

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

BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA

Free digital copy for study purpose only

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



La filosofia di Giordano Bruno

II.



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

ERMINIO TROILLO

a
c
n
750

LA FILOSOFIA DI GIORDANO BRUNO



PARTE II.

LA FILOSOFIA SOGGETTIVA

BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA

Free digital copy for study purpose only

ROMA 1914



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



INTRODUZIONE

La speranza accennata nella fine della Parte I^a della FILOSOFIA DI GIORDANO BRUNO, nella quale si tratta della *Filosofia Oggettiva*, si è potuta tradurre in realtà. Ad essa, pubblicata nel 1907 e che viene ora riprodotta in una ristampa, segue questa Parte II^a, nella quale si tratta della *Filosofia Soggettiva*.

Così tutta la filosofia bruniana, secondo il mio disegno e secondo le mie forze, è completa, considerata come *Filosofia naturale*, come *Gnoseologia*, come *Etica*, e come *Filosofia dello spirito*.

Ed è, così, definito sostanzialmente, come a me appare, il punto d'arrivo del grande pensiero della Rinascenza, svoltosi lungo quel processo vario e profondo, di cui ho tentato mettere in rilievo altri punti ed aspetti espressivi, per il quadro d'insieme dei miei « *Studi filosofici sul Rinascimento* » (1).

-
- (1) E. TROILO. — *Un poeta-Filosofo del 500, Marcello Palingenio Stellato* — (Roma, Voghera 1912).
» *Bernardino Telesio* (Modena, Formiggini 1911).
» *Montano Accademico Cosentino* (Sertorio Quattro-

Il disegno, già tracciato, va da Angelo Poliziano a Marcello Palingenio Stellato, a Bernardino Telesio, a Giordano Bruno, su uno schema saldo e deciso di pensiero, e su uno sfondo d'idee in vibrazione, essenzialmente italici.

Bruno è precisamente il punto di arrivo di questo processo ardente della nuova filosofia; gloria vera del nostro pensiero, che è in essa pensiero universale.

Compiuta intrinsecamente la potenziamento di questo pensiero, la sistematica risoluzione del processo medesimo passa da Giordano Bruno a Benedetto Spinoza; con il quale concludendosi superbamente il ciclo della Rinascenza, la nuova filosofia, cioè i valori ed i diritti della Realtà e dello Spirito, completamente liberi dal medio-evo, si affermano, può ben dirsi, *sub specie aeternitatis*.

Dal 1907 ad oggi, non si può dire che la letteratura filosofica bruniana si sia notevolmente arricchita in Italia e fuori.

Possiamo citare solo: *Giordano Bruno nella storia della Cultura* di Giovanni Gentile; (1) *Giordano Bruno, il suo spirito e i suoi tempi* di Giambattista Grassi-Bertazzi (2); *La Filosofia di Giordano Bruno e la interpretazione di Felice Tocco* di Rodolfo Mondolfo (3).

Quanto alla prima operetta, nata da una conferenza e pubblicata fra i due bellissimoi volumi delle *Opere Italiane di G. B.* curati dal Gentile medesimo, i *Dialoghi Metafisici* e i *Dialoghi Morali*, devesi

Centro internazionale di Studi Bruniani - Giovanni Aquilecchia (CISB)

BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA

mani) — *La Filosofia di B. Telesio* (Bari, Società Tip. Editrice Barese - 1914).

F. TROILO — *Introduzione alla Filosofia di Benedetto Spinoza* (Milano, Istituto Editoriale Italiano, 1914).

Di prossima pubblicazione è l'*Umanismo filosofico di Angelo Poliziano*.

(1) Palermo, Sandron Ed. 1907, Pag. 146; dove è ristampata una recensione del 1905 al *Giordano Bruno* di I. Lewis Mc Intyre.

(2) Palermo, Sandron Ed. 1910. Pagg. XVII-850.

(3) *La Cultura Filosofica* Anno V, N. 5-6. Dicembre 1911 - Pagine 450-482.

dire che la trattazione non è del tutto adeguata al numero ed all'importanza degli argomenti annunciati e distesi rapidamente nei capitoletti « Il Misticismo di Bruno — Il Valore pratico delle religioni — Bruno e la Riforma — La genuflessione di Venezia — La resistenza al S. Ufficio in Roma — La religione di Bruno — Il significato della morte di Bruno — L'eroismo e la eredità morale di Bruno »; senza contare che tali argomenti e la trattazione fattane non si può dire che rispondano propriamente al proposito di studiare Bruno nella *Storia della Cultura*. Ad ogni modo, questioni storiche e teoretiche d'altissimo interesse, circa il Bruno e il suo pensiero vi sono abbozzate a tratti sicuri, benchè discutibili, e talora a dirittura inaccettabili.

Della grossa opera del Grassi-Bertazzi conviene riconoscere l'importanza come raccolta minuziosa di ciò che di più rilevante (ma anche di più noto) un diligente ed erudito spirito può trarre dalla grande opera del Filosofo, collocato nel suo *clima storico* e considerato nei caratteri suoi più salienti di uomo e di pensatore rivoluzionario. Ma è peccato che tutto questo materiale preordinato agli intenti indicati non giunga ad organizzarsi ed animarsi in guisa da ridarci veramente l'uomo, il pensatore, l'instauratore.

Dello studio del Mondolfo, infine, bisogna dire che è una rassegna approfondita dell'opera che il compianto Felice Tocco ha consacrata al Nolano; ma sostanzialmente l'autore si riduce a discutere l'interpretazione e le variazioni alla intepretazione stessa del Tocco, circa *le tre fasi* del pensiero bruniano, quali risultano dall'opera magistrale *Le opere latine di G. B. esposte e confrontate con le italiane* (1), e dalle memorie *Le opere inedite di G. B.* (2) e le *Fonti più*

(1) Firenze. — Le Monnier, 1889. Pagg. VI-420.

(2) Atti della R. Accademia di Scienze morali e politiche. Napoli 1892. Vol. XXV. Pagg. VIII-268.

recenti della Filosofia del Bruno (1). Anzi il Mondolfo, in certo modo, finisce per restringere la questione delle tre fasi all'altra che sembra variamente proposta dal Bruno, e su cui il Tocco ebbe anche a modificare le sue vedute, circa la prevalenza della Filosofia sulla Teologia o di questa su quella. Questione che se si riguardi, per così dire, analiticamente può apparire controversa, ancora e sempre; ma se si consideri, come per Bruno non sembra possa farsi diversamente, da un punto di vista sostanziale e sintetico, non lascia luogo a dubbio alcuno, circa la superiorità, (anzi a noi pare la esclusività) della Filosofia sulla Teologia. E ad ogni modo, checchè sia di ciò, tale questione resta sempre questione più tosto particolare, sia rispetto al Bruno, sia rispetto al Tocco; per il quale, da ultimo, il problema delle tre fasi del pensiero bruniano, come egli l'aveva primamente inteso e rilevato, resta intatto (2).

Tali opere, pur nella loro importanza, non considerano di proposito ed organicamente quell'aspetto della filosofia di Giordano Bruno, che io ho voluto nel presente studio trattare, la *Filosofia soggettiva*, la quale ha, naturalmente, come suo punto centrale la *teoria della conoscenza*. Così che, per questa parte, come pure per l'*etica*, non abbiamo, finora, altro che gli ormai antichi studii, (3) non cer-

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

(1) Rendiconti della R. Accademia dei Lincei, 1892. Pagg. 503-538, 585-622.

(2) Mi sia lecito qui ricordare che il Tocco, scrivendomi in data 4 giugno 1907, a proposito del mio libro *La Filosofia di G. B.* (parte I), diceva « *Mi gode l'animo che Ella sul punto più controverso delle tre fasi sia d'accordo con me.... in opposizione all'Intyre, che nega any very marked development between the London and the Frankfort periods* ».

(3) Tocco, *Le Opere Latine*, etc. Parte V o la Filosofia del Bruno. Cap. III, *Teorica della Cognizione*; Cap. V. *L'Etica*.

SPAVENTA, *Saggi di Critica*. Napoli 1867. - *Giordano Bruno: I. Principii della Filosofia pratica*; II. *L'Amore dell'eterno e del divino*; III *La dottrina della Conoscenza* (Pagg. 137-255).

tamente completi, sebbene per più rispetti fondamentali del Tocco, di Bertrando Spaventa, del Fiorentino, di Bruno Hartung.

L'aver ripreso, pertanto, per mio conto, questa parte della filosofia bruniana, e con essa aver cercato di completare lo studio della filosofia oggettiva, potrà essere di qualche giovamento.

E se, certamente, non ho potuto fare qualche cosa di completo e di esauriente al riguardo, sarò pago se mi si vorrà tener conto del proposito e del tentativo non immeritevoli; e se a taluno parrà ch'io abbia inteso e ricostruito Bruno troppo personalmente, mi sia lecito osservare che la storia in genere, quella della filosofia in ispecie, e più ancora se si tratti del Rinascimento e di Bruno, non può non essere risentita e rifatta (entro certi limiti) quasi in sè; e che solo in tal guisa, essa è vita, e come tale, in fin dei conti, verità.

Ma comunque possa essere accolta e giudicata questa mia fatica, certo essa ha già procurata a me, insieme all'ansia ed allo sgomento che non può non provare chi si accosti al Bruno *direttamente*, la gioia profonda ed ineffabile di averne veduto balenare, sullo sfondo magnifico e terribile della Rinascenza che ormai si compie e consacra, un lineamento della sua figura, un'essenza del suo pensiero.

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

FIorentino, *Dialoghi morali di G. B.* -- « *Giornale Napoletano* »
- Aprile-Maggio 1882; ripubblicati in *Studi e Ritratti della Rinascenza*
(Bari, Laterza 1911. Pagg. 345-374).

HARTUNG, *Grundlinien der Ethik bei G. B.* Lipsia 1878.



**LA « PHILOSOPHIA PRIMA »
E LE SUE DIPENDENZE**



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



LA « PHILOSOPHIA PRIMA » E LE SUE DIPENDENZE

Lo sguardo filosofico di Giordano Bruno è stato, sopra tutto, fisso sull'universo obiettivo; sia quando con il poderoso strumento del pensiero ne tentava le ragioni e le forme, sia quando con oscure e profonde intuizioni ne accostava gli enigmi, sia quando con senso ed impeto religioso e artistico insieme, assorgeva all'alta sua contemplazione.

Ond'è che solitamente, la filosofia naturale, oggettiva, è stata considerata come la vera e propria filosofia bruniana. Nè può dirsi che ciò non sia; ma conviene per altro, a coglierne l'intimo ed intiero valore, esser consapevoli e cercar di rendersi ragione di questa posizione sua centrale e fondamentale, e tener presente che essa non esclude affatto una speculazione, per quanto frammentaria, ma tuttavia importantissima ed essenziale, di filosofia soggettiva.

Il sistema di Giordano Bruno è, da un punto di vista generale, completo; v'è la considerazione della Natura e v'è la considerazione

dello Spirito, e di questo non solo come Spirito oggettivo, ma anche come Spirito soggettivo. Non v'è solo il problema dell'esteriore e dell'obietto (che, del resto, in Bruno è tale da poter includere anche la spiritualità e la divinità, come dalla Parte I di questi studii sulla filosofia bruniana risulta); ma anche, e continuo, tormentoso, ricorrente il problema dell'interiore e del soggetto.

Il primo, evidentemente, è più organico, illuminato, preciso, accessibile; il secondo più informe, oscuro, incerto e difficoltoso; ma non per ciò è meno necessario e significativo in questo grandioso sistema col quale si afferma compiutamente il Rinascimento.

E come è nel più manchevole semplicismo chi concepisca il primeggiare della filosofia oggettiva del Bruno, dovuto a ciò che si dice con un luogo comune poco giustificato, il realismo ingenuo e volgare, così è nel più grave errore chi ritenga che quella posizione e quella speculazione di oggettività possano stare a sè, e fare a meno della posizione e speculazione del mondo soggettivo, dello spirito; e s'intende dello spirito non solo inteso strumentalmente, ma anche e sopra tutto in ordine ad una più o meno esplicita riflessione teoretica.

Contro la troppo facile e comoda valutazione (che poi sarebbe svalutazione) della filosofia bruniana, in quanto tratta della natura oggettiva, conviene porre energicamente in risalto il valore suo intrinseco; ed a questo tende la prima parte del presente studio. Contro la manchevole trascuranza della filosofia soggettiva, ambisce portar qualche contributo la parte che segue.

La filosofia oggettiva di Giordano Bruno si può legittimamente determinare come vera e propria *Philosophia prima*; e ciò non già per una posizione ingenua ed inconscia del pensiero, ma bensì per il complesso suo carattere e valore, che si presenta in triplice aspetto, *storico, teoretico e pratico*.

Storicamente, è tutto il moto del pensiero, che abbiamo tentato

di studiare ed illustrare nelle sue forme e nelle sue tappe per così dire tipiche: dall'umanesimo letterario per l'oscuro presentimento e per l'incerto chiarimento palingeniano, fino alla determinazione, forse troppo personalistica ed ottimistica, del Telesio; tutto il moto del pensiero che riesce e si compie, appunto, sotto certi aspetti sostanziali, col Bruno.

Giova, ancora una volta, ripetere che il processo di reazione al medio evo porta ineluttabilmente a ricercare, ritrovare e riconsacrare ciò che era stato reietto, disperso, deprecato. Questa ricerca, questo ritrovamento, questa riconsacrazione pongono, pur in mezzo a difficoltà ed incertezze, ad ansie e tormenti, a contraddizioni e dissidii spesso inconsci, talora consapevoli, come punto fermo, base, *primum*, in sostanza, ciò che in genere, nel periodo precedente era il *postremum*; e non solo in senso ontologico, ma anche morale. Storicamente insomma, il processo di reazione, largo e profondo, si conchiude in una rivoluzione filosofica esplicita; la formula, il simbolo di questa rivoluzione è: *Natura*. E questo mostra sotto il primo dei tre aspetti e valori accennati, il carattere e l'essenza dell'instaurazione bruniana della filosofia, come *Filosofia naturale*.

Ben è vero che si potrebbe cercar di togliere importanza a questo primo aspetto, adducendo il carattere di contingenza della storia; ma è pur facile osservare che la storia non è solo e tutta contingenza. C'è, o meglio, è anche irrevocabilità e necessità; e come tale la storia partecipa dell'assoluto. D'altronde, ciò che storicamente appare come accadimento e rivelazione, non può non essere intrinsecamente processo, dialettica. Siamo, appunto, nel campo degli accadimenti e delle rivelazioni del pensiero; la reazione e la rivoluzione del Rinascimento sono processi dello spirito, e in fin dei conti non possono non essere determinate, o per lo meno non possono te-

nersi staccate, dai modi di essere e di funzionare, dalla legge stessa dello spirito (1).

E qui siamo alla considerazione del secondo aspetto del valore essenziale della filosofia naturale bruniana, come vera *Philosophia prima*; l'aspetto teoretico.

Filosofia prima per eccellenza è stata considerata la *Metafisica*. Ma quello che abbiamo mostrato circa l'antimetafisica bruniana, (2)

(1) Tale processo dello spirito, che è poi lo stesso processo storico, e che per lo meno vi è sottostante, io ho cercato di lumeggiare, in particolare in questo studio rispetto alla Rinascenza, e più in generale nei due volumi, *Idee e ideali del Positivismo* (Roma, Voghera 1909), e il *Positivismo e i diritti dello spirito* (Torino, Bocca 1912).

(2) *La Filosofia di Giordano Bruno*. Parte I. — *L'Antimetafisica*, Pagg. 15 ss. — A taluni questa determinazione dell'Antimetafisica bruniana è apparsa illegittima e peggio, non tanto rispetto al pensiero del Bruno quanto per il concetto e per la condanna, che involge, della Metafisica. Al qual riguardo, debbo ricordare le critiche di Giovanni Gentile (*Critica*, Anno VI, fasc. II-20 marzo 1908 - Pagg. 134-138) e di Michele Losacco (*Razionalismo e Misticismo*, Milano, 1911 - Pag. 176 ss. *Il pregiudizio antimetafisico*), a proposito della mia *Fil. di G. B.*

Quanto al pensiero del Bruno, chi guardi veramente alla sua esistenza e veramente l'intenda come pensiero bruniano e della Rinascenza, non può non riconoscerne il carattere, e ad ogni modo, il valore antimetafisico. Non si tratta di Bruno precursore di Spencer o di Haeckel, come è stato grossolanamente opposto, ma del filosofo che alla trascendenza ha sostituita la immanenza, e con questa, la concretezza totale della naturalità; che alla Teologia ha opposto come a dialettica trascendentale ed ha sovrapposto come analitica trascendentale (sia lecito esprimersi kantianamente) la Filosofia; e che ha identificato Filosofia e verità di ragione; del filosofo, insomma che, giudice Felice Tocco, è sopra tutto dominato dall'intento *scientifico*, e dal proposito di costruire una *filosofia rispondente alla nuova scienza, e ai nuovi bisogni dello spirito* contrapposti appunto *alla metafisica* (Cfr. MONDOLFO *Op. cit.* Pag. 45).

Quanto alla questione della Metafisica in sè, non è affatto questione di parola; o più tosto è questione di parola che involge, appunto, questioni di sostanza.

Ma poichè questo non è luogo di lunga discussione al proposito, osserviamo schematicamente:

V'è o non v'è una distinzione tra Filosofia e Metafisica? Se v'è,

con l'esame spassionato della sua opera, e che non può minimamente essere scosso dalle critiche accennate, ci attesta che Bruno ha messo al posto della metafisica una concezione fondamentale, un organismo di pensiero che s'incardina sulla Natura, e che costituisce precisamente la sua nuova *Filosofia prima*.

Della quale, testimonianza e prove si ritrovano in tutta la vasta opera, e specialmente, come è ovvio, nella parte più propriamente costruttiva, di cui le espressioni maggiori sono *De l'Infinito Universo e Mondi* e *De la Causa, Principio et Uno*; solida e compiuta *Fisica*, che tiene il posto della *Metafisica*, ma *buona e vera*, direbbe il Tocco fondata com'è sui principii essenziali, primordiali ed esclusivi, dell'Infinità, dell'Intrinsecità e dell'Unità; e per la quale, obiettivamente, lo stesso principio supremo (in cui principio e causa in certo modo coincidono) variamente concepito e denominato da filosofie e religioni, viene dal Bruno determinato come *l'efficiente fisico universale*; e subiettivamente, il filosofo è inteso nel senso di *Filosofo naturale* (1), contrapposto a teologi ed uomini divini che si muovono in un campo estraneo e diverso affatto da quello della filosofia.

E ciò che chiaramente così si stabilisce, considerando il punto

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

come per lo meno implicitamente ammettono i sostenitori della *Metafisica*, v'è anche per lo meno la possibilità di contrapporre, appunto, una filosofia che sia filosofia e non sia metafisica. E questa contrapposizione ha fatto, si può dire definitivamente, Emanuele Kant; e in certo modo fanno quei modernisti della filosofia che pretendono oggi di costruire la *Filosofia della Metafisica*. E se per caso questa distinzione si voglia escludere, allora non si capisce perchè tanto si debba insistere e con tanto interesse sul termine *Metafisica*. E ad ogni modo, escluso pure come sostantivo, il termine non potrebbe mai essere escluso, almeno storicamente, come aggettivo; e torna ugualmente, in sostanza, la necessità e la legittimità di parlare di antimetafisica. Per la questione del *Monismo* e del *Dualismo*, poi, in ordine alla *Metafisica* veggasi il *Positivismo e i diritti dello Spirito*. Parte I.

