiurgo* cede il posto all'*ar-*

(1) Di solito s'intende solo della dottrina che pone l'anima principio della vita organica — Vedi C. GUASTELLA, *Saggi sulla Teoria della Conoscenza*, II; *Filosofia della Metafisica* I, pag. 285. — Ma non v'è ragione a restringerla a tale significato del tutto particolare.

(2) W. WUNDT. *Compendio di Psicologia*, pag. 245 e segg. (Torino, 1900).

tefice interno (1), al *nocchiero della nave*, od all'*anima nel corpo* (2)). E la ragione di tal progresso, dal punto di vista filosofico, dell'una dottrina sull'altra, sta in ciò che l'ilozoismo, se non elimina, tende certo a ridurre il dualismo — fondamento, come si è veduto, di ogni metafisica; tagliando via, così, nella gran selva oscura e folta delle concezioni e delle spiegazioni teologiche, trascendentali e mistiche, i più spinosi, intricati e pericolosi rami, e aprendo spiragli di luce allo sguardo mosso dal tormentoso desiderio di conoscenza e di verità.

Il dualismo che sta alla base, oltre che d'ogni metafisica, anche di ogni veduta mistica (3), essenzialmente, è ridotto e quasi perduto di vista in un unico principio, misterioso quanto si voglia; e questo coincidendo con il reale stesso, che è a contatto diretto e continuo con noi, appare meno misterioso di quello che è, e più razionalmente legittimo.

Così la dottrina si sottrae all'insieme di caratteri e pericoli inerenti alla concezione di un agente esteriore, i quali si riassumono tutti nell'arbitrarietà, possibile sempre in un essere personale indipendente, assoluto, onnipotente, e tale concepibile e temibile sempre da noi, in quanto quell'essere stesso noi non possiamo concepire che antropomorficamente, malgrado che lo estenuiamo in astrazione di astrazioni, e lo vestiamo di parole metafisiche. Quella dottrina, in fin dei conti, sottopone l'agente interiore, pur conservandogli le note e le proprietà dell'intendimento e della volontà, ad un fine, alla disciplina della necessità in sè, e della logicità per

(1) *De la Causa, Principio et Uno*. Wagner, I, pag. 236.

(2) *Ibid*, pag. 238. — Lagarde, pag. 231.

(3) Cfr. E. TROILO. *Il Misticismo Moderno*. (Torino, 1899).

noi; e diventa così, relativamente, piana, semplice e senza dubbio suggestiva.

A ciò è dovuto, appunto, la diffusione straordinaria della concezione ilozoistica, maggiore di quel che non si pensi, da Talete a Bacono, da Goethe ad Haeckel! (1). Ed a ciò è dovuto, altresì, il fatto che essa possa venir considerata, addirittura, una dottrina di pretto materialismo e meccanicismo; una vera dottrina cioè filosofica e scientifica, come afferma uno spirito lucido ed acuto qual'è F. A. Lange (2).

Un tale ilozoismo è quello di Giordano Bruno, ad onta che egli, secondo l'indole dell'impetuoso suo genio, animatore d'idee, plastico e figurativo talora sino all'eccesso, vesta questa dottrina e il complesso del suo pensiero, di forme vivacissime. Il che non deve, però, far perdere di vista il fondo, d'una cristallina schiettezza naturale — per cui la sua concezione della potenzialità e dinamismo universale, può essere convenientemente equiparata alle concezioni indipendenti e positive del pensiero scientifico moderno.

Ed è assai singolare che questo venga riconfermato, dimostrato e posto in una ben strana ma significativa luce, dalla considerazione dell'altro aspetto proprio della dottrina animistica ed ilozoistica; l'aspetto stesso *teologico*, a cui, come si è accennato, essa è di necessità legata e per cui, in certo modo, si compie.

Il teologismo, in verità, per sua natura, dovrebbe mettere a nudo e più accentuare il carattere e l'essenza trascendentale e metafisica dell'animismo, che in fin dei conti rampolla dalla sua radice mistica. Tuttavia, noi vediamo che il sistema di Giordano Bruno, al quale si è già

(1) C. GUASTELLA. *Op. cit.*, I, pag. 119 e segg.

(2) F. A. LANGE. *Geschichte des Materialismus*, I, IV, (trad. franc., pag. 319 e segg.).

riconosciuto, sotto la scorza figurativa, un proprio fondo di meccanismo e dinamismo scientifico, s'illumina sempre più e si delinea in tal senso, allorchè si consideri dal lato che possiamo dire teologico.

Come, ciò che sembra paradossale può essere?

Questo dipende dalla concezione che il Filosofo nolano ha di Dio, e della parte che a lui assegna nel suo quadro filosofico.

La parola *Dio* s'incontra di frequente nell'opera bruniana, come spesso vi occorrono le parole anima, spirito, provvidenza, ed altre del pesante bagaglio del pensiero religioso e metafisico. Ma chi volesse prenderla nel senso suo comune, commetterebbe, a dir poco, una grande ingenuità.

Intanto, il Dio del Nolano nulla ha di personale. Dimostrazione caratteristica di ciò sono la impareggiabile satira dello *Spaccio de la Bestia trionfante*, e moltissimi luoghi degli altri scritti, fra cui singolare quello in cui parlasi di un predicatore di Grandazzo di Sicilia. Il quale, « ordinò un crocifisso tanto grande quanta era la chiesa, a similitudine di Dio padre, che ha il cielo empireo per baldacchino, il ciel stellato per seditoio, et ha gambe tanto lunghe, che giungono sino a terra, che gli serve per sgabello; a cui venne a dimandare un certo paesano, dicendogli: Padre mio riverendo, or quante olne di drappo bisogneranno per fargli le calze? Et un altro disse che non bastarebbono tutti i ceci, fagiuoli e fave di Melazzo e Nicosia, per empirgli la pancia » (1).

Non personale, certo, questo Dio; e ciò che importa ancora, non affatto demiurgico ed esteriore all'universo.

(1) *De la Causa, Principio et Uno*. Dialogo II. Wagner, I, pag. 245.
— Lagarde, pag. 241.

Il che già è stato innanzi accennato; come pure si è mostrato che Giordano Bruno, con la stessa sua formulazione del concetto di un *quid* trascendente, fa la più schietta formulazione di quell'inconoscibile in senso oggettivo e soggettivo, che è lasciato all'autorità degli uomini divini ed ai bisogni, relativissimi, della fede, e che si riduce effettivamente a niente; onde il filosofo tronca, così, alla radice ogni possibilità di dualismo fra trascendente e contingente, fra divino e naturale.