(1) *De La Causa, Principio et Uno* Dialogo secondo. Wagner II. Pagg. 232, 234, 235 etc.

di partenza del sistema bruniano, si riconferma per la considerazione di ciò che ne costituisce come il punto di arrivo e di risoluzione, là dove si rivela come *uno assolutissimo*, l'Ente nel quale vanno a identificarsi altresì il *Vero* e il *Bene*. Questo risolversi appunto, dei processi e dei valori gnoseologici e morali, di cui sarà appresso particolarmente trattato, nel dato e valore ontologico; questo assumer in esso la loro massima e perfetta espressione, ed in esso solamente, al fine, venire a partecipare dell'assoluto, stanno a ridimostrare la vera essenza e la vera posizione della filosofia obiettiva come vera e propria filosofia prima; alla quale Benedetto Spinoza darà forma e sistemazione definitive, e l'autorità del suo pensiero formidabile, che culmina tutto il pensiero della Rinascenza.

Ma a prescindere da questi riferimenti, sta in fatto che la nuova costruzione bruniana ha per capisaldi principii tali, che e per l'opposizione che vengono a formare con le idee della filosofia e della metafisica precedente, e per sè stessi, costituiscono una intramatura un organismo fondamentale e centrale che da altro non può dipendere, e che tutto di necessità fa dipendere da sè ed a sè, in ogni modo, fa riferire.

Un sistema di pensiero che al posto del *trascendente*, colloca il *Reale immanente*; che al dualismo tra *Naturale* e *Soprannaturale* sostituisce *l'Unità totale ed assoluta della naturalità*; che discioglie il *Finito* nell'*Infinito*, non può delinearci e porsi, nè concepirsi, se non come Filosofia prima.

In qual modo tutto ciò sia elaborato e definito (e in fin dei conti abbiamo veduto non solo per la trattazione già fatta del Bruno, ma per tutto il processo storico, critico e dialettico che lo precede) non importa, per la determinazione propria che stiamo facendo della Filosofia naturale; e neanche importa se a tutto ciò si voglia dare, con evidente parzialità, anche a prescindere da quello che abbiamo

dimostrato, nome di *Metafisica*. Anzi, questo proverebbe e confermerebbe, appunto, il carattere, l'essenza e la funzione di filosofia prima alla nuova intuizione, posizione e riflessione naturale dell'universo.

E per vero, con le contrapposizioni e sostituzioni accennate, si ha un tale trasmutarsi di valori che è il compiersi di una grande e capitale rivoluzione. Lo spostamento e il mutamento di cui si tratta, produce un determinarsi di condizioni e di rapporti che vengono a costituire un *novus ordo*, non solo nell'universo materiale ed obiettivo, ma anche e sopra tutto, in relazione all'uomo; che è quanto dire nel mondo psico-gnoseologico ed etico.

Questa rivoluzione, che da un punto di vista particolare è così strettamente connessa a quella rivoluzione copernicana alla quale Emanuele Kant, con alto orgoglio, assomigliava la propria opera rinnovatrice, nelle relazioni tra il pensiero e il mondo, ha veramente una portata universale, in quanto svolge tutte le conseguenze, e le conduce al loro estremo, trasmutando una veduta astronomica cioè particolare, in una veduta filosofica, e magari, se così piaccia, metafisica (1), e con ciò stesso implicando anche, in certo modo, la speciale rivoluzione kantiana.

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

(1) Bruno si contenta, modestamente, di dir *naturale*, là dove lodando Copernico, dice: « Lui avea un grave, elaborato, sollecito e maturo ingegno; uomo che non è inferiore a nessuno astronomo, che sii stato avanti lui, se non per luogo di successione e tempo: uomo che, quanto al giudizio naturale, è stato superiore a Tolomeo, Ipparco, Eudosso, e tutti gli altri, ch'anno camminato appo i vestigii di questi: *al che è divenuto, per essersi liberato da alcuni presupposti falsi de la commune e volgar filosofia, non voglio dir cecità, ma però non se n'è molto allontanato: per che lui più studioso de la matematica che de la natura, non ha potuto profonder o penetrar sin tanto che potesse a fatto toglier via le radici de inconvenienti e vani, principii, onde perfettamente sciogliesse tutte le contrarie difficoltà, e venisse a liberare sè ed altri da tante vane inquisizioni e fermar la contemplazione ne le cose costanti e certe* ».

La Cena de le Ceneri, Dialogo primo. *Opere Italiane*. Wagner, Vol., I, Pag. 126-127.

Nel loro aspetto più generale queste rivoluzioni in sostanza non sono che una sola; e Bruno ne ha avuta l'intuizione profonda e complessiva. Si tratta, appunto, dei rapporti dell'Universo e dell'Uomo. Nell'ordine precopernicano, per così dire, per quanto si parli di geocentrismo e di antropocentrismo (i quali, in realtà, poi, hanno un valore ben diverso da quello che di solito s'intende), la terra, corpulenta e corruttibile, e l'uomo, un picciolo essere caduco che vi è ospitato, in quanto tale, sono in balia della essenza e potenza superiore ed esteriore, divina e trascendente, eterna ed incorruttibile che crea e domina l'universo limitato e morituro.

Questo essere al centro non significa e non è, in sostanza, che dipendenza, soggezione, passività. E se è, in qualche modo, centralità, padronanza, attività, è pur sempre nella sfera di una limitazione e di una soggezione, fisica, psichica ed etica, prodotta da ciò che limita e non è limitato, sottomette e non soggiace. Il rapporto vero ed essenziale è con questo termine superiore; e però il rapporto medesimo non può essere che negativo e non può non implicare passività.

Con la unità, infinità e naturalità bruniana, il rapporto muta essenzialmente; poichè l'universo non è più costruito d'un centro (la terra, l'uomo finiti), e d'una circonferenza, la cui faccia interna per così dire, è il naturale (limitato e finito ancora), e l'esterno è il soprannaturale infinito. Ora questo cerchio e questo centro si sciolgono dalla fatale loro rigidità, e la potenza del divino e dell'infinito transuisce nel naturale, che è divino e assoluto e infinito a sè stesso; ed in questo nuovo universo naturale, che è tutto ed in tutto, ogni punto è centro, e il centro è in ogni dove, e la circonferenza in niuna parte, e viceversa; che è quanto dire che ogni rapporto non è più monolineare e statico, ma plurilineare e dinamico; cioè, in fine, rispetto all'uomo particolarmente, non più negativo e passivo, ma positivo e attivo.

Ogni punto, insieme, è centro di confluenza e d'irradiazione; e per ciò stesso l'uomo, in quanto specialmente coscienza e ragione, contemplazione e azione, cioè mente e libertà, assume quella posizione di vero antropocentrismo, che non ha più nulla a che fare col vecchio infranto e sfatato, e pel quale egli, nel mentre è sottoposto all'infinito, è dominatore dell'infinito.

E così la rivoluzione bruniana, che muove da Copernico, e implica già indistintamente anche Kant, pel significato intrinseco e per le conseguenze, dimostra la primalità della *Filosofia naturale*, nel suo aspetto più proprio e teoretico.

Finalmente anche il suo aspetto pratico ne riprova e conferma questo carattere e funzione di filosofia prima; in quanto che essa non resta una costruzione astratta o una pura visione mentale, ma creando ed esaltando la libertà, la conoscenza, e la beatitudine spirituale, infondendo all'anima un eroico furore, rendendolo partecipe di quello stesso spirito dionisiaco che la pervade, crea i più alti valori umani, e si risolve in profonde ed invincibili energie per la realtà e per la idealità della vita.

E basta a questo proposito ricordare, mentre più particolarmente e dimostrativamente torneremo dopo sull'argomento, che ci porta nel cuore stesso della considerazione dell'etica bruniana, quelle sublimi pagine della *Proemiale epistola* al signor di Mauvissiero, premessa all'opera, che assomma nel suo aspetto più preciso e proprio, la filosofia naturale di Giordano Bruno, *De l'Infinito Universo e Mondi*:

« Questi son que' dubbii e motivi ne la soluzione delli quali consiste tanta dottrina, quanta sola basta a scuoprir g'intimi e radicali errori de la filosofia volgare, e il pondo e momento de la nostra. Ecco qua la ragione, per cui non doviam temere che cosa alcuna diffuisca, che particular veruno o si disperda o veramente inanisca, o si diffonda in vacuo, che lo dismembre in adnichilazione. Ecco qua

la ragion della mutazion vicissitudinale del tutto, per cui cosa non è di male, da cui non s'escia, cosa non è di buono, a cui non s'incorra, mentre per l'infinito campo, per la perpetua mutazione, tutta la sostanza persevera medesima e una. Dalla qual contemplazione, se vi saremo attenti, avverrà che nullo strano incidente ne dismetta per doglia o timore, e nessuna fortuna per piacere o speranza ne estoglia: onde avremo la via vera alla vera moralità, saremo magnanimi, spregiatori di quel che fanciuleschi pensieri stimano; e verremo certamente più grandi che que' dei, che il cieco volgo adora, perchè doveremo veri contemplatori dell'istoria della natura, la quale è scritta in noi medesimi, e regolati esecutori delle divine leggi, che nel centro del mostro core son iscolpite. Conosceremo che non è altro volare da qua al cielo, che dal cielo qua; non altro ascendere da qua là, che da là qua; nè è altro descendere da l'uno a l'altro termine. Noi non siamo più circonferenziali ad essi, che essi a noi; loro non sono più centro a noi, che noi a loro: non altrimenti calcamo le stelle e siamo compresi noi dal cielo che essi loro..... Il che considerato e compreso che avremo, oh a quanto più considerare e comprendere ne diportaremo!

« Onde, per mezzo di questa scienza, otterremo certo quel bene, che per l'altre vanamente si cerca. Questa è quella filosofia, che apre gli sensi, contenta il spirito, magnifica l'intelletto e riduce l'uomo alla vera beatitudine » (1).

Per tutto ciò che si è detto, chiaro risulta che la filosofia soggettiva di Giordano Bruno dipende essenzialmente dalla sua filosofia naturale e obiettiva; la quale costituisce veramente una filosofia prima, da cui per la sua posizione e per il suo valore, non possono non dipendere tutte le altre dottrine che costituiscono l'insieme del sistema bruniano.

Giordano

(1) *De l'Infinito Universo e Mondi. Op. It. Wagner II Pag. 12.*

Ma questa dipendenza, mentre non toglie nulla all'importanza intrinseca della filosofia soggettiva per sè, la quale si può ricostruire dal ricchissimo materiale che ad ogni passo s'incontra in tutte le opere del Nolano, agevola la via alla stessa ricostruzione, che viene a mostrare la filosofia non in quanto è formata e compiuta e come tale è contemplata e proclamata, cioè staticamente; ma in quanto si ricerca, si forma e si compie, cioè dinamicamente e in atto, ed in quanto si vive da chi la fa, per farla rivivere dal genere umano a cui si offre.

Ma qui conviene chiarire qualche difficoltà .

La Filosofia naturale è sotto l'aspetto accennato la filosofia *fatta*; ed è tuttavia *Philosophia prima*, per l'ordine teoretico dei valori nuovi che contiene, per la sua funzione storica e per l'azione sua umana e sociale.

Ora questo non è contraddizione? In quanto filosofia fatta, e non ostante che sia data come filosofia prima, è fuor di dubbio ed ovvio che essa presuppone lo spirito che in sostanza la fa, ed il suo processo (e cioè le condizioni, i principii e le leggi onde può farla). Ma questo non contraddice alla posizione ed al valore di quella filosofia naturale; in quanto lo spirito che la tenta e la compie è presupposto e dato solo, per così dire, nella sua obiettiva funzione strumentale. E' *prius* indubbiamente ed inevitabilmente, ma allo stesso modo che la vita è *prius*, nel suo aspetto pur più materiale e contingente, del pensiero pensato.

Lo spirito dato, così, è esso medesimo poi un dato obiettivo, e come tale appunto è un dato di quella totalità obiettiva che essendo *primum* ed *unum* assoluto, come tale vien posta e quasi da sè si pone, imponendosi come primo nell'ordine della considerazione filosofica.

Ora, appunto perchè lo spirito è un elemento dell'obiettività, esso

soggiace all'essere ed alla legge dell'obiettività; e la sua funzione e la sua azione non possono non dipenderne. Questo elemento obiettivo è il mezzo onde tutta l'obiettività si rivela pur come tale, e per esso solo si può stabilirne ed intenderne i principii e lo stesso suo essere; ma ciò non significa che esso, ontologicamente e funzionalmente, cessi di essere, sotto un aspetto, obiettività.

Sotto un altro aspetto, come funzione è soggettività; certo, ma non è la riflessione della soggettività, la quale, solo, può illudersi di essere assolutamente indipendente dalla obiettività; ed a rigore basta la pura funzione soggettiva per fare la filosofia.

Molti protestano di fronte a tale constatazione; ma finiscono essi stessi per convenirne e confermarla, quando concedono che la pura soggettività operante, cioè in fine strumentale, possa dare la scienza, e al più la filosofia naturale, che non sarebbe in ultima analisi che scienza.

Ma è inutile scendere a tale discussione, trattandosi qui solo della filosofia di Giordano Bruno, della sua *filosofia naturale* la quale resta, pertanto, dimostrato anche per parte delle vedute degli analizzatori estremi della funzione dello spirito, che non implica contraddizione, se si ponga, come si pone, vera e propria filosofia prima.

Dicono che non sia *filosofia*; ma questo è un altro affare, che esula dalla trattazione storica prefissaci, ed entra in un ordine teoretico e critico di vedute rispettabili certo, ma tutt'altro che prive di difficoltà essenziali, e ad ogni modo estranee alla presente sfera di ricerca.

Comunque, nel porre, come si è veduto, il fondamento della nuova filosofia oggettiva e nel compiere, in sostanza, la grande costruzione, niuno è più consapevole del Bruno, di quella immensa e mirabilissima funzione soggettiva; anzi, come pure si è accennato, egli è, in dipendenza della stessa rinnovazione che compie, l'instauratore deciso

di quell'atteggiamento spirituale in cui Kant medesimo porrà la sua rivoluzione gnoseologica.

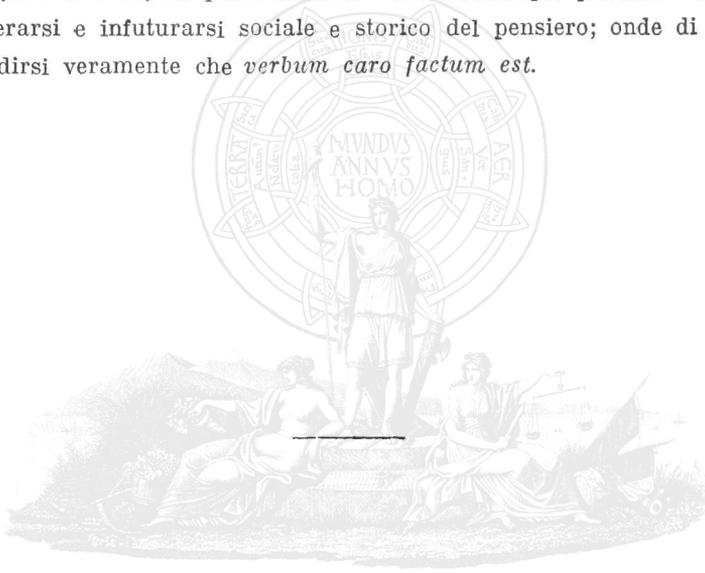
E ciò segna, appunto, un momento culminante nella storia del pensiero. Poichè scoperta e fissata, sia pure sommariamente, questa nuova posizione dello spirito, niuno è più del Bruno ansioso ed appassionato e tormentato dal desiderio e dal bisogno di riflessione sopra di esso, e le più piccole tracce e gli espedienti più singolari segue e mette in opera per cercar di vedervi chiaro, per rendere esplicito e presente ciò che è naturalmente implicito, e immanente nell'ordine delle cose in cui è incluso o, che è poi lo stesso, a cui è corrispondente l'ordine del pensiero.

Ed è precisamente per tutto ciò che Giordano Bruno delinea, in fin dei conti, nelle condizioni poste, nel rapporto tra l'universo e l'uomo, la filosofia come *funzione dello spirito soggettivo*; che rivelando e spiegando l'universo, non fa una semplice descrizione e contemplazione, non presenta uno schema astratto o un quadro più o men delineato; ma compie alcunchè di più profondo, di più essenziale; il tentativo di rintracciare, di ricostruire o di creare, sulle inevitabili distinzioni dell'analisi e del discorso, l'unità totale dell'essere e del pensiero, e nella comprensione di questa totalità cogliere tutti i valori della realtà e della vita, assommanti nel Vero e nel Bene.

Di qui apparisce l'ampiezza della filosofia soggettiva del Bruno; la quale delineandosi come dipendenza e risonanza della filosofia oggettiva, si risolve nella massima idealità e finalità dello spirito.

E' però che la filosofia soggettiva bruniana ha un significato assai più ampio di quello che le si può attribuire per le sue vedute gnoseologiche ed etiche; comprendendo anche sia una determinazione altissima e generale del problema dei diritti dello spirito, sia la valutazione e dimostrazione della funzione pratica e sociale della filosofia; questioni e vedute che sono, come è naturale, intimissimamente

fra loro connesse, ma che giova, per comodo di esposizione e per chiarezza, tener separate nella considerazione, appunto, dei problemi dei *Diritti dello Spirito*, della *Dottrina della Conoscenza*, dell'*Etica*, e infine, come conclusione, del *Valore ed efficienza reale della filosofia bruniana*; la quale filosofia è forse l'esempio più solenne dell'inverarsi e infuturarsi sociale e storico del pensiero; onde di essa può dirsi veramente che *verbum caro factum est*.



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



I DIRITTI DELLO SPIRITO



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

I DIRITTI DELLO SPIRITO

Da un punto di vista generale si è messo in rilievo l'atteggiamento nuovo e deciso dell'uomo, derivante dalla mutata concezione del mutato rapporto dell'ordine universale.

L'Uomo, lo Spirito non è più l'inerte borioso centro di un circolo limitato e soverchiante, ma è il punto attivo di una trama di relazioni infinite. Questa posizione, abbiám veduto, ha uno straordinario valore. Ma, da un punto di vista anche più particolare va considerata questa posizione, perchè resti compiutamente illuminata.

Ciò che prima è apparso come effetto o dato dell'ordine e della legge universale, ora appare come essenza e legge dello spirito intrinsecamente. Ora si svolge la sua funzione di apprendimento, di ricerca, di conoscenza; e l'accendersi di quel lume, l'entrar in azione della volontà e dell'intelletto che si eccitano e s'integrano l'un l'altro, sono determinazioni d'intima virtù, imprescindibilmente, onde l'uomo appare ed è subietto consapevole ed attivo; d'una subiettività e d'una consapevolezza che tiene, per così dire, ancora dell'obiettività. A provar la qual cosa basta ricordare quella dottrina, che ai più sembra porre insuperabili difficoltà nel sistema bruniano, per la quale il nostro lume naturale, la nostra mente e l'anima non sono che

riflesso, partecipazione o individuazione della mente e dell'anima universale.

Ma il soggetto è anche quell'attività, o se si vuole diviene per la sua stessa consapevolezza ed energia (il che poi risolve da sè ogni pretesa difficoltà) *spontanea volontà*, (1) proposito, determinazione, passione, milizia, eroico furore.

Gli *Eroici furori*, appunto, sono la espressione più alta ed intensa, nella loro singolarità, di questa soggettività ed attività appassionata e possente, che acuisce sempre più la propria consapevolezza, che si rende sempre più chiaro ed esaltante conto del suo processo e del suo fine, verso il sommo, e sia pur irraggiungibile, obietto; verso l'infinita verità.

Passione, funzione, processo essenzialmente umano, anzi veramente e solamente degno, in quanto umano; come può rilevarsi da quel discorso di Tansillo in cui con sottile sarcasmo, si distinguono i poveri e vuoti di propria spirito e senso nei quali, « come in una stanza purgata s'introduce il senso e spirito divino, il qual meno può aver luogo a mostrarsi in quei, che son colmi di propria ragione e senso », gli *uomini divini*, insomma, degni come l'asino che porta i sacramenti; e quelli in cui si accende l'umano eroico furore, « i quali per essere avvezzi o abili a la contemplazione, e per aver innato uno spirito lucido ed intellettuale, da uno interno stimolo e fervor naturale suscitato da l'amor de la divinitade, de la giustizia, de la veritade, de la gloria, dal fuoco del desio e soffio de l'intenzione, acuiscono li sensi e nel solfro de la cogitativa facultade accendono il lume razionale, con cui veggono più che ordinariamente: e questi non vengono al fine a parlar ed oprar come vasi e instrumenti, ma come principali artefici et efficienti ». (2).

(1) *Eroici furori*. — Dialogo III, Wagner II pag. 338.

(2) *Eroici furori*, *ibid.* pagg. 329-330.

Così per la vera cognizione, ed in sostanza per la vera filosofia, occorre e sovviene questo eroico furore, questa umana soggettività ed attività, la quale essendo da principio quasi indeterminata essenza e funzione, diviene poi spontaneità volontaria, consapevole determinazione. E nello svolgersi di tale processo, in ordine ed in proporzione delle difficoltà e degli ostacoli che gli si oppongono, diviene questa attività ancora più lucida e decisa, più conscia e più altamente apprezzabile e valida.

Ma v'è una difficoltà intrinseca al processo medesimo, derivante a sua volta dall'ordine dell'universo (ed ecco un'altra prova della dipendenza della filosofia soggettiva dalla oggettiva), la prosecuzione dell'infinito.

Vana è in certo senso questa prosecuzione; perchè non viene mai alla sua fine; difficile ed oscura e quasi contraddittoria per sè. Perchè come l'intelletto finito può seguir l'oggetto infinito? e incappa da ultimo ~~in questo~~ ^{nel} mistero del *come circueudo si può arrivare al centro*. Ma in vero, queste difficoltà (d'ordine puramente metafisico e arieggianti, in certo modo, la dialettica trascendentale di Kant, e per esser tali, appunto, si vengono di per sè stesse a risolvere) non solo non impediscono, ma rafforzano e nobilitano quel processo umano; perchè l'animo non raggiunge l'infinito, ma raggiunge ad ogni istante i momenti dell'infinito, come dimostra Tansillo; (1) perchè effettivamente se lo spirito nostro è finito, può tuttavia seguir l'oggetto infinito *con l'infinita potenza ch'egli ha*; (2) e perchè insomma, quello che conta non è tanto il raggiungere, quanto l'andare, il *correre* (3).

(1) *Eroici Furori*, Dialogo IV. Wagner II, pagg. 342-343.

(2) » Dialogo V. Wagner II pag. 372.

(3) » Dialogo III. Wagner II pag. 336 Basta che tutti corrano assai e ch'ognun faccia il suo possibile.

Questa stessa considerazione cambia in valore di eccitazione, di esaltazione e di progresso l'altra doppia difficoltà; e cioè della natura inintelligibile e non direttamente ed immediatamente asseguibile dell'obietto supremo della cognizione, onde questa resta sempre ombratile, e della inadeguatezza dei nostri mezzi conoscitivi. Ma checchè sia di ciò, noi sappiamo che c'è una verità la quale traluce nell'universo; c'è questa infinita verità, nascosta e sfuggente come la selvaggina nella oscura e densa selva. E noi siamo portati ad inseguirla, e più la ricerchiamo e la perseguiamo e più siam degni di noi e della verità stessa; maggiori sono le difficoltà e le resistenze, e più altamente umano è il nostro merito; più si svolgono e s'intricano all'infinito le vie, le tracce, i modi di questa tragica vicenda, e più dobbiamo sentirci portati a non intralciar l'altrui traccia e considerare con profondo rispetto l'ansietà e il tentativo eroico altrui.

Chè se poi a queste difficoltà immanenti ed intrinseche, per l'oggetto e pel soggetto, che si presentano nella ricerca e nella conquista della verità, si aggiungono quelle d'ordine inferiore, ma forse più gravi, della malizia e del pregiudizio, della stoltezza e dell'ignoranza, allora l'opera eroica deve trasmutarsi in lotta inesorabile, a traverso ogni sacrificio, ogni amarezza, ed ogni dolore, dirittamente, se occorre, fino alla morte.

E' evidente come da tutto ciò viene illuminato quel principio o presupposto, di cui si è fatto cenno: il divenire della funzione soggettiva dello spirito che è da principio, quasi implicata nel dato ontologico, *spontaneità* pura e semplice, *spontanea volontà*, e l'affermarsi e risolversi di essa, in ordine anche alle varie specie di difficoltà ed ostacoli enumerati, intrinseci ed immanenti circa l'obietto e il fine, estrinseci, contingenti e storici, circa i modi, in *Libertà*.

Sotto diversi aspetti, è questo il principio che domina tutta la filo-

sofia soggettiva di Giordano Bruno, come domina e forma quasi la sua stessa natura personale.

L'essenza del furore eroico, il quale implica e riassume tutto ciò che finora abbiamo considerato: la posizione nuova dell'uomo nell'universo (*rapporto di attiva soggettività*), la ragion d'essere e la funzione dello spirito in sè (*spontaneità*), la determinazione consapevole per il vero e per il buono (*spontanea volontà*), il processo infinito per la prosecuzione dell'infinita verità o dell'ideale; la consapevolezza e la scelta delle vie e dei mezzi al fine infinito, la forza per la lotta nello stesso ordine pratico della vita e dell'ambiente, — l'essenza di questo eroico furore, è appunto la *Libertà*.

Si comprende, così, come in un momento nel quale, per forza di questo stesso fondamentale principio, il Bruno promuoveva in maniera decisiva quella rivoluzione della quale abbiám segnate alcune tappe nel suo magnifico decorso, la sua opera e la sua vita proponessero totalmente sotto i suoi varii aspetti, teoretico, morale e storico, il problema della libertà, e questo assumesse, in fine, la forma estrema e mortale del conflitto tra *Filosofia* e *Religione*.

Storicamente abbiamo veduto come tale conflitto si venisse determinando nel moto del Rinascimento. (1) A parte il Poliziano, la cui posizione psicologica è pur interessante a questo riguardo, perchè è di quasi completa indifferenza e non senza qualche accenno singolare di atteggiamento rivoluzionario, sopra tutto in Palingenio ed in Telesio si apre il conflitto memorabile, che porta alla inesorabile conclusione del pensiero bruniano, ed al destino tragico della sua vita.

Il principio di libertà che è il bisogno, il presupposto, l'intuizio-

(1) Ved. i citati *Studii filosofici sul Rinascimento*, e specialmente *La Filosofia di Bernardino Telesio*, in cui la posizione del conflitto medesimo è portato alla sua maggiore chiarezza dalla diritta penetrazione di *Sertorio Quattromani*.

ne, la condizione *sine qua non* onde si può veramente compiere il rinnovamento, l'abbiamo veduto nel periodo che immediatamente precede Bruno, con un carattere più psicologico che logico, più d'ispirazione e di sentimento oscuro e indistinto per quanto potente, che di ragionata riflessione e di organica sistemazione.

Ma nel Bruno, mentre giungono al massimo grado l'impeto e la passione della libertà, mentre il suo senso critico si afferma come esigenza ed atteggiamento di tutto lo spirito, la libertà diventa anche nel complesso del suo pensiero un principio di ragione netto, preciso, inflessibile; presupposto, esponente e conseguenza, insieme, delle sue più alte vedute filosofiche.

E pertanto, il dissidio che in virtù dell'accennata condizione psicologica nel Palingenio e nel Telesio si determina di necessità, resta in certo modo implicito, e si potrebbe dire puramente *di fatto*, tra le intuizioni e vedute nuove che essi sentono ed elaborano, e la fede ed i canoni religiosi a cui fatalmente si contrappongono, ma di cui essi non intendono di proposito trattare (1). Il dissidio ci è; e quegli innovatori spesso ne hanno coscienza; ma in sostanza non si rivela e non si presenta in tutta la sua portata, in quanto, precisamente, resta ancora indistinto ed implicito il motivo onde emerge.

Si che essi, come tanti altri, del resto, del medesimo e di altri periodi storici, possono mantenersi anche tranquilli e sicuri che vero e proprio dissidio non ci sia. E possono dichiarare e proclamare *sinceramente*, in vista di questa loro condizione psicologica e nel momento dialettico della storia e del pensiero, che le loro nuove e personali dottrine non urtano e non offendono quelle della religione stabilita; e possono ripetere la loro profonda professione e di fede astratta e di ossequio concreto alla Chiesa.

(2) Specialmente Telesio; chè Palingenio se ne occupa molto e volentieri, ma più in via di polemica particolare che non di vera trattazione teorica.

Che, dall'altra parte, i vigili tutori degli istituti e dei dogmi tradizionali sospettino ed aguzzino lo sguardo, e sotto la ingenua sicurezza dei novatori intendano la opposizione e la ribellione, è troppo naturale, e non fa che confermare, se mai, quella stessa condizione psicologica nella quale, per gli autori, il dissidio sostanzialmente non esisteva.

Se il temperamento e l'amaro spirito del Palingenio ci possono far rimanere perplessi di fronte alla sua dichiarazione di ortodossia, non è certo lecito dubitare che Bernardino Telesio non sia in perfetto accordo con sè medesimo, quando fa la sua umile subordinazione *sacris litteris catholicae ecclesiae*, nel *Proemio* della sua opera distruttrice ed instauratrice (1).

In Giordano Bruno la cosa cambia radicalmente. Il principio implicito, diventa esplicito; il motivo oscuro psicologico intuitivo diventa terribilmente chiaro; principio e necessità di ragione, imprescindibile. Il conflitto, allora, non può non dispiegarsi in tutta la sua ampiezza, ed illuminarsi non già come per lampo che s'accenda e passi, ma bensì sotto una luce abbagliante, ferma, fissa, che non si rimuove e non diminuisce, non comporta più oscillazione, dubbio, illusione. E' irrevocabile ed il fatale, che il filosofo ha determinato come necessità delle cose stesse e della ragione.

Ciò si può intendere quando si richiami alla mente la veduta totale e fondamentale del Bruno, circa l'Universo: uno, tutto, infinito, assoluto; senza sfere e senza potenze fuori ed oltre di sè; senza trascendenza in niuna forma; esso tutto; l'oggetto e la verità. E' questo l'universo, per così dire, *filosofico*; che in quanto tale non comporta altro che sè, ed altra verità che la sua, ed altra ricerca, altra considerazione, altra conclusione che filosofica.

(1) Ved. Op. cit. *La Filosofia di B. Telesio etc. Introduzione*, pagine 63 ss. e *Nota* al Capo 1, pagg. 89-90.

Ma questo universo, questo oggetto unico e totale, questo inevitabilmente esclusivo vero, Giordano Bruno l'ha potuto e dovuto creare e porre contro credenze, tradizioni e dottrine perfettamente opposte e terribilmente contrastanti con la nuova posizione e con il nuovo slancio del pensiero; contro la scienza e la filosofia del passato, non solo, ma contro la legge proclamata ed imposta dalla massima autorità spirituale e temporale; e contro, finalmente, bisogna pure aggiungere, quella stessa costituzione psicologica umana che, non dominata, trascina oscuramente nella trascendenza, dove i diritti dello spirito e della filosofia non si affermano ma si negano, come su questa possente traccia bruniana, se pur non riconosciuta, dimostrerà definitivamente il Kant della *Dialettica trascendentale*.

Nel suo rigoroso ed assoluto monismo, il sistema bruniano taglia la radice, leva la possibilità stessa del conflitto accennato; ma la realtà storica, sociale ed umana costringe Bruno a porre ed esaminare e risolvere il conflitto medesimo.

La sua *Filosofia prima* posta da una intuizione profonda e da una non meno profonda speculazione razionale, si stabilisce risolvendo il dualismo in monismo; è chiaro ed inevitabile, quindi, che qui il conflitto non v'è se non per negarlo e risolverlo in una affermazione unica, energica, incontrovertibile.

Come nel suo universo non v'è residuo insolubile di trascendenza, data la infinità e totalità assoluta della natura, così nella sua filosofia, in quanto tale, non resta e non può restare traccia o possibilità di dualismo; che è quanto dire del conflitto di cui ora si tratta.

Ben è vero che taluno si ostina a vedere, a tutti i costi, questo insoluto residuo di trascendenza; ma è, francamente, errore ed illusione, che sopra tutto si appoggiano ad una illegittima interpretazione della dottrina, la quale va sotto il nome della doppia verità, e che

riporterebbe Bruno nel dualismo e nel conflitto della verità naturale e della verità soprannaturale.

A prescindere da ciò che dovremo dire più particolarmente a questo riguardo nella trattazione gnoseologica, è qui da osservare che una doppia verità, in tal senso, non potrebbe essere che in ordine a un doppio oggetto di sì fatta verità, per una doppia realtà; e noi abbiamo veduto che non v'è per Bruno che una sola, unica, totale, esclusiva, infinita, assoluta realtà; la quale nè fuori di sè e *neppure dentro di sè* consente alcunchè di diverso, separato e separabile da sè. Abbiamo veduto che il disciogliersi del soprannaturale nel naturale, è un annullarsi del soprannaturale; l'inserirsi di Dio nelle cose non solo è la negazione del trascendente anche nella sua forma, se possibile, d'immanenza, ma l'integrarsi ed il potenziarsi della realtà in tutt'la sua realtà. E se anche si dica, che, per questa riduzione o transsubstanziamento, tutta la realtà divenga essa divina, in fondo del pensiero bruniano, si dica pure e sia; ma ciò stesso non avrà mantenuto o ristabilito una benchè minima condizione di dualità e una possibilità di doppia verità.

Così che la dottrina della doppia verità non può enunciarsi se non dal lato puramente soggettivo, anche quando si debba, a traverso le influenze neoplatoniche e mistiche, vedere nell'universo bruniano un quid inconoscibile, oggetto di verità, *per sè*, ma non di verità *per noi*; del che esamineremo a suo luogo il significato ed il valore.

Quando si parla di filosofia in genere e di filosofia bruniana in specie, non si deve e non si può trascurare o dimenticare che nella sua augusta sfera infinita, dualismo, conflitto, dissidio esservi assolutamente non può. Essa è sola, e tutta, è regina assoluta dello spirito; essa ne culmina le potenze e i valori, e nulla v'è al di sopra di essa.

La divinità? La divinità stessa non è se mai, fuori e sopra, ma

dentro di sè, ed è essa medesima. Così la filosofia implica anche l'ob-
 bietto divino, ma non in quanto rimosso ed estraneo dalla realtà e
 dall'uomo e, direbbe Spinoza, formante un imperio in un imperio,
 bensì in quanto e solo nella realtà e nell'uomo. Tuttavia, per fatalità
 storica ed anche per quella fatalità psicologica, di cui evidentemente
 Bruno ha la perfetta intuizione ed Emanuele Kant, come si è ac-
 cennato, e su cui giova insistere, farà l'analisi definitiva, si pensa
 e si pone questo divino come superiore e diverso dalla totalità reale;
 di fatto, all'attività filosofica si contrappone, in ordine a quel pre-
 teso superiore oggetto e fine, un'altra attività; ed il conflitto tra filo-
 sofia e religione realmente si afferma.

Sia pure: ma l'essenza della filosofia bruniana, la ragione intrin-
 seca della vera filosofia quel termine non conosce e non ammette; e
 per vero, se lo conoscesse ed ammettesse, essa si negherebbe come
 filosofia. Si ripresenta, però, nella realtà storica e psicologica? Bruno
 non se lo nasconde; anzi meglio di tutti egli lo sa; egli che teoreti-
 camente, cioè per una considerazione superiore alla contingenza della
 storia e della vita, l'ha rimosso e distrutto; egli che riguardandolo
ex altiore causa ne ha veduto e dimostrato il suo *non dover essere*.

E per ciò stesso, anche nell'ordine contingente e pratico, egli
 considerandolo lo risolve, e lo risolve riportandolo vittoriosamente
 nello stesso ordine teoretico.

Alla filosofia si oppone la religione? Ma esse sono e non possono
 non essere, dati i concetti accennati bruniani dell'universo, della filo-
 sofia e della verità, che termini assolutamente diversi. La filosofia ha
 per suo contenuto tutta la verità, ed implica anche l'oggetto della
 considerazione religiosa in sè: ma se ad onta di ciò, la religione in-
 tende riproporre a sè un suo oggetto, essa può farlo; senza, però, che
 la cosa abbia nulla a vedere con la filosofia. Può concedersi anche,
 anzi in fondo per la stessa dottrina positiva e rigorosamente monista

del Bruno, deve ammettersi che trattasi di un solo oggetto; ma esso in quanto si propone come oggetto di conoscenza e di verità è assolutamente diverso che in quanto si propone come oggetto di credenza e di fede.

Sono due tendenze, due processi, due stati che non hanno nulla di comune, che non si incontrano mai, che non s'intendono; sono così diversi e si escludono in guisa che la loro stessa proposizione è conflitto condotto all'estremo; e l'estremità stessa del conflitto distrugge, infine, il conflitto medesimo.

Tra la *filosofia vera* e la *religione fedele* non v'è nè vi può essere rapporto alcuno. Ora se questa è, per la filosofia, la posizione e proclamazione dei massimi diritti dello spirito riassunti nella formula della sua *libertà*, per la religione è naturalmente la massima diminuzione e svalutazione; e si comprende, quindi, come il conflitto, teoricamente insussistente per il filosofo vero, si apra praticamente in tutta la sua crudezza, rispetto alla Chiesa, per l'eretico, per l'innovatore, per il libero pensatore rivoluzionario.

Ma, fatta teoricamente come principio e necessità di ragione, la irrevocabile proclamazione dei diritti dello spirito e della libertà del pensiero, non potendo alcuna imposizione d'autorità o prescrizione di fede ledere l'esigenza della ragione stessa, nè l'essenza della verità, e la filosofia non potendo mai essere giudicata che come filosofia, ne risulta filosoficamente che lo stesso insorgere, dal punto di vista pratico, del tremendo conflitto, ed il risolverlo con la violenza materiale o morale, sono evidente riconferma di quei diritti medesimi.

Questo è uno dei valori capitali del pensiero di Giordano Bruno; della lotta che ha egli sostenuto, e del martirio subito: valore che non può essere minimamente offuscato o scemato dalle vicende particolari del conflitto, dall'atteggiamento del Bruno stesso, specialmente durante il processo di Venezia, nè da qualche idea speciale mani-

festata circa il dato storico e l'utilità delle religioni in genere e della Chiesa cattolica in ispecie.

Molto si è parlato sulla religiosità del Bruno; ma essa evidentissimamente non ha nulla a che fare con l'adesione e sottomissione — che vuol essere intiera, perfetta, esclusiva e che richiede la religiosità nel senso comune della parola e della pratica.

La religiosità del Bruno è tutt'una cosa con l'impeto dionisiaco del suo senso filosofico, è quello stesso eroico furore che tende all'affermazione della libertà nella prosecuzione della verità.