Chi ha qualche pratica con le opere bruniane, conoscerà come di tutto ciò, in esse, è la dimostrazione esplicita e decisiva, e non si lascia impressionare nè da qualche accenno ricorrente di trascendenza, nè dal fervore di forme e immagini vistose, nè da qualche interpretazione che in senso contrario è stata pure tentata.

Frattanto, è bene notare che questa dimostrazione, anzi l'insieme delle vedute teologiche propriamente dette, si presenta più che sotto l'aspetto di considerazione diciamo così ontologica, sotto quello invece di riflessioni gnoseologiche: qui la dottrina della conoscenza, che si allarga alle relazioni di filosofia e teologia, ha il più importante sviluppo. Ed anche tal condotta della questione è assai significativa, come quella che delinea la questione stessa non altrimenti che per rispetto a noi, cioè come tutta relativa e soggettiva; quasi che non avesse e non potesse aver ragione e valore di consistenza propria.

Così è, in verità: ed il Filosofo ne è ben sicuro.

L'ammettere Dio esteriore all'universo implicherebbe una vera e propria ortodossia. — È Bruno ortodosso?

Si leggano in proposito le belle pagine di Bertrando Spaventa, le quali, meriterebbero di esser riportate per intero. Mi contento di segnalare qualche passo fra i più

salienti: « L'ortodossia di Bruno, dice il filosofo abruzzese, è meno che semplice apparenza. I complimenti che ei fa alla fede ed alla teologia paiono un po' simili a quelle proteste di rispetto e riverenza, colle quali una certa diplomazia si presenta innanzi al Papato, e lo prega di non pensar più alle cose di questo basso mondo e di levarsi l'incomodo del temporale (1).

I filosofi di quel tempo, specialmente gli italiani, usciti appena in più spirabil aere dalle profonde e oscure regioni del medio evo, erano pur costretti a fare i diplomatici colla loro antica signora, la teologia; e Bruno non era il più accorto nè il più prudente tra loro, come si vede dal suo tragico destino. Essi dicevano a' teologi: « a voi il cielo, a noi la terra; a voi il sovrintelligibile, a noi l'intelligibile; a voi la *fede*, a noi la *verità*. Bruno infatti dà al teologo l'appellativo di fedele, al filosofo di vero ».

« ... La fede e quindi la teologia, che pel Cusano sono insieme un primo motivo ed un'ultima conseguenza della investigazione filosofica — *fides quaerens intellectum*, ecc. — per Bruno sono come qualcosa ch'ei si lascia indietro nel suo cammino; un *caput mortuum*, che non gli serve a nulla ».

« ... L'ideale di Bruno... non è il Dio astratto puramente estramondano de' teologi, che egli ha abbandonato, ma il Dio vivo e essenzialmente creatore o l'infinito Spirito, a cui la mente non può salire che mediante la contemplazione della infinita Natura.

(1) E' appena necessario ricordare che Bertrando Spaventa così parla nei suoi scritti bruniani, i quali, raccolti in volume nel 1867, risalgono al 1854-55.

In proposito veggasi G. GENTILE, *Scritti filosofici di B. Spaventa* (Napoli, 1901, pag. LIX).

Qui è tutto il segreto di Bruno. Egli rigetta la fede dei teologi, perchè *vuota*. La fede viva è concreta; e non è concreta senza la infinita Natura. Noi non cerchiamo, dice Bruno, la divinità fuori dell'infinito mondo e delle infinite cose, ma dentro questo e in quelle. — E perchè non lo cerca fuori dell'infinito mondo? — Noi abbiamo dottrina, risponde, di non cercarla rimossa da noi, se l'abbiamo a presso, anzi di dentro, più che noi medesimi non siamo dentro a noi. — Egli dunque non la cerca fuori del mondo, non perchè non possa davvero, ma perchè è vano cercar lontano ciò che si ha dinanzi a sè e dentro di sè... » « Bruno, contro chi ammette e cerca Dio come il vero Dio fuori dell'infinito mondo, profferisce questo profondo e terribile giudizio:

nel rio trabocca,

Mentre l'ombra desia di quel che ha in bocca » (1).

È vano, dunque, pensare al Dio bruniano come esteriore all'Universo.

Il Ritter ed il Carrière hanno voluto mettere in rilievo concetti bruniani di schietto teismo; ma questo devesi più che alla verità della cosa, al troppo peso che prestasi alla lettera ed all'apparenza. Mentre, in realtà, come nota il Brunnhofer, Dio, così inteso, nel sistema bruniano, non servirebbe neanche a dare la spinta iniziale alla materia. E bene osserva il prof. Tocco, che Carrière stesso « per piegare la filosofia nolana al significato da lui voluto, è costretto ad attribuire al pensatore del secolo XVI idee ed espressioni che si trovano solo nei tardivi rappresentanti della destra hegeliana, come a dire questo: che Dio nel

(1) B. SPAVENTA. *Op. cit.*, pag. 221 e seguenti.

creare il mondo, determini sè stesso. — La verità storica è ben diversa da queste ammodernanti esposizioni » (1).

Ora, un Dio che non sia essenzialmente esteriore al mondo, è proprio Dio?

Si può affermare e credere magari; in realtà non si tratta più che di un nome o di una figura.

L'entrata di Dio attuale ed effettiva nell'universo è la distruzione di Dio. Ed appunto in Bruno la intimità ed unità di Dio e dell'Universo è perfetta; e la parola non serve più che a designare il principio attivo di questo — anima, potenza, forma, volontà, causa; l'insieme di tutte le proprietà, virtù, leggi intrinseche che rendono l'ente, uno e infinito nella sua totalità assoluta, produttore della serie infinita di fenomeni e cose

Mens, Deus, Ens, Unum, Verum, Fatum, Ratio, Ordo (2)

Ma se la formula Dio si limitasse ad indicare ed esprimere solo l'aspetto *dinamico* dell'ente, in fin dei conti, ancora ve ne sarebbe una ragione o un modo d'essere proprio, e quello si potrebbe riconoscere nella peculiarità dell'attiva sua potenza, sia sotto la figurazione personalistica di artefice interno o di nocchiero, sia sotto la figurazione animistica di spirito universale. La identificazione con l'universo sarebbe ancora imperfetta, e la distruzione di Dio incompleta.

Conviene qui accennare, di passaggio, che a questa fase del processo di riduzione di Dio nella Natura, appartiene la concezione del panteismo. Il panteismo muove fatalmente verso l'ateismo, ma non è ancora ateismo, giacchè concependo la divinità come qualche cosa di insito e diffuso nella natura,

(1) F. Tocco. *Op. cit.*, pag. 351.