E' la religiosità che non apre dissidi nello spirito, che non lo dimezza e stringe in vincoli di oscurità e di schiavitù; ma è quella che colma e sana i dissidi, che reintegra, libera e purifica totalmente: è la religiosità che tra il pensiero del filosofo vero e del teologo fedele, questo, come termine di confronto, assolutamente respinge e condanna; che dimostra il vacuo d'ogni Dio trascendente — *quel Dio*, dice Bruno, *non ha che far con noi* —: quella religiosità, infine, che è la stessa vita dello spirito, nell'ardore inestinguibile della speculazione circa le cose universali; che sono, poi, una cosa sola nell'unità, infinità ed assolutezza, nella verità, nella bellezza e nella moralità del tutto.

E' da tale concezione che discende l'atteggiamento del Bruno; e tutto ciò che entra a turbare e ad infettare la cristallina purità e interezza di questa concezione è, in sostanza, sotto l'aspetto di questo o quel difetto o vizio della mente o dell'animo, la *Bestia*, che conviene *spacciare*.

L'opera singolare di Giordano Bruno che prende, appunto, il nome straordinario di *Spaccio della Bestia trionfante*, può vedersi illuminata di luce nuova, in ordine ai diritti dello spirito.

E' stato da taluno assomigliato lo *Spaccio* alla *Divina Commedia*, in vista della concordante fiera opposizione alla Chiesa di Roma. E

senza dubbio v'è ragione di questo avvicinamento, sia per l'invettiva superba che di continuo ricorre, sia per molti altri particolari; come per esempio la rassegna dei vizii e delle colpe, e la loro punizione e considerazione secondo la legge del *contrapasso*, che anche nello *Spaccio*, con singolare genialità si attua. Ma l'opera del Bruno avanza infinitamente l'episodio della critica alla chiesa cattolica ed al vaticano, e s'aderge alla liberazione totale dello spirito; non già per la sommersione nel trascendente e nel divino, ma pel ritrovamento pieno, di sè e del divino stesso, ossia della umanità e della realtà sublimata, in sè.

Ora a tutto ciò che a questo contrasta Bruno dà lo *Spaccio*, in quel libro eroico, il quale, sotto certo riguardo, riassume tutti gli altri; poichè in esso si risolvono, riaffermandosi, in nuovi aspetti e nuove luci, e nelle loro efficienze etiche e pratiche, le alte speculazioni dottrinarie e per così dire tecniche; e in esso, a traverso l'ironia acre, ed il riso ora ingenuo e popolano, ora amaro e profondo, che fa pensare a quello del Zarathustra nietschiano, viene come a concentrarsi e rifolgorare il pensiero fondamentale.

Chi vorrà pertanto, ricercare frasi, parole e accenni, nella selvosa opera bruniana, che valgano veramente come giustificazione ed esaltazione di istituti religiosi particolari e positivi? E che valore potrebbero mai avere?

Nell'ordine pratico e contingente non è escluso, e Bruno non esclude, che una religione, una chiesa, un istituto possa adempiere a qualche sua funzione. Ma tutto ciò è in via puramente particolare e di fatto; ed è chiarito esplicitamente dal pensiero stesso del Bruno, che, al riguardo, non rifugge, con l'acuto suo buon senso, da un criterio che potrebbe dirsi pragmatistico.

Egli dice, infatti:

« Tutti quelli che hanno giudizio naturale, giudicano le leggi

buone perchè hanno per iscopo la pratica, e quelle in comparazione son migliori, che donano miglior occasione a miglior pratica. Venga poi dal cielo od esca da la terra, non deve essere approvata nè accettata quella istituzione o legge che non apporta l'utilità e comodità, che non ammeni ad ottimo fine, del quale non possiamo comprendere maggiore che quello il quale indirizza in tal modo gli animi, e in tal modo riforma gl'ingegni, che da quelli si producano frutti utili a la conversazione umana ».

E solo in questo senso, può e deve intendersi il significato di ciò che talvolta Bruno dice e che è stato a torto esteso a principio: *favore le religioni*, come vedremo di proposito appresso. Ma è poi a dirittura stolto prendere alla lettera come idea direttrice del pensatore, ciò che egli dice alla fine dello *Spaccio* per bocca di Giove: « E perchè l'altare, il fano, l'oratorio è necessarissimo, e questo sarebbe senza l'administrante, però qua viva, qua rimanga e qua perseverare eterno, se non dispone altrimenti il fato ».

Chi non intende qui l'ironia mordace? Chi prende sul serio davanti a quell'altare, il sacerdote administrante Chirone, *con la bestia offrenda in mano e col libatorio fiasco appeso a la cintura?*

Non questi sono gli altari *necessarissimi* all'uomo. Altri occorrono. « *Or bene, disse Giove, da questo luogo si parta la Superstizione; l'Infedeltà, l'Empietà, e vi soggiorni la non vana Religione, la non stolta Fede e la vera e sincera Pietade* ».

In conclusione, lo *Spaccio della Bestia trionfante*, in un'opera magnifica, che non ha l'uguale, di fantasia e di ironia, riassume il più vivo e profondo pensiero di Giordano Bruno, nell'idealità ardente di scacciar via tutto ciò che di infetto, d'impuro e di triste offende il convitto umano, di mondare lo spirito, e di renderlo, così, eroicamente libero ed umano.

Ed è poi assolutamente da respingere quella opinione secondo la

quale Bruno ammetterebbe che la *verità della vita pratica e della stessa religione*, in quanto *istituto sociale e chiesa institutrice dei popoli può e talvolta deve essere una verità diametralmente opposta alla verità della filosofia*. (1) E' un'altra forma della dottrina della pretesa doppia verità, che lo spirito dell'opera bruniana esclude, tanto più in quanto non si tratta propriamente di verità, ma di utilità pratica; di una valutazione d'ordine pragmatico e contingente che non ha niente a vedere con la verità dell'ordine teoretico, sola ed unica verità; a cui non v'è nulla che possa opporvisi, o sostituirsi. E se qualche cosa vi si potesse opporre ciò non potrebbe essere che nell'ordine teoretico; e non potrebbe essere che la religione, in astratto, come attività dello spirito essa medesima.

Ma abbiamo veduto che questa opposizione non è opposizione, pel fatto che non v'è relazione possibile fra i due termini; l'uno essendo il termine di tutta e della sola verità, l'altro il termine di tutta e della sola fede.

Chi fa l'accennata distinzione ed opposizione di verità teoretica e filosofica e verità pratica (che poi sarebbe od includerebbe, per lo meno, anche la verità religiosa) dimentica o peggio distrugge ciò che non è possibile trascurare od eliminare; l'indiscutibile distinzione fondamentale, della *filosofia vera* e della *religione fedele*.

Nel secondo termine, appunto, non si ha verità, che sarebbe una altra verità; ma si ha come dato teoretico, la credenza; come dato storico, l'istituto, la chiesa; come valutazione, la possibile *utilità di fatto*. E giova tener presente che Giordano Bruno non fa l'assimilazione che più tardi, con senso speciale e personale, farà Francesco Bacone, *veritas et utilitas ipsissimae res*. Così che quando si dice che

(1) G. GENTILE *Giordano Bruno nella storia della cultura*, Palermo, 1907, pag. 24.

la verità della filosofia è solo per la filosofia, non si può e non si deve lasciar intendere che vi possa essere altra verità diversa dalla prima. Quella, invece, esaurisce tutta la verità; se così non fosse, non si potrebbe più sostenere l'autonomia suprema della filosofia; poichè per quanto di carattere pratico, si tratterebbe d'una verità che viene da un istituto che anche come tale, cioè come forma contingente, non può ammettere se non la propria esclusività e superiorità, e non può concedere che alcun'altra cosa gli sia superiore od uguale. — Ond'è che, di necessità, con l'opinione accennata, non solo si distruggerebbe il carattere e l'essenza della libertà della filosofia, ma questa, in fin dei conti, si ricondurrebbe allo stato di soggezione, che non solo Bruno, ma tutto il Rinascimento e una parte stessa della Scolastica, hanno mirato a rimuovere. Nè sarebbe, più vero secondo lo spirito bruniano, e secondo l'irrevocabile spirito di libertà che Bruno, sopra tutto, ha instituito e nessuno più ormai può disconoscere, ciò che lo stesso Gentile giustamente, sebbene come di sfuggita, afferma, per la filosofia bruniana e per qualsiasi filosofia, che questa *risolve in sè il contenuto della religione; e la teologia che non lo risolve, non può giudicare della filosofia* (1); non sarebbe più vero che la filosofia *non può essere eretica, nè può essere giudicata dalla Chiesa* (2).

E così, passando da una considerazione generale ad una consi-

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

(1) G. GENTILE, *Op. Cit.* pag. 70 (Nota)

(2) Per Giordano Bruno, giova qui notare, *Eresia* non v'è e non vi può essere nei rapporti tra Filosofia e Religione, ma solo nell'ambito di questa. E lo dichiara esplicitamente, dopo aver insistito sul suo punto di vista, sul suo intento, sulla sua professione, strettamente ed unicamente filosofici « *Ei dictum — quali avete voi stimato per theologi Heretici? Respondit: Tutti quelli quali fanno professione di theologia, ma non convengono però con la Chiesa Romana, io li ho tenuti e tengo per heretici* ».

DOMENICO BERTI. *Vita di Giordano Bruno da Nola*. Processo eretico dal Tribunale dell'Inquisizione in Venezia contro G. B. Documento XII.

derazione particolare, neanche è lecito spiegare e giustificare con questa pretesa dottrina della doppia verità, filosofica e pratica, la genuflessione di Venezia; la quale apparirebbe, in ultimo, come un calcolato atto di tornaconto.

Sono troppo profonde le tragedie delle anime che attraversano le grandi crisi; è troppo lucida, austera, diritta l'anima del Bruno perchè si possa gettare sopra di essa, anche senza intento d'irriverenza, a riguardo di quell'episodio, l'ombra di quella distinzione e dottrina così intimamente equivoca, che contrappone e prepone all'altra verità in sè, quell'altra così detta verità che per essere pratica, non è se non l'utilità immediata ed egoistica.

Chi può veramente pensare questo a proposito di Bruno?

A prescindere dalla sanguinante umanità del fatto, sovviene piuttosto anche qui, se non a spiegare ed illuminare la sottomissione, quella prima ed unica e capitale dottrina dell'assoluta indipendenza della filosofia e della religione, onde per necessità di cose e per diritto irrevocabile di ragione, il filosofo vero ed il teologo fedele sono affatto estranei l'uno all'altro. Onde veramente la genuflessione non è del filosofo, ma del povero Filippo Bruno, (1) che pur umanamente sogna la pace alla sua vita ed ai suoi studii.

E che questa purissima dottrina di mera speculazione teoretica debba invocarsi più tosto che l'altra ibrida della contrapposizione di verità astratta ed ideale e di verità pratica, si riconferma anche per la considerazione che il conflitto tra Bruno e la Chiesa, per quanto involgesse gli interessi pratici della vita del pensatore, e le ragioni storiche e politiche della Chiesa medesima, era in sostanza conflitto teoretico.

L'Inquisizione quando premeva e perseguiva Bruno, più che una

(1) G. GENTILE *Op. Cit.* pag. 51.

valutazione pratica, faceva direttamente e precipuamente una riprovazione teorica.

Il filosofo, dunque, poteva bene, in un'ora tragica invocare la sua distinzione suprema; perchè saldo restando tutto il pensiero del filosofo vero, per lui poteva essere indifferente tutto ciò che appartenesse alla sfera del teologo fedele.

E se si considerino pacatamente i documenti di quel processo, si vedrà che Bruno non solo non invoca e non può invocare dichiarazioni di fede e di ortodossia, come avrebbe potuto fare il Palingenio e il Telesio, i quali credettero di poterle inserire nelle loro opere, trovandosi, come si è accennato, psicologicamente e dialetticamente nel loro ingenuo momento di indistinto e implicito conflitto; ma anzi il Bruno riferendosi di continuo alle proprie opere, con le risposte sue, mira, appunto, a fermare definitivamente il carattere, il proposito, il diritto del suo pensiero come filosofo: delle altre questioni, o astratte di teologia o concrete di credenza e di fede professata o comunque congiunte e riferibili al punto di vista della religione, egli non si è affatto occupato, o se n'è occupato solo e sempre in ordine filosofico.

Si che alle accuse specifiche egli può sempre rispondere, *questo io non l'ho detto*; e quando l'abbia detto, dichiarare che ha *parlato da filosofo* e non da teologo. (1).

E quando la morsa del conflitto si stringe ancora più e diventa mortale nel processo di Roma, la cosa in sostanza non cambia; la posizione e l'atteggiamento del Bruno persiste e non v'è contraddizione sostanziale fra le risposte di Roma e quelle di Venezia (2); poi-

(1) D. BERTI. *Op. Cit.* Documenti spec. pagg. 352, 353, 354, 355, 358, 360, 362.

(2) Appare la contraddizione p. es. al FELICI *le dottrine filosofiche-religiose di Tommaso Campanella* (Lanciano 1895). Ma su ciò, oltre quanto viene qui osservato dal più alto punto di vista teoretico, del-

chè il non voler riconoscere per eretiche le proposizioni particolari oppostegli e le sue dottrine in genere, implica, appunto, il trincerarsi inflessibile e di pieno diritto, in quella distinzione non della doppia verità di cui nel Bruno non si può se non erroneamente parlare, ma della separazione assoluta di ciò che appartiene alla/teologia fedele. Le sue proposizioni e dottrine erano di filosofo e non di teologo, e non potevano quindi essere eretiche, come eretica essere non può, per sè, la filosofia.

E se pure, a Venezia, Bruno finisce con l'ammettere la possibilità d'eresia, questo si può intendere come atto di chi è costretto ad abbandonarsi alla valutazione finale dei suoi giudici, non come diniego all'essenza del suo pensiero; poichè quella concessione, a parte i suoi motivi psicologici e umani, è puramente generica, e non può non tenersi in relazione per intenderla, con l'esame specifico e concreto delle questioni, di cui non potrebbe essere, se mai, che una stanca conclusione ironica, e per tutte le quali, singolarmente, la risposta di Giordano Bruno, è invariabile: *Questo io non l'ho detto; questo non l'ho dichiarato; questo l'ho considerato e trattato da filosofo*, come abbiamo già veduto.

Ora, che valore potrebbe avere l'accennata generica concessione, quando trattandosi di precise accuse su punti ben definiti, l'accusato nega per ciascuno, ciò che gli si oppone? e il filosofo si rifiuta energicamente di riconoscere alle idee e dottrine contestate, il carattere di eresia?

Qui non v'è nè contraddizione nè debolezza. Tutto, qui, invece si eleva oltre lo stesso dibattito, ad una questione superiore, alla teoria pura.

l'accennata dottrina fondamentale bruniana, il cui valore definitivo è messo in rilievo nella seguente trattazione gnoseologica, vegg. la discussione del GENTILE *Op. Cit.* Pag. 68-70.

1 filosofia vera e alla

La negazione non è misero riparo personale; ma è la stessa teoria pura esprimendosi nell'appello alla separazione fondamentale dell'attività filosofica e dell'attività religiosa dello spirito, ai processi e ai diritti dell'una e dell'altra; attività, processi, sfere assolutamente diversi, incomunicabili, irriferribili, dal punto di vista della pura ragione e per chi tendeva ad instaurare i diritti della pura ragione. Questi che si scagionava dell'accusa di eresia, assumendo quel punto di vista, che a parte la sua valutazione teoretica, rappresentava ormai la matura necessità storica, si accusa di ben altra eresia.

A Venezia, in sostanza, come dopo, a Roma, la separazione fondamentale accennata non si faceva e non si voleva né poteva riconoscere dalla Chiesa. Filosofia e Religione si tenevano ancora unite; e tale unione era ancora e di necessità l'unione medievale, che è quanto dire la subordinazione della Filosofia alla Religione.

A Venezia, invece, l'accusato porta la sua netta teoria di separazione (l'affermazione dell'autonomia suprema, assoluta della Filosofia) e con essa, ciò che n'è la ineluttabile conseguenza, la subordinazione della Religione alla Filosofia.

E a Roma ne dà la riconferma tragica.

Il processo vero non sta, pertanto, nella schermaglia penosa di domande e risposte: *Ei dictum - Respondit*. Il processo vero, e l'eresia indiscutibile, stanno in questa distinzione che è subordinazione di tutto, assolutamente, al Pensiero; che è quanto dire il rovesciamento di tutte le posizioni e di tutti i valori medievali, e contro e su di essi, la instaurazione irrevocabile della vera libertà della Mente, dei veri diritti dello Spirito: condizione preliminare e risultato finale, necessità, anima e valore, insomma, della nuova Filosofia e della nuova Umanità!

Venezia e Roma si ricongiungono, così, oltre ogni supposta o apparente contraddizione e debolezza, nella tragedia superiore dello spirito. Da questa tragedia esce non già una eresia, ma la rivoluzione filosofica ed umana.



LA DOTTRINA DELLA CONOSCENZA

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



LA DOTTRINA DELLA CONOSCENZA.

A chi legga attentamente le opere di Giordano Bruno, apparirà fra la turbinosa massa di pensieri rivolti, sopra tutto, ad abbracciare e delineare il nuovo universo, una costante, varia, tormentosa preoccupazione per il problema e per i problemi del pensiero, sotto le più diverse e singolari forme.

Anche gli scritti meno personali, quelli puramente espositivi e riassuntivi presentano questa viva preoccupazione; e i titoli stessi, in parte assai peregrini, con i loro accenni ad architetture e combinazioni, a caccie e ad indagini (*scrutinium*), ad espedienti ed artifici, svelano un'ansia continua e profonda per impossessarsi dei segreti dello spirito, per scoprirne il meccanismo e le leggi, per volgere tutto ciò ai fini immediati e pratici della vita intellettuale ed a quelli altissimi e supremi della conoscenza pura ed assoluta.

Da ciò stesso appare il primo dei tre aspetti della gnoseologia bruniana; quello più propriamente *psicologico*, che non si può in alcun modo trascurare, formando esso come la base della più alta considerazione dell'importantissimo subietto.

È un complesso di nozioni e delucidazioni, d'analisi e classificazioni degli strumenti e dei modi, onde l'uomo apprende e ritiene, si fa via e luce nel complesso infinito delle cose; è un'indagine elementare sulle facoltà conoscitive, che non organicamente ma a frammenti si può ritrovare ed estrarre sopra tutto dalle opere *lulliane e mnemoniche*; le quali se per la materia formano due gruppi ben distinti, dal punto di vista cronologico si distendono per tutto il decennio (o poco più, 1582-1595) della vulcanica attività del Bruno.

Dalle
 Di solito, delle opere lulliane non si tiene gran conto e qualcuno, ha notato, come il Tocco (1), ma non con molta giustizia a dir vero, che il Bruno stesso non ne facesse troppa considerazione. L'errore deriva dal tener con soverchia recisione distinte le lulliane e le mnemoniche, mentre in realtà ciò non è esatto nè giustificato; sia cronologicamente, in quanto esse si avvicendano e si intrecciano nel tempo della composizione e quindi necessariamente nella elaborazione; sia intrinsecamente per l'affinità e spesso per la identità della materia, sia per il richiamo che il Bruno stesso ne fa, non infrequentemente e su punti non secondarii ed accidentali, dato il complesso e l'ordine dei suoi pensieri (2), sia infine pel fatto che le

(1) F. Tocco. — *Le Op. lat.* etc. pag. 91 e ss. — Le inesattezze e la confusione che il Tocco rileva nelle idee e nelle valutazioni specifiche del Bartholmèss e del Brunnhofer sono difficilmente confutabili, ma riguardano, appunto, i particolari; mentre non si può negare che nell'insieme quegli scrittori meglio si appongono non separando assolutamente, come al Tocco piace di fare, le opere *lulliane* e le *mnemoniche*, ma considerandole, come anche a noi pare, in stretta relazione. L'asserzione del Tocco non è facile, in verità, a provarsi; ed il chiaro autore medesimo deve convenire che l'insistere del Bruno sulle opere mnemoniche non è più che l'insistere che egli fa sulle lulliane. Cfr. Tocco, *op. cit.* pag. 8-9, etc. Anche l'analisi delle *Opere inedite* riconferma quanto diciamo.

(2) Cfr. specialmente *De Umbris idearum, Ars memoriae*, I pars. XVI *Op. lat.* Vol. II p. 64-68. — La lulliana *De Compendiosa architectura* (Capit. 3 — Sectio II) richiama l'opera mnemonica *Cantus circaeus*, e questa, alla sua volta, il *De Umbris* che sta a capo delle opere mnemoniche stesse.

une e le altre sembrano metter foce insieme e riassumersi e concludersi in quel *De Imaginum Signorum et Idearum compositione* che segna anche, in certo modo, il concludersi dell'attività filosofica del Bruno, non solo perchè è l'ultima opera da lui pubblicata, ma sopra tutto perchè segue al *De Mimimo* il quale ferma definitivamente il pensiero fondamentale bruniano.

Questo tornare ai soggetti mnemonici e insieme ai lulliani, i quali, come si è detto, ai primi sono inscindibilmente connessi, dopo che si è svolto il processo essenziale di quel pensiero, non può non avere, comunque si vogliano interpretare le sue varie fasi, notevole valore per la considerazione storica. E specialmente l'ha dal punto di vista psico-gnoseologico, che indubbiamente sovrasta a quelle sue opere, le quali a ragione non ritenute costruttive riguardo alla *filosofia obbiettiva*, sono da considerarsi invece costruttive, ad onta del sostrato e motivo espositivo e non personale, per la *filosofia soggettiva*. Al che induce anche quel particolare che potrebbe sembrare tecnico e di poco valore, ma che pure è importante e significativo della distinzione delle opere stesse lulliane, meno i puri e semplici rifacimenti quali sono *De lampade combinatoria* e *De Specierum Scrutinio*, in due parti o sezioni, di cui la prima accenna ad una trattazione preliminare e teorica, che diventerà importantissima nelle opere mnemoniche, come quella che è per le fonti cui attinge e per le mire cui accenna, mostra il pensiero del Bruno spaziare e tendere da una parte e dall'altra, ben al di là dei soggetti specifici trattati (1).

(1) Per l'aggruppamento e la distinzione delle *Opere bruniane*, ved. *La Fil. di G. Bruno*. Parte I, pag. 41 ss. Qui ricordiamo per la presente trattazione che *De Compendiosa architectura et complemento artis Lullii, De progressu etc.* sono divisi in due sezioni appunto, con i caratteri e intenti accennati. *L'Artificium perorandi*, per quanto poco abbia a vedere con l'arte lulliana, trattando della

E' stato notato che le opere lulliane, in complesso, sono di carattere più propriamente psicologico. La cosa è esattissima; ma appunto questa distinzione deve fare meglio valutare le prime, per un proposito o intuito, sia pur oscuro e indistinto, che le pervade; e ad ogni modo, questa diversità di carattere, è tutt'altro che argomento valido per farle tenere assolutamente distinte. Basta ripensare al *De Umbris Idearum*, per veder subito lampeggiare l'intuito che il Tocco dice metafisico, ma che in realtà è visione o preoccupazione gnoseologica. E la stessa parte più propria ed importante delle opere mnemoniche, la psicologica, non essendo fine a sè stessa, ma volendo dare una base teorica generale e tendendo a sollevarsi, in complesso, ad una comprensione più alta, delle attività e delle forme dello spirito, nè perdendo mai di vista l'essere, l'oggetto della filosofia prima (e ne vedremo l'importanza), si accomuna in questa ispirazione fondamentale psicognoseontologica con le opere lulliane; ispirazione che ha la formula non tanto nei ricorsi neoplatonici del *De Umbris Idearum*, quanto nel famoso passo della *Compendiosa architectura et complemento artis Lullii* (1), di cui occorrerà in appresso esaminare il valore.

Per tutto ciò, le opere lulliane, dal punto di vista della filosofia

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

retorica (Sezione I) pure ^{nella} in questa prima parte, pone, deducendola da Aristotele la base generale e teorica per il congegno della seconda, affine come ben osserva il Tocco, agli artifici mnemonici.

(1) *Op. lat.* Vol. II. Pars II. *De Architectura libri Lullii Commentum.* Sectio Prima. Cap. 5, pag. 7-8 « Subiectum considerationis est universum, quod veri, intelligibilis, rationalisque rationem subire valet; adeo quippe generalia vera, necessaria atque primitiva principia praetenduntur, ut extra speculativas facultates, tanquam earundem non coarctata limitibus, ad alias facultates morales, mechanicas et per universum operosas regulandas valeant inclinari. Nullus enim, qui principiorum istorum trutinam praeterire possit extat habitus. *Conveniens nimirum est atque possibile, ut eum in mo-*

rispetto alle lulliane
 ~ mnemoniche

soggettiva, hanno grandissima importanza, e vanno considerate come formanti il secondo grado del disegno gnoseologico che il Bruno traccia, mentre le mnemoniche con a capo lo stesso *De Umbris*, danno piuttosto il primo grado o quello che più propriamente si è detto l'aspetto psicologico della selvosa ed oscura gnoseologia bruniana.

Trattandosi di questa, solitamente, si comincia dal mettere in rilievo il suo carattere di complicato neoplatonismo, come fa il Tocco, secondo la sua dottrina delle diverse fasi del pensiero del Bruno (1) o a dirittura come fa lo Spaventa dichiarando che l'unica ricerca seria in proposito è nel decidere quale significato e valore abbia *la mente* come precisione dell'intelletto, cioè come ultima e assoluta precisione del sapere.

La discussione delle altre forme del sapere sarebbe di nessuna importanza (2). Ma a prescindere dalle difficoltà e obiezioni cui può prestarsi, applicata, in generale, alla teoria della cognizione la dottrina del Tocco, è facile osservare che, col procedimento accennato, si trascura arbitrariamente una serie di osservazioni e riflessioni che il Bruno, con molta insistenza, viene facendo sulle forme e gradi elementari della conoscenza; si toglie il fondamento indispensabile a quella scala della cognizione, così serrata e integrantesi, la cui importanza va ben al di là della ispirazione plotiniana o ficiniana, e non si pon mente che, in fin dei conti, non si può parlare di una ultima e assoluta precisione del sapere,

Free digital copy for study purpose only

dum quo metaphysica universum ens, quod in substantiam dividitur et accidens, sibi proponit obiectum, quaedam unica generaliorque ens rationis cum ente reali (quo tandem multido, cujuscumque sit generis, ad simplicem reduci possit unitatem complectatur ».

(1) F. TOCCO — *Op. cit.* pag. 362.

(2) B. SPAVENTA — *Saggi di critica* — *Giordano Bruno*. III *La dottrina della Conoscenza*, pag. 199.

senza i gradi inferiori e senza l'infimo, che è l'infimo, si ma per ciò stesso è anche iniziale.

Fatto sta che il Bruno tracciando la schema del conoscere, incomincia, come è necessario, *dal senso*. Del senso nota, ed è cosa ovvia e il più naturale dei luoghi comuni, le manchevolezze e le fallacie. Aggiungiamo, che egli non va esente neppure da qualche confusione e contraddizione in proposito; ma questo stesso ultimo fatto, circa la valutazione della conoscenza sensibile e le idee speciali e personali che Bruno svolge o accenna, conducono in fine ad una dottrina del senso, la quale ha ben altro valore di quello che usualmente e volgarmente si crede.

Da tutte le opere bruniane si possono trarre elementi per ricostruire ed illustrare lo schema gnoseologico che il filosofo ha tracciato. Dal *Cantus Circaeus* (1582), dal *Sigillus Sigillorum* (1583), dal *De l'Infinito Universo e Mondi* e dalla *Causa, Principio et Uno* (1584), dalla *Summa terminorum metaphysicorum* (1595), dal *De Monade* e dal *De Minimo* (1591), e, per le opere inedite, anche dalla *Lampas triginta Statuarum* e dai *Libri Physicorum Aristotelis* (1587-8), sorge e s'impone questo schema unico fondamentale gnoseologico, quale procede dalle fonti, nei modi e per i gradi del conoscere, dal suo minimo al suo massimo: *Senso, Ragione, Intelletto, Mente* (1).

BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA

Free digital copy for study purpose only

(1) *Cantus Circaeus*; Dial. II, *Prima pars Theoriae* Cap. 1 § 1 — *Sigillus Sigillorum* §§ 11-12 ss. § 31 (*Op. Lat.* Vol. II, Pars. II) § 163 ss. Pag. 172 ss). — *De l'Infinito*; Dialogo 1. — (Wagner II, Pag. 18). — *De la Causa*; Dialogo V. — (Wagner I, Pag. 287). — *Summa terminorum Metaphysicorum*; XIV *Cognitio*, pag. 31 ss. (*Op. Lat.* Vol. I, Pars. IV). — *De Monade* — Cfr. *Diade, Triade, Enneade*. — *De Minimo* I. *De Minimi existentia*, 49, 76 - *Op. lat.* Vol. I, Pars. III, Pag. 137).

Anzi, si può scoprire e seguire tale schema a traverso l'ordine stesso cronologico delle opere bruniane e vedere come vengasi pro-

Lampas Triginta Statuarum. De Campo Minervae seu de Notitia (Op. Lat. Vol. III Pag. 140 ss.).

Libri Physicorum Aristotelis explanati (Op. Lat. Vol. III. Pag. 262-263. — *Scopum philosophiae contemplativae esse cognitionem Naturae*).

In tutte queste opere, principalmente, e nel *De Umbris* può dirsi *passim*, fra la massa del materiale gnoseologico, lo schema dei quattro gradi risulta evidente, pur a traverso confusioni ed estensioni di particolari, e ad onta che talora esso sembra o ristretto o allargato.

Nel *De Monade* (p. es. nella *Diade*), come pure nel *Sigillus Sigillorum*, in un certo momento si accenna alla tradizionale bipartizione di *Senso* e *Intelletto*; ma di leggieri si può scorgere come essi formino, da un punto di vista più generale e nel senso tradizionale appunto, i due estremi (quantunque ciò non si accordi, precisamente, con la esplicita distinzione dei quattro gradi di cui l'estremo massimo è la *Mens*) entro i quali si contengono e svolgono i gradi intermedi.

Nel *De Monade* stesso, ai modi del conoscere si accenna con la figura della *triade*, *Mente*, *Intelletto*, e *Nesso dei due*. Ma qui è da notare che trattasi più tosto *ontologicamente* della prima triade, che è definita anche *Bene*, *Buono* (prodotto del *Bene*) e *Mondo*, o pure *Potestà*, *Sapienza*, *Amore*; e ad ogni modo insieme con questa triade, e come spunto ad essa si parla ancora dei *Sensi*, che darebbero essi a dirittura la figura della triade.

« *Sensibus hinc triadis succurrit clara figura* ».

Più propriamente nella triade stessa sono distinti (oltre che gli atti propri e per così dire metodici della mente *Apprensio*, *Completio*, *Discursus*) il *Senso*, la *Ragione*, la *Mente*. Ma questa tripartizione formale, che corrisponde al *Principio*, al *Mezzo*, al *Fine*, non esclude nella complicata trattazione bruniana la più precisa quadruplici distinzione; e in vero è notevole il fatto che Bruno nel luogo stesso, accenna alla distinzione fra *Ratio* e *Intellectus*, che il Tocco avvicina alla distinzione kantiana di *Verstand* e *Vernunft*, e poi indistintamente per ultimo accenna al *Discursus*.

« *Principium, Medium, Finis, Sensus, Ratio, Mens,*

Circulus est medius constans sex partibus atque

Finibus: ut Sensus primo circum fuit ipsum

Principium integre, Ratio Mediumque, supernus

Finem Intellectus: venit exstimus angulus inde

Triplex, e quibus est simplex apprensio primus,

Simplicium signat complexio prima secundum,

Discursus reliquum.... ».

De Monade. Caput. IV. Op. Lat. Vol. I Pars. II Pag. 358-361.

Nell'*Enneade*, in fine, le potenze dell'anima sono *nove*; le quali,

gressivamente chiarendo e precisando, liberandosi di deviazioni, ribondanze e divergenze che da principio mostra, e assumendo più strettamente carattere gnoseologico.

però, secondo la considerazione più strettamente gnoseologica, si riducono appunto alle dette quattro fondamentali, come si può vedere:

«Ut confert *visa auditis, phantasiat, ex iis*
Educit formis occulti plasmata Sensus
Cogitat, et Meminit, Discurrensque arguit, atque
Ad species Intellectus consurgit apertas ».

Ibid. Pag. 452.

Nel Dialogo V *De la Causa, Principio et Uno*, appariscono in un passo famoso (Wagner I, Pag. 287) cinque gradi. — La questione, su cui bisognerà tornare, è importantissima; ma non contradice alla dottrina speciale bruniana della quadruplici distinzione. Infatti i soli primi quattro gradi (*quindi è il grado delle intelligenze* etc.) sono i gradi della cognizione umana, di cui il massimo è quello per il quale in una idea si comprende il tutto; onde sarebbe logico perfettissimamente chi tutte le intenzioni contraesse ad una.

Il quinto grado che qui è chiamato *Mente*, con evidente senso diverso dal solito e propriamente trascendentale, non appartiene alla cognizione umana, bensì alla divina, quella che non ha bisogno *neppure di una specie*; ovvero, con senso diversamente trascendente, accenna a quell'indistinto di gnoseologico-ontologico, in cui è la stessa cosa lo che intende e lo ch'è inteso, come nell'ultimo (9°) grado degli *Eroici furori* — accenni e sensi che si chiariranno nel supremo grado della conoscenza spinoziana l'*Amor dei intellectualis*. (Ved. perciò la mia *Introduzione alla Filosofia di Benedetto Spinoza*).

Nella *Lampas Triginta Statuarum* si torna alla distinzione più psicologicamente dettagliata del *Cantus Circaeus*, distinguendosi ai primi passi della cognizione, il *Senso*, la *Fantasia*, la *Facoltà cogitativa*; ma queste due ultime sono intese come *sensi interni*, e così tutt'insieme si ha un unico complessivo grado cognitivo del *Senso* in genere, a cui seguono gli altri tre gradi soliti *Ragione*, *Intelletto* e *Mente* (Vol. III, Pag. 140-141).

Nei *Libri Physicorum Aristotelis*, al fine, si riproduce chiaramente la quadruplici distinzione, a traverso le suddivisioni già note; le quali, in ultima analisi si possono considerare delucidazioni ed aggiunzioni *psicologiche*, in senso stretto, sullo schema fondamentale propriamente *gnoseologico*; il che evidentemente ha molta importanza e riconferma in complesso, la legittimità della distinzione che abbiamo fatto degli elementi e svolgimenti bruniani delle dottrine circa la conoscenza.

Giova riportare il testo:

Scopum philosophiae contemptativae esse cognitionem naturae.

Senso, Ragione, Intelletto, Mente è, dunque, la quadruplica distinzione speciale bruniana del fatto e del processo conoscitivo; ma nelle due prime opere accennate la serie è ancora confusa e commista di molti altri elementi, ed offre un carattere decisamente psicologico.

Anzi, chi consideri il *Cantus Circaeus* deve rilevare un tentativo singolare ed arbitrario ma non perciò, sotto un certo rispetto, meno importante, del Bruno di preporre a dirittura alla trattazione psicologica una base fisiologica secondo le idee correnti del tempo circa la quadruplica partizione del cervello e la rispettiva localizzazione delle facoltà: *satis famosum est atque concessum, quatuor esse cellulas pro quatuor sensibus internis, quarum prima sensus communis appellatur, situata in anteriori parte cerebri, secunda usque ad cerebri medietatem, phantasiae domicilium nuncupatur; tertia, illam contingens, cogitativae domus dicitur; quarta vero memorativae* (1).

Le quattro facoltà che il Bruno chiama complessivamente sensi

« *Cognitio in diversas rationes distribuitur, iuxta diversos modos quibus accipitur. Est enim sensus extrinsecus circa extrinseca sensibilia, qui proprie sensus dicitur. Item intrinsecus sensus circa sensibilia species in phantasia contentas, a sensu communi receptas; quibus succedit cogitatio et imaginatio et memoria. Subinde sequitur cognitio, quae ratio dicitur, in qua species memoratae et excogitatae ad invicem referuntur, ita ut quaedam ignotae ex notis inferantur. Rationi succedit intellectus, qui non discurrit, sed immediata quadam appetentia et applicatione cognoscit, sicut sensus per sensibile praesens. Et haec potentia ob eam causam est divinius caeteris, quae divinae cognitioni assimilatur; quia vero contingit ipsam a sensu et ratione deduci et emanare, ex propria origine suam ignobilitatem protestatur. Propterea cognoscendi modus ille eminentissimus, qui sine discursu, ratione et specierum collatione....., est Mens ». — (*Op. Lat.* Vol. III, Pag. 262-263).*

(1) CANTUS CIRCAEUS. *Dial. II. Prima pars Theoriae.* Cap. I, § I. (*Op. Lat.* Vol. II, Pag. 217-218). *Ordo potentiarum et organorum* Cfr. anche § II. *Ordo operationum sive actuum.*

Il "Canto di Circe" e il "Sigillo dei Sigilli"

interni, sarebbero per tanto il *Senso*, la *Imaginazione* (la quale si divide in *Imaginazione* propriamente detta e in *Fantasia*) la *Virtù estimativa*, che si può intendere per una specie di *astrazione intellettuale*, e la *Memoria*.

Dalla distinzione e dalle non troppo chiare delucidazioni, si vede che questa trattazione bruniana non mira essenzialmente al problema gnoseologico, ma ha un intento più particolare, dovendo servire (il che è pur importante) come base teorica della dottrina e della pratica mnemonica, che è il proprio soggetto, come si è veduto, del *Canto di Circe*. E' una trattazione psicologica, la quale si connette con le altre che saranno svolte nello stesso Canto, e che insieme costituiranno un complesso tutt'altro che trascurabile per l'insieme stesso della speculazione bruniana.

Nel *Sigillus Sigillorum* si presenta, in sostanza, con gli stessi caratteri che nel *Cantus Circaeus*, la quadruplici distinzione, cioè particolare e psicologica; il che s'intende, considerando che anche quest'opera è essenzialmente mnemonica. Anzi qui la trattazione, se non è più espressamente riferita alla base psicologica, è commista, per compenso, ai gradi dell'attività pratica; la qual cosa non conferisce certamente chiarezze alla trattazione e non precisa ancora bene l'intento gnoseologico, prevalendo il disegno d'una psicologia morale, che sembra avere il sopravvento (1).

Comunque, attraverso il procedimento confuso e il riferimento delle varie attività psicologiche e morali, le facoltà o i gradi della conoscenza sarebbero, qui, *Senso*, *Imaginazione*, *Intelletto* e derivante da questo la *seconda memoria* o *Intelletto acquisito e abituale* (*adeptus et in habitu*) secondo la giudiziosa sceverazione del Tocco (2).

(1) *Sigillus Sigillorum* - Op. Lat. Vol. II, Pars II, §§ 11-12.

(2) Op. cit. Pag. 72.