(2) *De Immenso*. VIII. Fiorentino I, pars 2, pag. 314.

lascia, tuttavia, a quella, pur sempre, qualche cosa di suo. Essere insito in una cosa, non significa essere la stessa cosa.

Se Bruno si arrestasse, dunque, a questa concezione puramente dinamica di Dio, in fin dei conti lo conserverebbe, e così ristabilirebbe un dualismo insuperabile, contro il quale già si è veduto come egli si scagli con ogni forza. Il suo animismo o ilozoismo si consoliderebbe nella forma teologica, sottilmente ma inevitabilmente. Però egli non si arresta, e procede oltre. Ed ecco, quindi, che, nella sua dottrina, Dio assume anche l'aspetto *statico*; giacchè esso non è solo il principio animatore, ma anche l'oggetto animato, non solo la potenza, ma l'atto, non solo lo spirito, l'intelletto, ma anche la *sostanza e la materia*, nell'assolutezza dell'ente. E' in tale cerchia ferrea di monismo, il tutto, l'uno e l'infinito, dinamico e statico: è la monade delle monadi, cioè il complesso di tutte le monadi, cioè l'insieme di tutti i minimi, cioè la totalità di tutta la sostanza, la materia unica, assoluta identica.

Così la figurazione teologica, già ridotta nell'aspetto dinamico dell'universo, si discioglie; e Dio che da *intelletto universale* diventa anche *substantia universalis*, evidentemente non è più Dio.

La teologia bruniana che si termina con la specificazione di Dio anche come totalità della materia, riduce ulteriormente l'ilozoismo, il quale nel suo aspetto dinamico conservava tuttavia il vestigio divino, e riduce quindi la dualità universale. — Bruno supera, dunque, l'ilozoismo vero e proprio, va oltre il panteismo, che quel vestigio e dualità implica ancora, per quanto appena definibilmente, e delinea in guisa completa ed energica il suo libero monismo materialistico.

Grandioso e tragico processo di dissoluzione del sopran-

naturale, e di integrazione ed elevamento del naturale, nella sua totalità ed assolutezza infinita! (1).

Il soprannaturale è veramente abolito: la natura è tutto, essa stessa è dio nelle cose. Così che, a questo punto, i due termini verbali o concettuali si possono prendere indifferentemente, poichè la Natura è essa medesima Dio.

Certo, questa tragedia, per la sua stessa immensità, non può presentarsi come qualche cosa di semplice e chiaro: essa emerge da un caos di elementi turbinanti e impetuosi, di oscurità profonde, di nubi e di tempeste. E in mezzo a tutto ciò, il Filosofo enorme è come l'artefice della nuova natura, evocata e plasmata oggetto della nuova filosofia.

Nel tragico processo intervengono e cozzano i più disparati elementi del pensiero filosofico: idee, tradizioni, dottrine varie, concordanti e discordanti, chiamate a raccolta e fuse dalla personalità possente, libera e superiore di Giordano Bruno. Il quale — è bene ricordarlo a questo punto — ha anche l'altra nota caratteristica, di adunare, ridurre ed assimilare d'ogni parte gli elementi ideali per l'edificio delle sue dottrine.

Troppo spiccata è la sua personalità, perchè egli possa

The Warburg Institute & the Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.

(1) Bertrando Spaventa che così lucidamente mostra l'accennato processo di riduzione, facendo vedere come Bruno ponga la divinità non fuori la infinita natura (Natura come sostanza, Natura come naturante o Causa, e Natura come naturata o effetto infinito) — *Op. cit.* pag. 234, e *Introduz.* pagg. 78-91 — ritiene che il Bruno ammetta, cioè conservi, un non so che di soprannaturale, mentre Spinoza se ne dispoglierebbe del tutto, col suo panteismo. A me sembra precisamente il contrario, e per la ragione accennata, che non è qui il caso di approfondire di più. Il panteismo, abbracciando Dio, solo dal punto di vista dinamico, conserva una certa ragione di dualità e un quid soprannaturale, che resiste anche sotto la formula spinoziana, mentre la concezione del Bruno estendendosi anche allo aspetto statico, risolve senza resto la divinità nella natura, questa sostituendo quello.

dirsi eclettico; ma ciò è importante tuttavia, giacchè illustra sotto un altro aspetto, sia la larghezza magnifica del suo spirito, sia quel processo di composizione, decomposizione e fermentazione che si compie nel periodo al quale il Filosofo appartiene, e che, come si disse, egli riassume potentemente ed esplica, in sè e nell'opera sua (1). È da aggiungere che tal processo avviene nelle singolari condizioni di un tempo ancora respirante l'aria della Scolastica, e per di più tutto saturo di animismo, misticismo, occultismo, teosofia, magia e metafisica. Facile è quindi vedere come strano, oscuro e quasi pauroso debba essere quel lavoro profondissimo.

Bisogna, infine, considerare il tipo del genio bruniano, non solo ardente e tempestoso, onde quasi infuoca gli elementi di cui tratta, e li presenta come una nube abbagliante; ma altresì eccessivamente, talora fino a toccare il limite della vera e propria morbosità, figuratore e simbolizzatore. Tutto Egli anima, vivifica, trasfigura, spesso con le più strane forme ed i più oscuri miti; tutto trascina nel raptus degli eroici suoi furori e nel suo impeto fantastico, che sembra non conoscere confine. Fonte inesauribile per ciò è, naturalmente, l'insieme tradizionale e comune delle credenze, delle dottrine, delle fole del medio evo; insieme torbido e terribile, in cui si confondono con i detriti più oscuri del pensiero religioso di tutti i tempi, dai più remoti, i baleni più luminosi delle intuizioni dei pensatori nuovi; in cui concorrono e si ritrovano filosofi dell'antichità e fondatori di religioni, profeti e maghi, teosofi e negromanti, mistici e scienziati veggenti dell'avvenire.

(1) Cfr. *De la Causa, Principio et Uno*. Wagner I. pag. 259-260. — *De Umbris Idearum; Dialogus praelib. Apologeticus pro umbris idearum.* - *Op. lat.*, Vol. II, pars 1^a, pag. 17.

In questo ambiente e in tali condizioni, con il suo temperamento singolarissimo, Giordano Bruno va in cerca del nuovo oggetto della filosofia, della realtà immanente e contingente, in cui si contiene l'unica ed infinita verità.

Tutte le vie sono buone per giungervi, pur che vi si giunga; tutte le guide, altresì, fra la selva oscura e profonda, giovano in questa ricerca difficile ed inebriante, in questa caccia magnifica e tragica. — Ma la natura era come assorbita, soffocata, annullata in quella terribile sfera del divino che si era venuta formando, incrostando, dal momento che la filosofia greca ed il paganesimo avevano piegato nella stanchezza crepuscolare. Trattavasi di rompere, superare, disciogliere quella sfera.

Tanto straordinaria era, dunque, la impresa, che s'intende e si spiega come essa non potesse compiersi che con mezzi e con forme straordinarii.

Così Giordano Bruno — il *Filosofo Immaginifico* — procede alla risoluzione del divino nel naturale, e dall'oscuro viluppo degli elementi accennati trae il superbo concetto nuovo della *Natura*. La quale formandosi quasi delle vecchie spoglie della divinità, sostituisce e soppianta Dio, diventando essa medesima Dio. *Natura sive Deus*: Unità, infinità, autonomia, potenza intrinseca ed intensiva ed estensiva, complesso di vicissitudini e di contrarietà che si risolvono in armonia, attuazione di una interiore legge di ascenso e progresso indefinito, uno e tutto assoluto nella propria naturalità.

Di guisa che, per le circostanze indicate, relative al tempo ed all'ambiente, al genio del filosofo ed all'indole dell'impresa, si comprende che noi dobbiamo non arrestarci a quelle forme indicate, onde il processo enorme si compie, ma guardare al fondo del processo medesimo e nell'intimo del risultato, per vederne il vero carattere ed il valore.

E ci appare indubbiamente questo, che non è già la natura che s'infetta, si adultera e trasfigura con il complesso di quei varii elementi metafisici, teosofici, magici, ecc., di cui si è parlato; ma invece questi stessi o si trasformano o si riducono, o si adattano, o si disciolgono nella concezione nuova.

E la Natura ne esce libera, vivida, magnifica; oggetto di scienza, di filosofia e di poesia: nè mai come in questo punto capitale della storia dello spirito umano, che si concentra nel Bruno, scienza, filosofia e poesia si fondono ed armonizzano, erompendo dalla fonte comune, e sono la medesima cosa.

I concetti già elaborati, per la triplice via da principio indicata che suole percorrere il Filosofo, ed attraverso il mirabile suo magistero di critica, di penetrazione, di rievocazione di dottrine remote e di utilizzazione dei nuovi contributi scientifici, di intuizione e contemplazione; i concetti cioè di *infinità* ed *unità*, si risolvono ora in quello di *naturalità*. E su essi e per essi quella del Bruno non è, e non può essere, *costruzione di metafisica, architettura di teologia*, ma *Filosofia dell'unità, dell'infinità, della naturalità della Natura*.

« Questa è quella filosofia che apre li sensi, contenta il spirito, magnifica l'intelletto e riduce l'uomo a la vera beatitudine... » (1) quella filosofia che, con la sua intrinseca potenza e bellezza, mentre abbatte errori secolari, dilata all'infinito e purifica gli orizzonti dello spirito, aprendo teoreticamente le magnifiche vie alle correnti filosofiche moderne; e per di più, fissa e suggella, praticamente, con un martirio epico, il diritto supremo della libertà del pensiero, e si

(1) *Proemiale Epistola de l'Infinito Universo e Mondi*. Wagner II, pag. 12. — Lagarde, pag. 303.

afferma, essenzialmente e totalmente per la modernità e per l'avvenire.

Scrive Roberto Ardigò:

« Sublime figura quella dell'apostolo dell'avvenire, quale fu veramente Giordano Bruno.... Meraviglioso è l'intuito, ond'egli intravvide profeticamente e anticipò i concetti e i criterii morali più alti della scienza e della civiltà moderna, iniziate nel periodo della rinascenza e maturatesi da quello al nostro.

« Giordano Bruno indovinò il principio della necessità naturale delle cose, nelle quali vige una forza propria (*natura naturans*) ch'è la ragione assoluta delle formazioni loro (*natura naturata*), anticipando Spinoza. Indovinò il principio monadologico, per il quale nella momentaneità di un punto, possono compendiarsi le virtualità dei diversi e dei molti, dell'esteso e del successivo, come nel granellino del seme le parti e le stagioni di una pianta; anticipando Leibniz. Indovinò il principio della medesimezza nell'essere reale della forza e della materia, anticipando la fisica d'oggi. Indovinò il principio della infinità dei mondi costitutivi dell'universo materiale sidereo, anticipando la cosmologia dei nostri giorni. Indovinò il principio che il concetto dell'unità delle cose si origina nel lavoro logico, onde la mente effettua la sintesi cogitativa dei dati singoli, molti e disparati della osservazione sensibile, anticipando la psicologia positiva » (1).

Questa Filosofia Naturale di Giordano Bruno è, veramente, una delle più grandi costruzioni dello spirito umano, che ha profondità ed altezze magnifiche; sinfonia mirabile di scienza, di filosofia e di poesia; negazione risoluta e sostan-

(1) R. ARDIGÒ, *Op. Fil.*, vol. III. *La Coscienza vecchia e le idee nuove*, pagg. 453 454.

ziale, nel suo complesso, di ogni trascendentalità, ad onta delle vene oscure che la percorrono, dei detriti e forme tradizionali che vi giacciono, delle figure che la rivestono vivacemente, delle suggestioni strane che può suscitare, e delle deviazioni singolari e pericolose che può provocare; filosofia possente, in una parola, materiata di anima antimetafisica.

Tale ci appare delineata e determinata in sè.

Ma v'è ancora un'altra via di considerazione, che indirettamente serve ad illustrarla; quella degli aspetti importantissimi — *gnoseologico* e *morale*.

La Filosofia Naturale, escludendo ogni metafisica, essendo immune da ogni teologismo, sotto qualsiasi forma, compresa anche, come si è accennato, la panteistica, è d'intrinseca virtù, una *Philosophia prima*. Data tale sua posizione, e per questo suo carattere e valore, le altre dottrine, conoscitive ed etiche, *dipendono* da essa.

Il Bruno, non le ha di proposito trattate, riserbandosi, come appare da molti accenni sparsi nelle sue opere, e dal titolo di qualcuna, la quale o non è stata scritta o non c'è pervenuta, di svilupparle con ampiezza, a parte. Tuttavia i frammenti e i passi che possiamo ritrovare, servono magnificamente a dar luce di riprova a quanto si è detto.