Più tardi, però, la distinzione acquisterà nella stessa opera maggiore semplicità e chiarezza, come si può vedere da un testo su cui bisognerà tornare, *De Quintuplici et simplicis progressionis gradu* dove si esplica definitivamente la quadruplici distinzione, a cui viene anche, di proposito, attribuito valore gnoseologico.

« Ad haec quatruplicem potentiarum cognoscitivarum progres-
sum ita regulare debemus, ut a sensu, qui est circa corpora, ad phan-
tasiam, quae circa corporum simulacra versatur, ab hac ad imagi-
nationem, quae circa simulacrorum consistit intentiones, et inde ad
intellectum qui circa singularum intentionum naturas comunes me-
ditatur, sine errore conscendamus. In iis sensus infimum obtinet
cognitionis gradum eiusmodi progressus, quia alia tantum attingen-
do efficitur, ideoque rectae lineae comparatur, intellectus autem cir-
culo; omnino enim sua et circa se ipsum contemplando operatur. Ra-
tio vero media habet actum nec pure rectum neque circularem, et
ideo obliquae lineae eius progressio adsimilabitur. Ad sensum quidem
pertinet, quae extra animam sunt non quidem plane cognoscere, sed
potius cognoscenti nunciare; ad imaginationem vero non solum ea
cognoscere, sed etiam ea quae sunt in anima, utpote sensuum actio-
nes; ad rationem praeterea se ipsam investigare; ad intellectum au-
tem et se ipsum cognoscere » (1). Dove le potenze conoscitive sono
fissate in *Senso*, *Fantasia*, *Imaginazione*, *Intelletto*, e dove, come
si vede non si fa cenno più della memoria, di cui trattavasi, invece,
nella prima classificazione dello stesso *Sigillus* e del *Cantus Cir-
caeus*.

Ma se della memoria, direttamente non si fa parola, s'insiste
ancora, pur precisandosi l'intento gnoseologico, sulla *Imaginazione*

(1) *Op. Lat.* Vol. II, § 31. *De primo progressionis gradu*. Pag. 172-173. E cfr. anche le illustrazioni degli altri gradi. Pag. 173-180.

e sulla *Fantasia*, che mantengono tuttavia a questa prima fase, per così dire, della elaborazione della dottrina del conoscere, il carattere doppiamente particolare di una trattazione psicologica e d'un intento mnemonico.

Ma errerebbe di gran lunga chi fondandosi su tali caratteri, che noi stessi abbiamo messi in rilievo, non facesse sufficiente conto di questa accennata prima fase, e ritenesse arbitraria affatto la considerazione della immaginazione e della fantasia.

Pur nella confusione e pletora di dettagli, si vede a bastanza chiara questa idea essenziale della fundamentalità delle prime ed elementari forme del conoscere, come implicate nell'indistinto ardente della vita e nella palpitante realtà organica. Alla qual fonte si accenna, appunto, non solo col riferimento fisiologico, ma anche con la connessione ed unità essenziale e genetica della psiche umana e di quella animale, su cui il Bruno, indipendentemente, come vedremo, dalle ispirazioni animistiche, neoplatoniche e mistiche, insiste così nel *Cantus Circaeus* (1), ad esempio, (e giova osservare che lo scopo satirico animalesco non c'entra affatto) come nella *Summa terminorum metaphysicorum*, sparsamente ma assai significativamente, alle voci *Potentia*, *Perfectio*, *Cognitio*, *Differentia Comprehensio*, come ha rilevato il Tocco (2); ed infine col riferimento stesso delle attività pratiche dello spirito in azione, e con quell'accennato tornare sull'Imaginazione e sulla Fantasia le quali, se hanno valore prevalentemente psicologico, pure, in sé e nella giudiziosa distinzione stessa, accennano ad un che di più costitutivo dello spirito. E ciò si può rilevare dalla stessa analisi che se ne fa nel *Sigillus Sigillorum*, non che nel richiamo del *Subiectum imaginativum*

(1) Dial. II. *Prima pars Theoriae*. Cap. 1, § 3 - Cap. 2.

(2) *Op. Lat.* Vol. II, Pars II. *De quinto subiecto. De sexto subiecto.*

tra il *Sensitivum* e l'*Intellectivum* nel *De Compendiosa architectura* (1) e come, da ultimo, si può indurre dal fatto che se queste classificazioni e trattazioni delle opere mnemoniche mirano ad un fine speciale, riposto nella dottrina e nell'arte della memoria, assumono tuttavia, in certo modo, importanza più vasta sia in ordine al proposito (2) da tutte risultante, di costituire una specie di scienza naturale delle operazioni del pensiero, da contrapporre alle ciurmerie magiche alle congiurazioni ed arti divinatorie (3) che allora erano in gran voga, e contro cui non ristà di scagliarsi il Bruno; sia in ordine alla latitudine che viene ad avere nel pensiero bruniano, anche non del tutto consapevolmente, la memoria medesima; nella quale sembra che il filosofo abbia intraveduta quella essenzialità per cui taluno oggi giudica a dirittura che, in fin dei conti, la memoria sia tutto lo spirito.

Ma quando si passa alle altre opere accennate, si trascende la prima fase, più propriamente psicologica, della distinzione dei gradi del conoscere; ed in perfetta consonanza, *De l'Infinito Universo e Mondi*, *De Minimo* e la *Summa terminorum metaphysicorum* stabiliscono le quattro facoltà o fonti o gradi del processo conoscitivo, con esplicito intento gnoseologico; *Senso*, *Ragione*, *Intelletto*, *Mente*, come si dice nell'opera italiana; *Cognitio sensitiva* (con le minute sue suddivisioni) *Ratio* (o processo discorsivo) *Intellectus* (o atto intui-

(1) *Op. Lat.* Vol. II, Pars II. *De quinto subiecto*. — *De sexto subiecto*. Pag. 46-47.

(2) E' sembrato a taluno non del tutto consapevole e chiaro questo proposito; ma se anche così fosse, non importerebbe: la valutazione storica deve trascendere talora lo stesso autore, specialmente quando si tratti di un innovatore. Nè è da dare troppa importanza al fatto che il B. pare si servisse delle opere mnemoniche (e forse della singolarità caratteristiche dei suoi titoli) per farsi conoscere e richiamare l'attenzione sopra di sè nei luoghi in cui andava peregrinando per insegnare e campar la vita. — WAGNER, *Introduzione alle Op. It.* di G. B. Vol. I, Pag. X.

(3) DOMENICO BERTI, *Op. Cit.*, *Documenti*, Pag. 347, 372.

tivo) e *Mens*, come si definisce in quella che chiude il ciclo dell'opera bruniana (1).

Tutto ciò che si è detto mostra un atteggiamento ben importante del pensiero di Giordano Bruno circa il problema della conoscenza. Questo problema s'incardina su una trattazione preliminare più specialmente psicologica, la quale costituisce la base di tutti gli svolgimenti ulteriori, ed ha, di per sè, importanza ben maggiore, rispetto all'intento teorico assegnatole per le speciali trattazioni cui il Bruno mirava.

Il dividere come abbiamo rilevato quasi tutte le opere mnemoniche in due parti, di cui la prima serve di fondamento alle deduzioni ed applicazioni, rischiarata questa maggiore aspirazione, per così dire, gnoseologica; il che si riscontra altresì in tutte le dottrine psicologiche speciali che il Bruno più o meno ampiamente svolge, come per ricordare le principali, quella dell'*Associazione delle idee*, della *Memoria*, della *Contrazione dello spirito* e delle sue conseguenze, in cui l'analisi e l'intuito psicologico spesso profondo e finissimo, s'integrano e s'illuminano, con la costante, più generale e comprensiva mira verso l'aspetto superiore e il superiore valore, a cui tendono e pervengono le forme, le funzioni, le leggi inferiori dello spirito.

Così che la considerazione della prima fase della cognizione, la sensitiva, finisce per assumere, come già si è accennato, una importanza singolare. Giordano Bruno non ignora e non si dissimula affatto, l'abbiamo già notato, la inferiorità gnoseologica del senso, per sè; ne mette, anzi, in rilievo a più e più riprese, le fallacie, le incertezze, le manchevolezze, come sa chi abbia scorso le sue opere.

Ma non bisogna dimenticare che in confronto di tali considerazioni, il Bruno parla ugualmente di ciò che si potrebbe dire la *in-*

(1) *Op. Lat.* Vol. I, Pars IV, Pag. 31. -- *Op. Ital.* Wagner II, Pag. 18 etc.

differenza del senso, come per esempio nelle *Theses de Magia* dove si dice esplicitamente che il senso (come la fantasia) nè è ingannato nè inganna. Esso è come la porta con la quale si inizia e per la quale si passa al dominio della potenza conoscitiva: *Nihil enim est in ratione quo aliquo pacto non fuerit in sensu.....* Unge bene dixit Epicurus, et Heraclitus sensum non fallere neque falli; omnis enim falsitas est sub actu affirmationis et negationis, sensus vero non affirmat neque negat, sed solum species praesentatas excipit. Videre aurichalcum oculi est realiter, hoc est secundum speciem externam, item phantasiae secundum speciem internam (ut phantasia significat potentiam apprehensivam et retentivam specierum; alioqui enim proprie non ipsius est definire, sed imaginationis); iudicare vero aurichalcum esse aurum vel esse aurichalcum ipsum secundum actum affirmationis, hoc est opus intimioris potentiae. Satis autem naturaliter sensus est verus et phantasia est vera, si vere sentiat, si vere apprehendat et teneat speciem obiectam.

XLIV. — Neque sensus externus, neque sensus communis internus, neque phantasia fallitur aut fallit.

Sed ex horum perturbatione falli sequitur et fallere; per se enim immediate et proprie cogitativa fallitur, et secundum ipsam opinio vera dicitur et falsa.

XLV. — Nullus sensus particularis cognoscit se sentire, neque differentiam inter se et alium, neque alio pacto actum reflexum habet circa propriam actionem.

Visus enim ipsius est videre, non autem ipsius est cognoscere se vere vedere vel false, sed hoc ad internam potentiam spectat, nempe sensum communem (1).

(1) *Op. lat.* Vol. III, Pag. 481-482. — A queste considerazioni conviene aggiungere e raffrontare quelle, certo più note, ed importantissime, del *De Minimo* (*Op. Lat.* Vol. I, Pars III, Pag. 189-195).

E finalmente Bruno tratta, ancora, di una intrinseca validità e d'una propria dignità del senso, sia pel fatto che esso è la radice, in sostanza, di tutti gli altri poteri conoscitivi, sia perchè, nel suo ambito, ha potere assoluto; tanto che la ragione stessa vi si rivela inadatta e impotente o incompetente (1). Si che ben si comprende come con esaltazione poetica (la quale, però, risponde anche ad una sostanziale positiva veduta) Bruno, nell'ardente desiderio di abbracciare ed intendere tutto l'universo, immediatamente vorrebbe essere un senso solo, (*oculus*), attivamente, per riguardare; una sola ferita (*vulnus*) passivamente, per sentire in sè il tutto.

A proposito del senso, dunque, il Bruno tocca della sua imbecillità, ma altresì della sua *indifferenza* e in fine della sua *efficacia* e *dignità*; il che sembra accennare ad un processo profondo di elaborazione di quell'iniziale potere conoscitivo, come risulterebbe anche dalla distinzione importante di *sensu inferiore* e *sensu superiore* che Bruno, come vedremo, fa.

Chi conosce il Bruno sa che bisogna quasi far precipitare i varii, contrastanti elementi che egli confusamente accumula; e da questa precipitazione trarre il fondo reale sincero del suo pensiero.

(1) « Quippe etiam sensibilia ad sensum et sensus ad sensibilia juxta aliud melius vel deterius veritatis genus non conferuntur, quando de eisdem neque ratio neque intellectus neque mens quippiam cognoscere potest vel definire, quidquid garriant propriis et ridiculis illis distinctiunculis importunissimi sophistae. Minus enim ratio potest de coloribus iudicare quam auditus, veluti illa in alio cognitionis genere, iste vero in alia eiusdem generis specie esse dinoscitur, et stupidi est discursus velle sensibilia ad eandem conditionem cognitionis revocare, in qua ratiocinabilia et intelligibilia cernantur. Sensibilia quippe vera sunt non juxta communem aliquam et universalem mensuram, sed juxta homogeneam, particularem, propriam mutabilem atque variabilem mensuram. De sensibilibus ergo, qua sensibilia sunt, universaliter velle definire, in aequo est atque de intelligibilibus vice versa sensibilibus ».

De Minimo, II. *Contemplationes ex Minimo*. Caput III. (Op. Lat. Vol. I, Pars III, Pag. 194).

Così lo stesso considerare la fallacia del senso viene a dare maggiore importanza e risalto alla valutazione caratteristica nuova, ardita ed innegabile che il filosofo fa di esso e della cognizione sensibile. E ciò sia nelle opere d'ispirazione neoplatonica, e specialmente nel *Sigillus Sigillorum*, sia nelle altre, in cui il Bruno da quell'ispirazione si sottrae o tende a sottrarsi, come nel *De Minimo* e nella *Summa Terminorum Metaphysicorum*.

Sì, il senso è l'infimo grado della cognizione; ma è un grado della cognizione e il primo di una progressione (1); *primum*, non solo in ordine formale ma sostanziale altresì; perchè esso è ontologicamente, per così dire, la proprietà radicale, onde tutto l'universo è vivente e senziente (che è tutt'uno nell'animismo particolare del Bruno) (2); e rivelatosi come attitudine e funzione conoscitiva vera e propria, esso è la fonte delle specificazioni ed evoluzioni ulteriori, sino al grado massimo, alla *Mens quae in nobis dicit lucem quandam et fulgorem ex sensibus et intellectu procedentem* (3).

Ed esso stesso con il partirsi in *inferiore* e *superiore* accenna esplicitamente ad un suo ascendere potenziandosi (chechè se ne dica sotto la suggestione della interpretazione neoplatonica, che

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

(1) *Op. Lat.* Vol. II, Pars. II, Pag. 172.

(2) Cfr. per la sensibilità di tutte le cose, gocce d'acqua, festucchè etc. oltre i noti passi della *Causa*, *Summa Term. Met.* (*Op. Lat.* I, Pars. IV, Pag. 104); *Lampas Triginta statuarum* (*Op. Lat.* III, Pag. 154) - *De Magia* (*Ibid.* Pag. 406).

Ma da un punto di vista più alto e più importante per la questione di cui si discorre è da ricordare quel passo della *Cabala del Cavallo Pegaseo* per tanti altri rispetti importante, in cui si pone accanto all'*intelletto universale*, anche un *senso universale*: « *Così, dunque, sopra tutti gli animali è un senso agente, cioè quello che fa intendere tutti, e per cui tutti son sensitivi in atto* ». (*Op. Ital.* Wagner II, Pag. 278-279); dove sembrano trarre da una stessa fonte la legge e la dignità dell'*Intelletto* e del *Senso*.

(3) *Lampas Triginta Statuarum. De Campo Minervae. Op. Lat.* Vol. III, Pag. 141.

ammetterebbe il potenziarsi in senso inverso dall'alto al basso; il quale, però, non avrebbe ragion d'essere sia per la contraddizione sottile che involge, sia perchè l'alto e il basso si annullano nella unificazione mistica finale) potenziamento che è d'intrinseca virtù e che esprime un essenziale valore. Per vero se il senso inferiore è come *stupidus et dormiens*, il superiore, invece, *naturam qualitatemque persentit* (1). Nè scema questo valore per la partecipazione del senso con l'intelletto; poichè è proprio il senso che *in se sentit tantum, in imaginatione persentit etiam se sentire*; ed essendo però, *jam quaedam imaginatio, imaginatur in se, in ratione imaginari se percipit*; ed essendo qui, alla sua volta, *jam ratio, in se argumentatur, in intellectu animadvertit se argumentari; sensus qui est jam intellectus, in se intelligit, in divina autem mente intelligentiam suam intuetur* (2). Dove la partecipazione accennata dell'intelletto non è svalutazione intrinseca del senso, poichè è l'emergere stesso del senso che racchiude, si può dire, in sè tutta la potenza che si svolge nel processo distinto; *quod a facultate elementativa vegetativa perficitur, ab hac concupiscentia et sensus, ab iis ratio et imaginatio, a quibus tandem voluntas atque intellectus; ex quibus dimonstrative concludi potest quod si in sensu sit participatio intellectus, SENSUS ERIT INTELLECTUS IPSE* (3).

E dove, pur seguendo la traccia plotiniana di Marsilio Ficino, Bruno tende con le sue modificazioni a rendere più monistica, dice il Tocco, e si potrebbe dire positiva, tutta la teoria. « La conclusione è, che le varie potenze conoscitive svolgendosi continuamente l'una dall'altra, nessun distacco si ha da porre tra esse,

(1) *Sigillus Sigillorum. De primo progressionis gradu. Op. Lat. Vol. II, Pars II, Pag. 173-174.*

(2) *Ibid. § 32, De secundo progressionis gradu, Pag. 176.*

(3) *Ibid. ibid.*

ma tutte in fondo si debbono ridurre ad una sola, che di grado in grado diventa sempre più complessa e perfetta » (1).

Si tratta di una concezione naturalistica dell'origine e dello svolgimento dei poteri conoscitivi, i quali traggono dalle oscure profondità della vita, e hanno le radici nella virtualità stessa abissale dell'essere, per emergere ed ascendere poi di grado in grado nella scala della cognizione vera e propria. E più di una volta esplicitamente, e non già in senso neoplatonico, come si ritiene, ma in senso naturalistico e positivo, vi accenna il Bruno stesso; come quando nell'*Explicatio triginta sigillorum*, nella illustrazione, appunto, della *Scala*, quae sextus est sigillus, dice: *Gradus huius scalae sunt Esse, Vivere, sentire, imaginari, ratiocinari, intelligere, mentare*; e ciò con un insieme di considerazioni più abbozzate che svolte, le quali suggeriscono al Tocco (2) una interpretazione che sembra arieggiare, singolarmente, la parte più positiva della concezione contingentista della natura, quale troviamo nel Boutroux e nei suoi seguaci.

Che se poi dall'opera neoplatonica si passa alle altre accennate, si vede sempre più chiaro questo fondamentale sensualismo bruniano, il quale assai affine sostanzialmente, e forse più energico di quello del Telesio, riesce per identificare, con Democrito ed Epicuro, nel senso ogni e tutta la cognizione: *Placuit enim Democrito et Epicuro et aliis pluribus omnem cognitionem appellare sensum*, come è detto nella *Summa Terminorum Metaphysicorum*, e come è accennato con qualche variazione nel *Sigillus Sigillorum* (3).

(1) F. Tocco. *Op. Cit.*, Pag. 365.

(2) *Id. Ibid.*, Pag. 69.

(3) Dopo la distinzione dei primi due gradi del senso, inferiore e superiore, Bruno annovera un terzo grado: *Est porro et tertius quidam modus quo sensus significat. Epicurus enim cognitionem omnem appellat sensum, Democritus et Empedocles intellectum, Pythagorici mentem... Et certe ex nostris principis nos haec omnia in unum concurrere principium iudicamus. — Sigillus Sigillorum § 31. Op. lat.*, Vol. II, Pars II, Pag. 174.

E ciò si potrebbe dire non solo positivamente, per quanto si è mostrato della potenza ascensiva del senso, e di quello che può, ma anche negativamente, o di quello che non può. Perchè se è vero che il senso non può attingere l'infinito e l'assoluto, non è affatto certo che lo possa veramente la ragione.