I concetti di infinità, unità, indipendenza assoluta dell'ente, i quali costituiscono la innervatura poderosa del sistema bruniano di Filosofia Naturale, circolano anche in queste dottrine e vi si affermano, influenzandovi decisamente. Così può dirsi che essi hanno un *equivalente morale* ed un *equivalentegnoseologico*. Il primo si ritrova nell'*ottimismo* che costituisce la nota essenziale dell'etica bruniana, riassunta in una proposizione che è immensa nella sua semplicità:

« come tutto è da buono, così tutto è buono, per buono et a buono; da bene, per bene, a bene » (1). — Si ha, poi, l'*equivalente gnoseologico* in quel complesso frammentario ma ricchissimo, di idee, dilucidazioni, accenni di psicologia e teoria della conoscenza, che bisognerebbe compiutamente rielaborare (2). In mezzo a cui possiamo cogliere la linea di tre particolari dottrine: la prima è quella della corrispondenza assoluta del processo della natura nelle formazioni e del processo dello spirito nelle cognizioni; la dottrina della scala dell'essere e del pensiero (3), che sarà, direttamente o indirettamente, svolta nella gnoseologia moderna, da Francesco Bacone in poi.

La seconda si riferisce più specialmente alla posizione dello spirito di fronte all'universo in quanto suo oggetto di comprensione e di valutazione. E quivi ciò che, in sostanza, emerge è l'atteggiamento spiccato, deciso, imperioso quasi del soggetto, di fronte all'oggetto; la sua caratteristica non di passività ma di attività intensa e profonda, per la cognizione. Così abbiamo, oltre le considerazioni importantissime delle varie forme e maniere di attività spirituale (da quelle puramente mistiche, alle scientifiche e positive) anche le figurazioni vivaci e significative di combinazioni, di invenzioni, di

Centro Internazionale di Studi Bruniani "Giovanni Aquilecchia" (CISB)

(1) *Proemiale Epistola de l' Infinito Universo e Mondi*. Wagner, II, pag. 13. Lagarde, pag. 303. — Cfr. pure *De Immenso*. « Nihil est absolute imperfectum, malum; sed ad aliquid tantum: omnis substantia est bona ». etc.

(2) Oltre quanto si può ritrovare in proposito, nelle storie della Filosofia più estese e note, e nelle opere che riguardano il pensiero bruniano, in genere, bisogna ricordare in maniera speciale, il saggio dello Spaventa, nell'*Op. Cit.*, *Teoria della Conoscenza*, importante soprattutto per la raccolta dei frammenti gnoseologici. Vegg. altresì Tocco, *Op. Cit.* Parte quinta, Cap. 3. *Teorica della Cognizione*.

(3) V. spec. *De Umbris Idearum*, passim. — *De la Causa, Principio et Uno*, Dialogo V, etc.

ricerche, di *caccia*; donde risulta, appunto, quell'impeto irruente di soggettività, che prelude la rivoluzione gnoseologica moderna, coincidente, secondo l'acuto giudizio di Emanuele Kant, con la rivoluzione copernicana (1). Alla quale Giordano Bruno filosoficamente è legato con relazioni intimissime.

La terza dottrina infine, confusa, oscura, ma che sembra contenere un germe di straordinario interesse, è quella che mostra il pervenire di tutte le vie e mezzi della conoscenza, dal raptus contemplativo al procedimento sottile e lento o impetuoso ed eroico della speculazione, in quel punto estremo, significato per allegoria, dove il *cacciatore* diventa *caccia* e *preda* (2).

Spiragli singolari e profondi, di Etica e di Gnoseologia — attraverso i quali chi riguardi la granitica costruzione bruniana di Filosofia Naturale, la scorge, non senza alta commozione intellettuale, avvolta da una sorprendente luce di compiutezza e di magnificenza.

E forse ci accosteremo a questi spiragli.

(1) Cfr. E. TROILO. *La Dottrina della Conoscenza nei Moderni Precursori di Kant*. (Torino, 1904). o Italiano per gli Studi Filosofici.

(2) Cfr. spec. gli *Eroici Furori*. anni "Giovanni Aquilecchia" (CISB)

APPENDICE BIBLIOGRAFICA

di citazione, consultazione e riferimento (1)

AGRIPPA H. CORNELIUS. — *De incertitudine et vanitate Scientiarum* (1527, 1530?) — *In artem brevem Raymundi Lulli commentaria* (1531) etc. — *De occulta philosophia* (Coloniae Libb. III, 1531-1533). — *Opera*. Lugduni, ed. Bering.

* ANASSAGORA. — *Anaxagorae Clazomenii fragmenta* (Coll. Ed. Schaubach. Leipzig, 1827).

* ANASSIMANDRO. — *H. Diels, Doxographi graeci*.

* ANSELMO D'AOSTA. — *Monologium — Prologium — De fide Trinitatis*, etc. (I Vol. in fol. 1675).

ARDIGÒ ROBERTO. — *Opere Filosofiche* (Vol. I-IX, 1882-1903).

ARISTOTELE. — *Op. Om., Em. Bekker, Chr. Aug. Brandiss*, Berlin, 1831-36. Vol. 4. (Testo, trad. lat. e commentari).

BACONE DA VERULAMIO. — *Opera omnia quae extant Philosophica*, etc. (Francofurti ad Moenum, 1665).

* BACONE ROGGERO. — *Opus Majus* (Londra, 1733). *Opus Minus, Opus Tertium*, in *Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores*. (ed. Brewer, Londra, 1859).

BARTOLMÈSS CHRISTIAN. — *Jordano Bruno*. (Paris, 1846-47. Vol. 2).

BERKELEY GIORGIO. — *Siris. A Chain of philosophical reflexions and inquiries concerning the virtues of Tar-Water, and divers other subjects connected together and arising one from another*. — *Works*. (London, vol. 4, 1784-1871).

BERTI DOMENICO. — *Giordano Bruno da Nola. Sua vita e sua dottrina*. (Nuona edizione riveduta e notabilmente accresciuta). (1889).

BRUNNHOFER H. — *Giordano Bruno's Weltanschauung und Verhängnis*. (Leipzig, 1882).

CAMPANELLA TOMMASO. — *F. Thomae Campanellae... Philosophia sensibus demonstrata, in octo Disputationes distincta, adversus eos qui proprio arbitrato, non autem sensata duce natura philosophati sunt, ubi errores Aristoteli... convincuntur... et singulae imaginationes, pro eo a Peripateticis fictae prorsus reiciuntur, cum vera defensione... Bernardini Telesii, philosophorum maximi... (Neapoli, 1591). — *Prodromus Philosophiae instaurandae. — Realis Philosophia partes IV. — Universalis Philosophiae seu Metaphysicarum rerum**

(1) Son segnati con asterisco gli Autori menzionati semplicemente. Di essi sono indicate le Opere principali attinenti al presente studio.

Le bruniane si trovano riferite nel testo.

juxta propria principia partes tres; etc. — *Opere di T. C.* precedute da un discorso sulla Vita e le Opere dell'A. per *Alessandro d'Ancona* (Torino, 1854).