La stessa ragione non può, discorrendo, abbracciare l'infinito, come riferisce e conviene anche Bertrando Spaventa (1) (e in ciò Bruno si distingue da Spinoza). Ma comunque sia di ciò, tali considerazioni, insieme con quanto è esplicitamente detto circa la validità del senso riguardo al proprio oggetto, e la impossibilità che la ragione si sostituisca o pretenda sostituirsi al senso (2), danno l'ultimo decisivo tocco a questa parte della gnoseologia del senso, che è fondamentale nella grande e poderosa opera di Giordano Bruno, e che unisce alla sua indelebile positività, una larga e schietta spiritualità; la quale non è nella sua essenza toccata o adombrata, checchè superficialmente dai più si ritenga, da alcuna essenziale contaminazione mistica o metafisica.

Le opere dette mnemoniche, che comprendono specialmente questa parte della gnoseologia bruniana, ne rappresentano, così, in maniera assai caratteristica la prima fase, in cui prevale, come si è detto, l'aspetto psicologico, sensualistico e naturalistico; esse, pertanto, vanno ben diversamente valutate da quello che di solito è stato fatto e si fa.

Lo stesso meccanismo ricercato ed artificioso e la stessa bizzarra selva di composizioni e combinazioni ed espedienti, vengono ad assumere e a rilevare valori insospettati, e soprattutto quel carattere

(1) B. SPAVENTA, *Op. cit.* — Bruno. *La dottrina della Conoscenza*. Pag. 197. In realtà, però, una certa comprensione dell'infinito anche Bruno si riduce ad ammettere, come vedremo.

(2) *De Minimo*. Cfr. i passi innanzi citati.

di soggettività consapevole e deliberata che è diretta oltre che a cogliere la verità, a porre lo spirito in quell'atteggiamento nuovo, che apre la via al compimento della rivoluzione kantiana; cercando, per altro, di non abbandonarsi ad un vuoto e formale schematismo o convenzionalismo; ma tenendosi sempre a contatto con le molteplici e ricche fonti della vita e della realtà. Onde perfino i più singolari e sottili artifizii vengono ricondotti alla grande matrice della natura; poichè essi, in ultima analisi, non sono che elaborazione dell'ingegno umano; e questo è nella natura, è Natura (1). Con ciò, già visibilmente si accenna a quello che sarà uno dei capisaldi della ulteriore gnoseologia bruniana, il profondo corrispondersi del soggettivo e dell'oggettivo, del pensiero e dell'essere, intorno a cui si svolgeranno le dottrine e i problemi più alti della teoria della conoscenza, vera e propria. Essenzialmente psicologiche, le Opere mnemoniche fanno intravedere queste lontane frontiere; ma anche più direttamente, in ispecie per la salda connessione e integrazione di processo di gradi, nelle facoltà ed attività dello spirito, accennano e portano già alla seconda fase della gnoseologia bruniana; quella che (a distinguerla dalla prima che abbiamo detto *psicologica* e che mira, in sostanza, come a ragione è stato osservato, a istituire una specie di *scienza naturale delle operazioni del pensiero*) si può chiamare più propriamente *dialettica*.

Questa seconda parte della dottrina della conoscenza di Giordano Bruno, è rappresentata, sopra tutto, dalle Opere lulliane, che per tal rispetto conviene ora esaminare.

Come la ricerca e l'analisi del sostrato e dell'intento psicologico delle Opere mnemoniche ha svelato ciò che ne costituisce, a traverso

(1) *Ars memoriae*, *Op. Lat.*, Vol. II, §§ IV-VII, Pag. 57-59.

ed oltre gli artifici e le stranezze figurative, la vera importanza, così una osservazione più approfondita fa intravedere nelle Opere lulliane, troppo poco, finora, considerate, la preoccupazione o la tendenza per una indagine prevalentemente logico-dialettica, diretta a rintracciare e coordinare gli elementi e le leggi del pensiero; indagine che è appunto quella la quale conferisce alle opere stesse quel valore che altrimenti nè si vede nè hanno, nella semplice esposizione o nel riassunto dell'arte di Raimondo Lullo.

Se nelle prime si cerca di rappresentare, più scientificamente che è possibile, i modi e le leggi della vita psichica e spirituale nel turbinante suo divenire, in quel suo ciclo vivente di emergenza dall'essere, nel suo sollevarsi e potenziarsi e nella sua aspirazione verso l'assoluto; se cioè ivi si tratta di rappresentare il *panta rei* dello spirito, nella scala e nella catena di gradi e di processi, nelle seconde invece si tratta di cogliere ciò che in mezzo allo scorrere, e al divenire, è in certo modo, stabile e costante; gli elementi categorici del pensiero.

Dobbiamo subito dichiarare, a tal proposito, che ciò che ci danno le Opere lulliane, quali effettivamente sono, non rappresentano alcun contributo all'importantissimo soggetto, che il genio d'Aristotile prima propose all'ansietà della speculazione; in concreto, ben poco profitto noi possiamo trarre dalle particolari analisi del Bruno, per la dottrina delle categorie. Ma quello che altamente importa, soprattutto dal punto di vista storico, è l'affermazione di una esigenza di pensiero, è l'intuito di un avviamento necessario nella considerazione dello spirito, che mentre segna una fase più alta della trattazione gnoseologica rispetto alla prima, che abbiamo esaminata, apre la strada alla serie di quelle ulteriori indagini che, allargate ed approfondite dalle varie correnti della filosofia moderna, metteranno capo alla critica di Emanuele Kant.

Avviene qui per Bruno, ciò che per altro rispetto è per Francesco Bacone. Qui appare non il costruttore, ma l'indicatore e l'incitatore; quegli che sente e rappresenta psicologicamente e storicamente, e definisce una necessità che altri dopo attueranno, e non senza lungo processo.

L'attrazione e l'entusiasmo per l'arte lulliana; accenni di approfondimenti e di mutamenti, in varie dottrine; l'annuncio (per quanto puro annuncio) di voler percorrere nuove vie, come nel *De progressu et lampade venatoria logicorum*; lo stesso accostare a questi studii lulliani, il commento della Topica e Retorica aristotelica; l'annuncio suggestivo dello *specierum scrutinio*; il riferimento delle opere mnemoniche alle opere lulliane, come a soggetto diverso e indubbiamente più alto, almeno nel senso di più teorico (1); quella strana fantasmagoria di soggetti e di predicati che cercano un assetto, un ordine, una base stabile; quel correr dietro senza posa a schemi e principii e combinazioni per l'universale verità, stanno a mostrare l'intuizione, la ispirazione bruniana di qualche cosa che egli non riesce a definire organicamente, ma di cui sente e afferma il bisogno.

Tutto ciò, è da un punto di vista generale, certamente della maggiore significazione e importanza per la teoria della conoscenza; in quanto dimostra, malgrado ogni oscurità ed incertezza, la necessità e la possibilità di cogliere le leggi intrinseche del pensiero, ed il proposito di impossessarsi di uno strumento che conducesse al fondo ed al sommo della verità; di arrivare, in sostanza, a quell'*alfabeto del pensiero* che intravedeva Leibnitz, e facevalo gioire, *puerili quodam gaudio*, nella intuizione della sua potenza infinita; ed a cui, in fin dei conti, mirano anche i moderni logici-matematici.

E tanto più appare importante questa intuizione del Bruno, ver-

(1) *De Compendiosa Architectura Artis Lullii — Op. Lat. Vol. II., Pars II, Pag. 62. - Triginta Sigillorum Explicatio. Ibid., Pag. 128.*

so una ricerca e costruzione pura, in quanto lo stesso insieme del suo sistema e lo stesso suo temperamento gli impedivano di effettuarla. Egli sente il bisogno logico, dialettico delle forme pure del pensiero, ma è nella impossibilità di perseguirle e coglierle. Poichè è dominato sempre da quella visione panica di realtà, di vita, di unità, che non consente di soffermarsi su freddi e nudi schemi; ma presenta il suo mondo, anche il mondo del pensiero, nell'orgia stupenda delle sue ricchezze, dei suoi colori, delle sue forme, dei suoi lieviti e dei suoi pollini eterni di fecondità.

Così che se egli ricerca le categorie, è ben lungi dallo schematicismo logico, e v'inserisce dati ed elementi di concretezza, non solo della realtà fisica, ma anche della realtà morale. I suoi *Soggetti* fondamentali che tengono, in certo modo, il posto delle categorie sono niente altro che i tipi stessi della realtà. (1)

Per tanto, questo bisogno, questa possibilità e necessità dell'in-

(1) Questi tipi sarebbero: la *Realtà divina*, l'*Angelica* e *demoniaca*, il *Cielo*, gli *Uomini*, gli *Animali*, le *Piante*, i *Minerali* che Bruno tratta con accenni categorici come *subietti di realtà oggettiva*, anchet in relazione però a vere forme subiettive di conoscenza e di morale. *De Compendiosa Architectura, Sectio secunda, De secunda e tertia figura.* (Op. lat. Vol. II, Pars II, Pag. 20-23). *Sectio Tertia. De primo etc. de nono subiecto* (Pag. 41-48). Questo pensiero confuso in cui tralucono, come si è detto, elementi categorici di realtà, conoscenza, moralità etc., si ripresenta, in altra forma, nella stessa *Architectura*, dove la moltiplicazione e l'amplificazione starebbero ad accennare ad una funzione strumentale-categorica, su *nove* questioni. *Quid, De quo Quare, Quantum, Quale, Quando, Ubi, Quomodo, Cum* quo (*Ibid.* Pag. 54-60). — Cfr. anche *De Specierum scrutinio: Deus; Angelus, Coelum, Homo, Imaginativum, Sensitivum, Vegetativum, Elementativum, Instrumentativum, ibid.* Pag. 336). — La formula precisa del pensiero del Bruno a questo proposito, emergente dal complesso confuso di idee e dottrine e variazioni diverse, si può vedere nel *De Architectura* stesso, *Sectio Prima, Cap. 5*: « ... *adeo quippe generalia vera, necessaria atque primitiva principia praetenduntur* ». — E' in fondo, lo stesso principio che culminerà nelle vedute ultime della teoria della conoscenza bruniana.

dagine del pensiero se non raggiunge lo scopo propriamente della logica pura (ma è da chiedersi se esso sia raggiunto anche, posteriormente) assume nel Bruno un carattere singolare della più alta importanza.

Il processo storico e lo sforzo critico (che avranno come un accentrimento formidabile in Benedetto Spinoza; necessità conclusiva e necessità iniziale del processo del pensiero dal Rinascimento alla filosofia moderna) porteranno poi all'*analitica trascendentale* di Emanuele Kant, e subito dopo alla *dialettica* di Hegel: movimento e legge del pensiero puro da una parte; tentativo di cogliere il processo identico del pensiero e dell'essere dall'altra. Kant eliminava dalla vecchia tavola delle categorie aristoteliche, perfino, le ultime tracce di concetti empirici; Hegel tentava di rituffare e, in certo senso, ricreare la realtà nel processo dell'idea: l'esigenza della purezza in sè del pensiero, nell'uno; la preoccupazione della vivente unità del pensiero e del reale nell'altro.

Bruno, nella pur imponente indistinzione del suo pensiero, annunzia la doppia esigenza, e precorre la doppia opera di Kant e di Hegel, esprimendo, appunto, la necessità della ricerca categorica pura, e questa immettendo nel pieno e nel vivo della realtà.

Evidente è in lui il proposito, lo sforzo di trascendere Aristotele e gli schemi delle sue categorie; e per quanto la cosa sia a un tempo esagerata ed ingenua, non perdono, tuttavia, d'importanza l'esaltazione di Raimondo Lullo, ed in certo senso la sua contrapposizione ad Aristotele, rispetto agli schemi aristotelici e scolastici (1). Lo stesso Lullo, il Bruno vuole superare (2); e di qui la ridda e la compli-

(1) Per la posizione del Bruno rispetto alla Scolastica ed agli scrittori del Medio Evo in genere, Cfr. Tocco, *Le fonti più recenti etc.*

(2) Veggansi, a questo proposito oltre i passi citati *De Compendiosa Architectura* e dell'*Explicatio Triginta Sigillorum* (Op. Lat.

cazione dei termini, dei quadri, delle relazioni possibili fra gli elementi e i prodotti del pensiero, onde si accresce a dismisura il consacrato numero di Aristotele (il numero *trenta* ricorre straordinariamente in quest'ordine di riflessioni ed analisi bruniane, nei 30 Sigilli, nelle 30 *Intenzioni*, nei 30 *concetti* del *De Umbris*, nelle 30 *Statue* della *Lampas* etc., nella quale ultima opera si parla anche dei 30 *Diametri* della *Retorica*, e delle 30 *Lucerne*) non più per afferrare le categorie del pensiero (schema interno del pensiero) ma si gli aspetti molteplici e mutevoli della verità; — *subiectum considerationis universum, qua veri, intelligibilis rationabilisque rationem subire valet* (1); per cogliere, come bene osserva il Tocco, i principii superiori insieme dell'essere, del conoscere e dell'operare (2).

Così comprendesi come alle nude e ristrette categorie, ai principii aristotelici e lulliani si mescolino e si sostituiscano abbondanti e doviziosi elementi; e sopra tutto simboli, strani senza dubbio, ma significativi, di questo turbinoso proposito del Bruno, e combinazioni tali che costituiscono, certo, artificiosi meccanismi, i quali però, secondo la intenzione o la illusione del Bruno dovrebbero servire a raccogliere e penetrare, rendere, per così dire, malleabile e docile al

Vol. II, Pars. II, Pag. 62, 128) la *Lampas Triginta Statuarum* (Op. Lat. Vol. III, Pag. 7). *De Pluribus investigandi speciebus*. Bruno, dopo aver enumerati i nove modi dell'investigazione di solito ammessi, modi parziali, evidentemente, dei quali taluno egli ha trattato di proposito come non manca di ricordare (*Quarta comparatur opificio, quod apparet in aedificiis Architecturae et Combinationis Lullianae; Septima comparatur multiplici methodi specie quam explicamus in libro Triginta statuarum*), parla del nono modo, o specie: *Nona ultima maxime comparatur ratio, quam in praesentiarum persequi intelligimus. — Haec quidem constat triginta statuis, in quibus triginta intentiones continentur, et quo videbitur modo explicandae. Sunt quidem generales ut esse debent, speciebus autem specialissimis magis applicabiles quam principia ARISTOTELICA et LULLIANA, quibus quam melius informetur ratio, aliorum esto iudicium.*

(1) *De Compendiosa Architectura*. I, Cap. 5.

(2) Tocco. - *Le Dpere inedite* etc. Pag. 12.

pensiero, tutta la realtà; artifici e meccanismi, si noti bene, che non sono puramente strumentali, come quelli più propriamente mnemonici, ma bensì inventivi e dimostrativi di verità, e sopra ogni altra cosa rappresentativi del moto incessante, cinematografico (direbbe il Eergson) della realtà universale.

Poichè bisogna tener presente che il pensiero dominante del Bruno è, appunto, quell'interferire e corrispondere universale e radicale dell'essere e del pensiero; per il quale ogni possibile artificio e trama di relazioni e combinazioni (mutabili e moltiplicabili a piacere) è riletto, in fine, a quel coincidere intimo che dà un nervo o un fondamento di realtà anche all'artificio. E s'adombra, così, nel Bruno quell'intuizione oscura e potente, della vera ragione gnoseologica, che costituisce il nodo essenziale del problema (1), quale si riaffaccerà, con impulsi, per così dire, alla soluzione positiva in Galileo e che sarà posto e sciolto a un tempo da Spinoza nell'altissima dottrina dei due attributi infiniti e corrispondenti, dell'infinita Sostanza (2).

Così, sotto più aspetti, appare indubbia la importanza delle Opere lulliane; la quale va ben al di là delle mnemoniche, per quel loro stesso significato, onde si può ben dire trascendano la stessa consapevolezza dell'autore. E si conferma, altresì, quello che si è già innanzi accennato; non essere esatto che Bruno faccia poco conto di queste sue opere lulliane; chè invece, con chiaro proposito, egli ne costituisce un gruppo organico a parte, (3) il quale va dal *Compendio dell'ar-*

————— Free digital copy for study purpose only

(1) Ved. per ciò il mio *Positivismo e diritti dello spirito* - Parte II, Cap. I e II.

(2) Ved. *Introduzione alla Filosofia di Benedetto Spinoza*.

(3) Dice il Tocco che il Bruno — *dei miracoli dell'ars inventiva* — non dubita, talchè dopo averla esposta nel *De Architectura*, la commenta e modifica nel *De Lampade combinatoria*, e poscia riunisce insieme i due trattati dando al tutto un nuovo titolo: *De specierum scrutinio et lampade combinatoria*; nè di questo contento, l'allarga ancor di nuovo e modifica nella *Lampas triginta statuarum*.

Bruno, come si vede, insiste sulle opere lulliane mettendovi mano

te di Raimondo Lullo a quella *Lampada delle trenta Statue*, in cui sì vasto sviluppo viene dato alle dottrine ed alle ispirazioni lulliane, e la quale compie e perfeziona non solo le altre opere dello stesso soggetto, ma secondo quanto Bruno medesimo sembra dire, anche le più famose e valutate opere mnemoniche, il *Sigillus Sigillorum* e il *De Umbris Idearum* (1).

Le stesse definizioni o delucidazioni della *Ratio*, dell'*Intellectus*, della *Mens*, che non possono non rappresentare le forme tipiche ed autonome dell'attività superiore dello spirito (2) e come tali debbono dominare questo secondo grado della gnoseologia bruniana, ci riportano a quella connessione concreta e vivente che abbiamo esaminato precedentemente. Così che chi crede di attribuire al Bruno carattere metafisico per questa parte delle sue vedute gnoseologiche, erra, riteniamo, di gran lunga. Nè qui giova richiamare i tratti fondamentali

e tornandovi su, ben quattro volte; almeno, dunque, quanto sulle opere mnemoniche; e non si comprende, quindi, come si possa con ciò, asserire che Bruno faccia poco conto di quelle sue opere; le quali, ad ogni modo, hanno un fine *per se*, non sono così strettamente strumentali come le mnemoniche, nè hanno servito per scopo di réclame all'isegnamiento ed alle divulgazioni del filosofo, come è stato detto delle mnemoniche stesse.

(1) *Utilitas huius Lampadis ad alias*. — Perficit haec *Lampas Lampadem logicorum*... II. Perficit *Lampadem Lullii*, eadem ratione, quia definita, formata et distincta dat subiecta et praedicta, quae illa indefinita dedit. Et ideo ad universa illius inventionis, quam apprime commendamus, est combinandi artificium. Habetur etiam hic non modo series absolutorum praedicatorum et respectivorum, verum etiam eorundem per singulas triginta rationes, unde non solum copiam sed et certum et infallibilem ordinem et numerum producimus. Iisdem aliisque rationibus perficiuntur *Lampades Rhetoricorum triginta diametrorum, triginta sigillorum et triginta lucernarum*. (*Op. Lat.* Vol. III, Pag. 217-218).

(2) Cfr. specialmente *Summa erminorum Metaphysicorum*. XIV - *Cognitio*. (*Op. Lat.* Vol. I. Pars IV, Pag. 31-35).

del *De Umbris idearum* (1) con i suoi schemi e paradigmi platonici o neoplatonici, con le sue analogie e via dicendo, per istabilire una metafisica gnoseologica bruniana; giacchè a chi consideri seriamente la cosa apparirà chiaro ciò che non si è voluto mai intendere, che cioè quella trattazione e il *De Umbris* in genere non ha propriamente nè intento, nè senso, nè valore gnoseologico. Nè meno in errore crediamo essere chi, sotto la suggestione del *De Umbris* stesso, crede di poter affermare che il Bruno, sulle orme plotiniane-ficiniane, faccia una mistica gnoseologia.