CAMPBELL. — *The Philosophy of Retic.*

* CARDANO GEROLAMO. — *De subtilitate — De varietate rerum — Tractatus de arcanis aeternitatis — De Sapientia*, etc. (Vol. 10 in-fol., Lugduni, 1663).

CARRIÈRE MORIZ. — *Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit in ihren Beziehungen z. Gegenwart.* (Stuttgart, 1847).

* CESALPINO ANDREA. — *Quaestiones peripateticae* (Venetiis, 1571). — *Demonum investigatio*, etc. (Venetiis, 1593).

* CICERONE. — *Opera Philosophica*, ed. Goerenz. (Leipzig, 1809-1813. Vol. 3).

CLEMENS F. I. — *Jordano Bruno und Nicolaus von Cusa.* (Bonn, 1847).

COPERNICO NICOLA. — *N. C. torinesis De Revolutionibus orbium coelestium.* Libri VI. (Basileae, 1566).

CROCE BENEDETTO. — *Ciò che è vivo e ciò che è morto della Filosofia di Hegel.* (Bari, 1906).

CUSANO NICOLA (CHRYPPFFS). — *De docta ignorantia — De apologia doctae ignorantiae — De Conjecturis — De Sapientia*, etc. in *Opera Omnia.* 1 Vol. in-fol. (Basileae, 1565).

DARWIN CARLO. — *On the Origin of Species by means of natural selection or the preservation of favoured races in struggle for life.* (London, 1859, 1 vol.) — *Variations of Animals and Plants under domestication* (London, 1868, vol. 2). — *The descent of man and the selection in relation to Sex.* (London, 1871, vol. 2). etc.

DE FREYCINET C. — *Essais sur la Philosophie des Sciences.* (Paris, 1900).

DELAMBRE, J. B. JOSEPH. — *Histoire de l'Astronomie du moyen age* (Paris, 1819) — *Histoire de l'Astronomie moderne* (Paris, 1821 vol. 2).

* DEMOCRITO. — *Mullach, Democriti Abderitae Op. Fragm.* (Berlin, 1843) — *Fragm. Lortzing* (Berlin, 1873).

DE WULF M. — *Histoire de la Philosophie Medievale.* (Louvain, 1905).

* ELISEO.

* EMPEDOCLE. — *Empedoclis Agrigentini Fragmenta* ed. H. Stein (Bonn, 1852). — E. Boдрero. *Il principio fondamentale del sistema di Empedocle* (trad. dei framm. empedoclei, p. 51-55).

* EPICURO. — *Epicuri fragmenta librorum II ed XI de natura...* ex tom. 2 *Voluminum Herculanensium*, ed J. C. Orellius (Lipsia, 1818) — *Hercul. Volum.* tom. X, 1850.

* ERACLITO. — *Mullach, Heracliti fragmenta. — Heracliti Ephesii reliquiae*, ed J. Bywater (Oxford, 1877).

FICHTE J. GOTTLIEB. — *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797) etc. — *Sämmtliche Werke* (8 vol. Berlin, 1845-46).

FIorentino FRANCESCO — *Jordani Bruni Nolani Opera latine conscripta...* (Neapoli, vol. I. Pars I, Pars II. — 1879-1884).

— Bernardino Telesio, *ossia studii storici sull'idea della natura nel Risorgimento italiano* (2 vol. Napoli, 1872-1874). — *Il Risorgimento filosofico nel 400.* (Napoli, 1885). — *Dialoghi morali di G. B. in Giornale Napoletano* (Nuova Serie, fasc. 19).

FRITH I. — *Life of Giordano Bruno the Nolan*, revised by professor M. Carrière (London, 1887).

GALILEO GALILEI. — *Il Saggiatore — Dialoghi dei Massimi Sistemi — Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove Scienze — Lettere ecc.*, in *Opere* (Ed. Albèri, vol. 16, Firenze, 1842-1856).

GEMMA CORNELIO. — *De prodigiosa specie naturaque Cometae, quae nobis effulsit altior Lunae sedibus, insolita prorsus figura ac magnitudine anno 1577 plus septimanis decem Apodeixis, tum physica tum mathematica per D. Cornelium Gemmam Lovaniensem.* (Antwerpiae, 1578).

GENTILE GIOVANNI, *Opere Italiane di Giordano Bruno. I. Dialoghi Metafisici* (Bari, 1907). — Vedi pure SPAVENTA BERTRANDO.

GOETHE WOLFANGO. — *Zur Naturwissenschaft besonders zur Morphologie.* (Stuttgart und Tübingen, 1817-1824).

GROEFER A. F. — *Jordani Bruni scripta quae latine confecit omnia.* (Stuttgart, 1834 - incompleto).

GUASTELLA COSMO. — *Saggi sulla Teoria della Conoscenza. II. Filosofia della Metafisica.* (Vol. 2, Palermo, 1906).

HAECKEL ERNESTO. — *Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft* (Altenburg, 1892) — *Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie* (Altenburg, 1900).

HAMANN JOHANN GEORG. — *Zweifel und Einfälle* (1770). etc. *Schriften*, (Berlin, 1821-43).

HARTUNG. — *Grundlinien der Ethik bei Giordano Bruno* (Leipzig, 1878).

HEGEL G. F. — *Die Phänomenologie des Geistes — Wissenschaft der Logik — Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundlehre — Die Logik. — Vorlesungen über die Naturphilosophie — Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, etc. — *Werke* (Ed. Schulze, Henning, Michelet, ecc. 1832-1845).

IMBRIANI V. et C. M. TALLARIGO. *Jord. Bruni N. Opera latine conscripta...* vol. II, Pars 1^a (Neapoli, 1886).

JACOBI F. H. — *Ueber die Lehre des Spinoza* (Breslau, 1785), *Beilagen* etc. *Werke* (Leipzig, 1812-1825. Vol. 6).

JAMES WILLIAM. — *Principles of Psychology* (trad. it., Milano, 1901).

KANT EMANUELE. — *Kritik der reinen Vernunft*, etc. — *Sämmtliche Werke* (Ed. Hartenstein, Leipzig, 1867).

KEPLERO GIOVANNI. — *Cometarum Phisiologia — Dissertatio cum Nuncio Sidereo — Epitome Astronomiae*, etc. — *Opera Omnia* (Vol. 8, Frankfurt ad Moenum 1858-1870).

LABRIOLA ANTONIO. — *Scritti vari di Filosofia e Politica* raccolti e pubblicati da *Benedetto Croce*. (Bari, 1906).

LAGARDE-DE PAOLO. — *Le Opere Italiane di Giordano Bruno* ristampate (Gottinga, 1888. Vol. 2).

LANGE F. A. — *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. (Iserlhon, 1866).

LASSWITZ. — *Geschichte des Atomistik vom Mittelalter bis Newton*. (Ansburg, 1888-1890). — *G. Bruno und die Atomistik* (Vierteljahrschrift für Wiss. Phil., VIII).

LEIBNITZ G. W. — *Opera omnia*. (Ed. Dutens, Genevae, 1768. Vol. 6).

* LEONARDO DA VINCI. — *Il Trattato della Pittura*, (Roma 1817) *Il Codice Atlantico di L. da Vinci nella Biblioteca Ambrosiana di Milano* (Roma 1888) — *Manoscritti della R. Biblioteca di Windsor — Dell'Anatomia* (Parigi, 1898), etc.

* LEUCIPPO.

LIBRI GUGLIELMO. — *Histoire des Sciences Mathématiques en Italie, depuis la Renaissance des lettres, jusqu'à la fin du Dix-Septième Siècle* (Paris, 1838-41).

* LUCREZIO CARO. — *De Rerum natura*.

LULLO RAIMONDO. — *Raymundi Lulli Opera ea quae ad inventam ab ipso artem universalem scientiarum artiumque omnium pertinent*. (Argentorati, 1609) — *Ars brevis — De Auditu Kabalistico — Ars Magna*, etc. (Opere complete ed. *Salzinger* — 10 Vol. in-fol., Maggonza, 1721-1742).

MAIMON SALOMONE. — *Versuch einer neuen Logik* (Berlin, 1791). — *Philosophischer Wörterbuch* (Berlin, 1791). — *Kritischen Untersuchungen* (Leipzig, 1797).

MANZOLI PIETRO (PALINGENIO). — *Marcelli Palingenii Stellati poetae doctissimi Zodiacus Vitae, hoc est de hominis vita, studio ac moribus optime instituendis*. Libri XII. (Ludguni, 1552).

MARGHESINI GIOVANNI. — *Il fatto minimo e la continuità naturale*. (*Riv. di Fil. e Ped.* Agosto-settembre 1899).

* MELISSO. — Framm. in *Simplicio*.

MILHAUD G. — *Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique*. (Paris., Alcan — Bibl. de Phil. Contem.).

* MILL JOHN STUART. — *A System of Logik ratiocinative and inductive*, etc. (London, 1843).

* MORDENTE FABRIZIO. — *Le proposizioni di Fab. Mordente salernitano, mathematico...* mediante le quali da hora innanzi si può sapere come da numero a numero la proporzione che è fra qualsivoglia data specie di quantità continue fisiche di un medesimo ge-

nera,... et per consequente con dette proposizioni si può anco sapere per numeri precisamente le radici quadre delli numeri non quadrati e le radici cubiche delli numeri non cubi, ecc. (Roma, 1598). — *La quadratura del cerchio, la scienza dei residui, il compasso et rigo di Fabritio e di Gasparo Mordente fratelli salernitani* (Anversa, 1591) — citato da DOMENICO BERTI. *Vita di Giordano Bruno da Nola* (Torino, 1868, e nuova ed. 1889).

MORSELLI ENRICO. — *Giordano Bruno* (Roma, 1888). — *Carlo Darwin e il Darwinismo nelle scienze biologiche e sociali* (Milano, 1892). — *Sulla Filosofia Monistica in Italia*, introd. a *I Problemi dell'Università di Haeckel*. (Torino, 1904).

* NEWTON ISACCO. — *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (Genevae, 1739. Vol. 4).

OSBORN E. F. — *Dai Greci a Darwin*. Disegno storico dello sviluppo dell'idea dell'Evoluzione. (Torino, 1901).

PALINGENIO, vedi MANZOLI PIETRO.

PARACELSO AUREOLO TEOFRASTO. — (*Filippo Bombast di Hohenheim*) — *De Natura Rerum — Volumen Medicinæ paramirum*, etc. — *Opera* ed. Huser (Basileae, 1589).

* PARMENIDE — *Mullach. Fragmenta Philosophorum Graecorum ante Socratem*.

* PASCAL BLAISE — *Oeuvres complètes*. (Paris, 1779).

PASTORE ANNIBALE. — *Sopra la Teoria della Scienza*, (Torino, 1903). — *Logica formale dedotta dalla considerazione di modelli meccanici*. (Torino, 1906). — *Del nuovo spirito della Scienza e della Filosofia*. (Torino, 1901).

PATRIZZI FRANCESCO. — *Nova de universis philosophia*, in qua aristotelica methodo non per motum sed per lucem et lumina, ad primam causam ascenditur. Deinde propria Patricii methodo tota in contemplationem venit Divinitas. Postremo methodo platonica rerum universitas a conditore Deo deducitur. (Ferrariae, 1591). — *Discussiones peripateticæ* (Venetiis, 1571-1581), etc.

PICO DELLA MIRANDOLA GIOVANNI. — *J. Pici Mirandulani Concordiae comitis Disputationum adversus Astrologos libri*, etc. (Vol. 2 in-fol. Basileae, 1601) — con le opere anche di FRANCESCO PICO DELLA MIRANDOLA.

* PITAGORA. — *Carmen Aureum* ed. K. E Günter (Breslau, 1816).

* PLATONE. — *Op. Comp.* ed. Ch. Schneider (grec. lat. — Paris, 1846-56).

PLOTINO. — *Plotini Opera*, ed. Wytttenbach etc. (Oxonii, 1835).

POINCARÉ H. — *La Science et l'Hypothèse*. (Paris, 1903). — *La Valeur de la Science* (Paris, 1904).

POMPONAZZI PIETRO. — *Tractatus de immortalitate animæ* (Bononiae, 1516).

P. Pomponatii Opera de Naturalium effectuum admirandorum

causis, seu de Incantationibus liber. Item de Fato, Libero Arbitrio, Prodestinatione, Providentia Dei libri V, in quibus difficillima capita et quaestiones theologicae et philosophicae... explicantur, etc. (Venetiis, 1525-1567).

RIBOT TH. — *Logique des Sentiments* (Paris, Alcan. — Bibl. de Phil. Cont.),

* RICCIOLI J. BAPTISTA. *Almagestum Novum — Astronomiam veterem, novamque complectens* (Bononiae, 1651).

RITTER H. — *Geschichte der christlichen Philosophie* (Hamburg, 1850).

* ROSMINI-SERBATI ANTONIO. — *Nuovo Saggio su l'origine delle idee* (1830). — *Rinnovamento della Filosofia italiana* (1836). — *Psicologia* (1846). — *Logica* (1854). — *Teologia* (1859), etc.

SCHELLING F. W. J. — *Bruno o del principio divino e naturale delle cose.* (1802). *Sämmtliche Werke* (Stuttgart, 1855-61. Vol. 14).

SCHIATTARELLA R. — *La dottrina di Giordano Bruno*, (Palermo, 1888) — *I Precursori di G. Bruno.* (Rivista di Fil. Scient. Anno 7. Vol. 7).

SPAVENTA BERTRANDO. — *Saggi di Critica filosofica, politica e religiosa.* (Vol. I). — II. *Giordano Bruno: 1° La Filosofia pratica — 2° L'Amore dell'eterno e del divino — 3° Teoria della Conoscenza — 4° Concetto dell'Infinità*, (Napoli, 1867).

Vedi pure: *Scritti filosofici*, raccolti ed annotati da *Giovanni Gentile* (Napoli, 1901).

SPENCER HERBERT. — *First Principles* (London, 1862). — *Principles of Psychology* (1869). etc.

SPINOZA BENEDETTO. — *Opera recognov.* J. Van Vlooten et J. P. N. Land (Vol. 3, Hagae, 1882-1883).

* TALETE. — Cfr. *Diog. Laer.* I, 1. — *Aristotele, Metaf.* I, 3. — *Diels.* Doxografi Graeci.

TELESIO BERNARDINO. — *De Rerum Natura juxta propria principia Libri IX* (Neapoli, 1587).

TOCCO FELICE. — *Giordano Bruno.* Conferenza. (Firenze, 1886). — *Le opere latine di G. B. esposte e confrontate con le italiane* (Firenze, 1889). — *Jordani Bruni Nolani, Opera latine conscripta....* curantibus. F. Tocco et H. Vitelli. Vol. I. Pars III, Pars IV. — Vol. II, Pars II, Pars III. — Vol. III. (Florentiae, 1889-1890-1891). — *Le opere inedite di Giordano Bruno.* (Atti della R. Accademia e Scienze Morali e Politiche. Vol. XXV pagg. VIII, 268). Napoli, 1892.

TROLO ERMINIO. — *Il Misticismo moderno* (Torino, 1899). — *La Dottrina della Conoscenza nei Moderni Precursori di Kant* (Roma, 1904). — *La Dottrina della Conoscenza di Herbert Spencer* (Bologna, 1904). — *Filosofia, Vita e Modernità* (Roma, 1906).

TYCHO BRAHE. — *Tychonis Brahe Dani De Cometa anni 1577* (Francofurti, 1610). [*De Mundi aetherei recentioribus phaenomenis*, Urani-

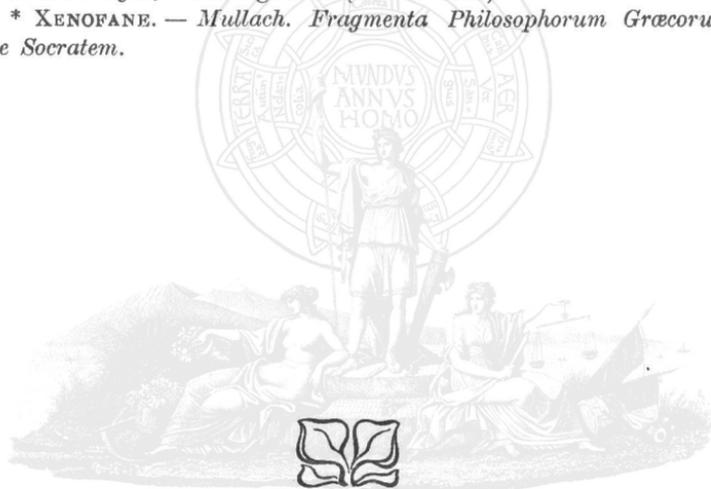
burgi — Praga, 1603 1610]. — *Epistolarum Astronomicarum libri* (Uraniburgi, 1596).

VANINI GIULIO CESARE. — *Amphiteatrum aeternae providentiae divi-
no-magicum, chrisiano-physicum, nec non astrologo catholicum, ad-
versus veteres philosophos, Atheos, Epicureos, Peripateticos et Stoi-
cos.* (Lugduni, 1615). — *De admirandis naturae reginae deaeque
mortalium arcanis.* Libri IV (Lutetiae, 1616).

WAGNER ADOLFO. — *Opere di Giordano Bruno* ora per la prima
volta raccolte e pubblicate (Vol. 2, Lipsia, 1830).

WUNDT W. — *Ueber das Kosmologische Problem,* (Vierteljahrs-
schrift für Wissenschaftliche Philosophie, 1876) — *Vorlesungen über
die Menschen- und Trierseele* (3 Aufl., Hamburg, 1898) — *Compen-
dio di Psicologia,* trad. Agliardi (Torino 1900).

* XENOFANE. — *Mullach. Fragmenta Philosophorum Græcorum
ante Socratem.*



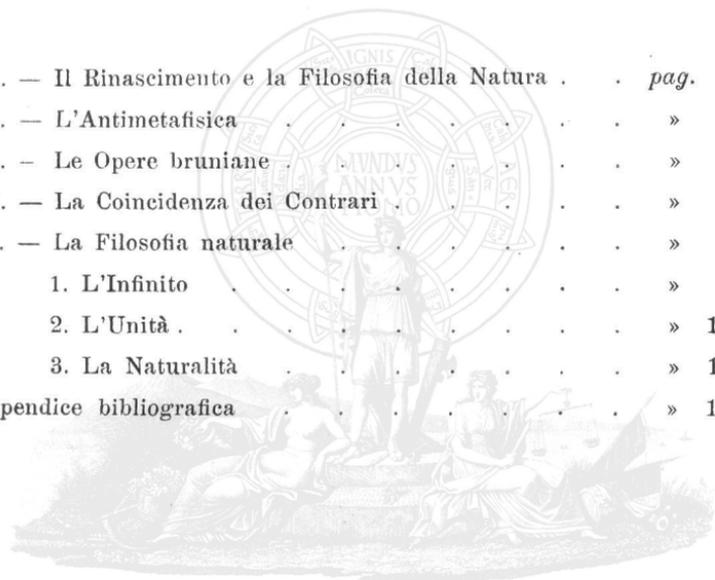
The Warburg Institute & the Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.
Centro Internazionale di Studi Bruniani "Giovanni Aquilecchia" (CISB)

BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA

Free digital copy for study purpose only

INDICE

I. — Il Rinascimento e la Filosofia della Natura	<i>pag.</i> 5
II. — L'Antimetafisica	» 15
III. — Le Opere bruniane	» 41
IV. — La Coincidenza dei Contrari	» 54
V. — La Filosofia naturale	» 85
1. L'Infinito	» 96
2. L'Unità	» 108
3. La Naturalità	» 132
Appendice bibliografica	» 154



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