Non ci vuol molto ad intendere che la famosa scala del *De Umbris Idearum* più che valore gnoseologico ha valore etico; e ad ogni modo, i problemi supremi della conoscenza e della verità che vi si ritrovano nei due ultimi gradi aggiunti dal Bruno 2) vi sono, se mai proposti, in pura e semplice descrizione, non trattati nè risolti, come sarà nel poderoso complesso dei poemi latini e dei dialoghi ita-

(1) In questa seconda parte della gnoseologia bruniana che è più specialmente *dialettica*, non si può far rientrare affatto il *De Umbris*. Meglio di qualsiasi altra dimostrazione, giova riportare per ciò quanto ne dice il Tocco. « Nè basta ancora, perchè il Bruno non crede che questi trenta soggetti o predicati, sieno come i concetti fondamentali della nostra ragione, ma li sceglie in modo arbitrario e dice esplicitamente che ognuno in luogo di questi trenta ne può scegliere altri che gli facciano più *al* caso. Ben si vede che il nostro A. torce l'arte del Lullo ad uno scopo affatto nuovo. Non si tratta più di scoprire gli elementi primi del pensiero, per ricavarne dalla combinazione loro tutto il pensabile, ma bensì di scegliere alcune immagini date e ben fissarle, perchè intorno ad esse fosse agevole di raggruppare tutte le altre. *L'Ars magna*, in altre parole, non è più un algoritmo logico, se così può dirsi, ma un artificio mnemonico, simile a quello che da Cornificio in poi tutti i trattatisti solevano adoperare ». (*Le Op. Lat. etc.*, Pag. 44).

(2) La scala dei nove gradi non ha valore gnoseologico, ma *etico*, come risulta dalla significazione reale e complessiva dei termini che la compongono e dalle stesse amplificazioni ed aggiunte che

liani, i quali contengono e rappresentano, ed essi soli, la terza ed ultima fase della dottrina della conoscenza di Giordano Bruno.

Le opere lulliane esprimono un punto intermedio, l'esigenza logica e dialettica, nei tre gradi della gnoseologia bruniana; una logica e dialettica, però, che pur accennando alla sua essenza o parte formale e pura, non si spoglia mai del suo carattere concreto, positivo di realtà; e da ciò stesso viene a determinarsi quella più alta intuizione, quello sforzo, veramente superbo, verso la possibilità di una *Scienza superiore* che, riproducendo in sè la totalità e la unità inscindibile dell'universo, della natura e dello spirito, sia nello stesso tempo ontologia e gnoseologia: visione straordinaria, che propone e riassume in sè i problemi supremi della conoscenza e della filosofia, a cui tende e si affisa il pensiero del Bruno.

Ed è la prima delle opere lulliane che formula questa visione superba: *Conveniens nimirum est atque possibile, ut eum in modum, quo metaphysica universum ens, quod in substantiam dividitur et accidens, sibi proponit objectum, quaedam unica generaliorque*

il Bruno fa allo schema di Marsilio Ficino — Su di che veggasi Tocco, *Op. cit.*, Pag. 362).

Il *Conceptus XIX*, che giova al riguardo tener presente, dice: (*Op. Lat. Vol. II, Pag. 48-49*).

Semptem gradibus (quibus duos addimus) constare intellexit Plotinus Schalam qua ascenditur ad Principium. Quorum

Primus est animi purgatio. — Secundus, Attentio. — Tertius, Intentio. — Quartus, Ordinis contemplatio. — Quintus, Proportionalis ex ordine collatio. — Sextus, Negatio, seu Separatio. — Septimus, Votum. — Octavus, Transformatio sui in rem. — Nonus, Transformatio rei in se ipsum.

Come si vede, la scala originaria parte dal 1° grado *Animi Purgatio* ed arriva al settimo *Votum*; termini evidentemente, *mistico-etici*, i cui intermedi non tolgono affatto questo carattere. — Bruno conclude il *Concetto XIX* con le parole *Ita ab umbris ad ideas patebit aditus, et accessus, et introitus*; ma senza la benchè minima trattazione gnoseologica.

ens rationis cum ente reali (quo tandem multitudo, cuiusunque sit generis, ad simplicem reduci possit unitatem) complectatur. (1).

Qui siamo nella terza fase della gnoseologia bruniana, dove si svolgono i grandi problemi della conoscenza, nella considerazione non più delle attività in sè, dello spirito, sia psicologiche come nella prima parte, sia logiche e dialettiche, come nella seconda; ma nella relazione che si fa chiara ed esplicita dei due termini Essere-Pensiero, nella posizione che se ne stabilisce e nelle conseguenze che ne derivano.

Il *De Umbris idearum*, che per sè, come abbiamo mostrato, contrariamente a quanto di solito si ritiene, non ha carattere gnoseologico, forma con la sua dottrina platonica e neoplatonica delle idee, la base dei problemi, che, mentre sono i più alti della gnoseologia, mostrano le ultime linee o meglio il lineamento complessivo e definitivo, del pensiero bruniano.

Secondo l'ispirazione plotiniana che domina e pervade il *De Umbris*, la realtà, la vera realtà, sia materiale sia spirituale, sono le idee, entità metafisiche che sono per sè, e di cui a noi non è concesso che l'ombra ed il vestigio. Accezione bruniana indiscutibile; della quale però bisogna riconoscere il vero significato non in un facile relativismo gnoseologico, ma più tosto in una posizione affatto ontologica (dalla quale deriveranno poi posizioni gnoseologiche). Giacchè se a noi è riservato di coglier l'ombra ed il vestigio delle idee, ciò non è tanto per la nostra conformazione soggettiva, quanto per la natura stessa di quelle entità, le quali per essere vere ed assolute

(1) *De Compendiosa architectura. Op. lat. Vol. II, Pars II Pag. 8.* Dove il senso e l'intento sono, contrariamente a quanto si ritiene, essenzialmente gnoseologici, e non metafisici.

non possono essere che in sè, e non in altro, come è l'uomo. Da parte dell'uomo o subietto, le idee non possono essere come e lo stesso che in sè sono; giacchè se così fosse, la loro realtà e verità non sarebbe per sè ed in sè, ma anche per l'uomo e nell'uomo; cioè, infine, non sarebbe metafisica, assoluta e trascendente, ma umana, relativa e contingente.

La potestà conoscitiva umana è fuori causa in questo primo momento; anzi deve dirsi piena e perfetta se è in grado di sapere e discorrere di queste idee, che distingue, appunto, in sè e nella loro trascendenza da una parte, e nel loro vestigio e riflesso dall'altra. L'affermazione e la determinazione dell'essere delle idee che è pura espressione gnoseologica, trascendendo la vera posizione gnoseologica, e cioè del rapporto fra quegli obietti e l'uomo, sa e discorre dell'assoluta e trascendente idea, dal momento che è capace di distinguere fondamentalmente, ciò che è luce in sè, e ciò che è ombra fuori di sè.

Il proporre questa dottrina non come interpretazione ma in fin dei conti, come posizione dell'universo, è una determinazione ontologica la quale suppone necessariamente una potestà mentale di cogliere questa posizione come è; vale a dire una potestà non relativa, ma assoluta. Da questo punto in poi, si svolgerà il relativismo comune; ma l'affermazione e dimostrazione di questo stesso relativismo, le quali implicano la consapevolezza delle condizioni e ragioni per cui si determina, cioè la realtà e verità assoluta di cui si tratta, è evidentemente la negazione, *eo ipso*, della facile relatività.

Bruno, che accetta puramente e semplicemente la dottrina e si sbizzarrisce a tracciare il quadro delle distinzioni e analogie tra le idee e le ombre, sembra non rendersi conto di questo; ma è fuori di dubbio che, a parte i soliti luoghi comuni formali, di limitazione, di inadeguazione umana, e via di seguito, egli esprime, come risulta da più accenni di particolari considerazioni, e sopra tutto dallo sfor-

zo d'insieme delle sue varie vedute, una tendenza, una aspirazione tutt'altro che relativistica.

Implicitamente, si è veduto, al principio è negato il relativismo; è negato per necessità imprescindibile, sostanzialmente, se pur non formalmente, per quella catena progressiva di gradi e di facoltà e di processi che trae dall'essere, cioè dall'infinito ed assoluto, e non può quindi che rientrare nell'infinito e nell'assoluto.

Il processo conoscitivo che assume le figurazioni tipiche della scala e della catena, è *lineare*, lo dice esplicitamente il Bruno; ma solo per una parte, per quello inferiore e iniziale, per il senso. La linearità darebbe sì, inevitabilmente, la relatività quando si fosse giunti all'estremo grado, all'ultimo anello; ma il processo non è solo lineare, bensì anche obliquo, dice Bruno, intermediamente; e infine è sopra tutto *ciclico*, (1) e diventa persecuzione infinita. Questa non attingerà mai il limite; ma si *approssimerà sempre più al limite*: e questo approssimarsi sempre più, è negazione, in atto, della relatività stessa.

E del resto Bruno non nega che si possa talora cogliere l'assoluto: anzi nella fase meno personale della sua speculazione, ed in quanto l'ispirazione neoplatonica permanga o ritorni nella sua opera, è prevista e dichiarata la possibilità di questa suprema penetrazione. Centro Internazionale di Studi Bruniani "Giovanni Aquilecchia" (CISB)

Gli ultimi due gradi della scala plotiniana-ficiniana, cioè il con-

Free digital copy for study purpose only

(1) *Sigillus Sigillorum. De quintuplici et simplici progressionis gradu.* « *Sensus..... rectae lineae comparatur, intellectus autem circulo; omnino enim sua et circa se ipsum contemplando operatur. Ratio vero media habet actum, nec pure rectum neque circularem, et ideo obliquae lineae eius progressio adsimilabitur* ». (Op. Lat. Vol. II Pars. II Pag. 172-173).

Cfr. per la ciclicità dell'Intelletto, il passo famoso degli *Eroici Furori* (Wagner II Pag. 343), citato qui appresso.

vertirsi dell'obietto in sè ed il sè nell'obietto, il divenire il cacciatore preda degli *Eroici furori*, è appunto, sia pur misticamente, o forse retoricamente, un attingere l'assoluto. Ma nella speculazione più propria e profonda la *linearità* della scala si discioglie nella *ciclicità* infinita; la quale è discorrere infinito, ma è anche quel raccogliersi e concentrarsi che secondo il Bruno, anticipatore singolare non solo di Spinoza ma di vedute che sembrano ai più bergsonianamente nuovissime, è già cogliere e possedere l'assoluto e l'infinito; non discorsivamente, certo, ma in *atto*, che è poi il modo più profondo di possederlo, in quanto è, quasi, anche esserlo. Senza contare, inoltre, che il Bruno non rinuncia affatto ad un certo possesso, ammettendo quel moto non fisico ma metafisico (che non potrebbe essere se non discorsivo), (1) la cui misteriosa oscurità non ne diminuisce l'affermazione.

E' fuor di dubbio che la posizione neoplatonica dà luogo a reali difficoltà nell'opera bruniana; ma ancora più a gravi ed arbitrarie interpretazioni, sulla base del dualismo che presenta.

Su questa base, innanzi tutto, si fa derivare la così detta teoria della *doppia verità*. La quale va considerata primamente in una forma superiore; in quanto il dualismo si ponga tra la realtà trascendente e la realtà naturale, donde la *verità* della *fede*, e la *verità* della *scienza*.

Ma noi abbiamo veduto, sia per ciò che si è dimostrato, nella prima parte di questi studii, circa la eliminazione del *soprannaturale*

(1) « E' conveniente e naturale che l'infinito per essere infinito, sia infinitamente perseguitato, in quel modo di persecuzione, il quale non ha ragion di moto fisico, ma di certo modo metafisico, et il quale non è da imperfetto al perfetto, ma va circueudo per li gradi de la perfezione, per giungere a quel centro infinito, il quale non è formato nè forma. (*Eroici Furori*. Wagner II Pag. 343).

trascendente, dall'universo (1) sia per l'analisi delle relazioni tra *Filosofia* e *Religione* in questa stessa seconda parte, che secondo tale posizione estrema il dualismo non ha alcun fondamento, e non esiste. Da tal punto di vista, non si può parlare di agnosticismo e di relatività; l'universo è uno, tutto naturale, unico oggetto della nostra conoscenza; la quale è una ed unica in quanto conoscenza; sì che quando si dice conoscenza si dice scienza, si dice filosofia e si esclude qualsiasi altra considerazione. Ed anche ammesso che il divino permanga come tale, esso non permane e non può porsi in quanto oggetto di conoscenza, ma solo in questo oggetto di credenza religiosa, cioè di un'altra considerazione che è assolutamente estranea alla considerazione conoscitiva ed alla funzione filosofica. E non è esagerato dire, che tale essendo la dottrina bruniana, essa pone con gagliardo pensiero critico, limitatore e scevratore inesorabile nella sua potenza teoretica, terribile nella sua irrisione particolare, il fondamento primo di quella dialettica trascendentale, che più si considera e più ha del michelangiolesco, nella separazione, per così dire, della luce e delle tenebre dal campo del pensiero.

La teoria della doppia verità, dal punto di vista finora esaminato, che è quanto dire la teoria della doppia conoscenza, è destituita di ogni ragione e di ogni fondamento.

Che vi sia l'accento in Bruno, è indiscutibile; ma è assurdo pensare che sia il fondo della sua dottrina. Contradice a tutta la sostanza del suo pensiero e del suo sistema; e ad ogni modo è da ritenere che questo accenno è fatto più in relazione alla posizione stabilita e creduta da altrui, che secondo il proprio convincimento integrale e la necessità logica del suo sistema. Bruno sembra delineare il problema

(1) *La Filosofia di G. B. — La filosofia oggettiva*. Ved. specialmente II e V.

quale risulta e si pone nella considerazione e nella credenza comune, come obiettivamente va considerato nell'accennato indiscutibile nucleo di quella dialettica trascendentale che è, appunto, fra i suoi più grandi e fecondi precorritenti ideali.

Nè si può dire che egli faccia, così, qualche concessione opportunistica alle idee correnti; perchè il filosofo con fermissimo pensiero per conto suo dichiara che il campo della pretesa prima verità e della conseguente prima conoscenza, è estraneo alla filosofia; è affare proprio della fede. Altro non si può dire, e più oltre non si può andare; perchè soggiunge finalmente il Bruno, come è noto, non essere possibile in ultima analisi costruire una *Teologia* (1). Or che significa questa impossibilità? Significa la legittima esclusione assoluta di ogni processo di pensiero là dove il processo del pensiero non ha ragione d'essere e di fatto non è più. Delineato, sia pur sommariamente, il gran confine della dialettica trascendentale, al pensiero razionale non è possibile oltrepassarlo; perchè se vi fosse questa possibilità, il confine non sarebbe segnato dal pensiero stesso o non sarebbe il supremo confine. Nè per questo la ragione in sè resta diminuita; ma anzi totalmente, in tal modo, si riconosce e si pone, e può procedere in quel suo discorso infinito che solo per formale espressione Bruno dirà metafisico, ma che è la reale positiva sua affermazione massima, anzi assoluta. Errore fondamentale è ritenere che con ciò, la ragione sia limitata; quando quell'al di là della ragione non limita e non riduce affatto la ragione stessa; perchè questa, appunto, riconoscendolo, l'ha riconosciuto non già come sottratto a sè (tanto è vero che l'ha riconosciuto), ma estraneo *toto caelo* a sè, che è ben altra cosa. E può, così, e deve abbandonarlo al suo destino sicuramente, senza per que-

(1) Cf. Tocco. *Fonti etc.* Pag. 509. — MONDOLFO, *Op. cit.*

sto far getto minimamente di alcuna sua prerogativa e competenza; perchè essa che l'ha riconosciuto e distinto, potrà sempre, sottoporlo al suo tribunale, kantianamente, non solo mostrando l'inanità della pretesa teologia negativa, ma considerando, se occorre, anche la ragione e il valore di quella fede; la quale, pertanto, non è al disopra, come molto erroneamente a taluno è parso che Bruno ritenesse.

In questa superba ~~affermazione~~ di pensiero puro, sarebbe, dunque, stolto affermare che Bruno facesse alcun compromesso ed alcuna concessione al volgare modo d'intendere e di credere, circa il massimo problema gnoseologico, che è allo stesso tempo il massimo problema ontologico; ed ammettesse per calcolo pratico, la dottrina della doppia verità.

E ciò è confermato anche troppo vivamente talora, da quei passi notissimi nei quali in maniera decisiva, il filosofo, satireggia e irride tutto che si riferisce al primo termine della doppia verità, come nello *Spaccio della Bestia trionfante* e nella *Cabala del Cavallo pegaso*, dove non per incidente, ma più tosto di proposito, si tocca della questione.

E' difficile, così, non vedere l'intento satirico nel famoso discorso di Mercurio con Sofia, verso la fine del primo dialogo dello *Spaccio*, (indipendentemente dalla questione della Provvidenza). — Si parla, ivi, anche della *Sofia celeste, chiamata volgarmente Minerva e Pallade*; e il suo intervento in quel punto, fra il resoconto della Missione di Mercurio, che torna dall'aver condotto all'inferno 246522 anime e il racconto delle ben note occupazioni di Giove; la raccomandazione sua a Mercurio a favore della povera Sofia terrena, *quella che vive del mio spirito e più da lungi vicino alle tenebre* (e si potrebbe chiedere perchè la Sofia terrena manda la povera ambasceria a Mercurio, astuto e fraudolento, e non alla Sofia più vera e maggiore, dalla quale procede); gli accenni stessi alla sua origine dal cervello di

~ proclamazione

quel Giove, che di lì a poco darà saggio della sua saggezza e provvidenza nel distribuire quelle minuzzarie di meloni e scarafoni e simili; tutto ciò, non è fatto davvero per dare alla Sofia celeste la dignità e il valore che dovrebbe avere, pur fatto il debito conto della singolare opera nella quale appare, ed in cui gli argomenti gravi, del resto, (e quello in discorso dovrebbe essere fra i maggiori) sono gravemente trattati.

Ma non basta; chè poco più in là, a proposito delle questioni della provvidenza e dell'intendere di Giove, non con *ordine successivo*, ma *subito subito e insieme insieme*, e *senza difficoltà alcuna e senza impaccio*, la Sofia celeste o non apparisce affatto o è solo accennata non poco goffamente dalla misera Sofia terrena, insieme a Mercurio (1); il quale viene, quindi, esso l'astuto e il fraudolento che si è accennato, a partire con quella il privilegio della suprema conoscenza. E la cosa tanto più è notevole, in quanto tutto questo passo famoso, a prescindere dall'intento satirico che potrebbe avere, ha in realtà, come si può ben convenire col Gentile, valore altamente speculativo (2).

E fa singolare contrasto con questi luoghi, quell'altro passo dello *Spaccio* medesimo in cui Sofia parla a Saulino della *Sofia* e della *Verità*, che sono appunto definite duplici, come la Provvidenza (3).

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

BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA

(1) *SOFIA. E' vero, che so bene, che queste son cose degne d'esser decise da' miei filosofi, e pienamente intese non da me che non le posso capire, eccetto che difficilmente in comparazioni e similitudini, ma da la Sofia celeste e da te.* (Wagner, II Pag. 155).

Abbiamo detto che quanto dice Sofia appare goffo; ed è infatti se si consideri che essa ammette che i *suoi filosofi* (che sono poi la stessa Sofia terrena e discorsiva) possono *decidere* quelle cose che essa, la Sofia, non può intendere pienamente, e che sono intese appieno dalla Sofia celeste, e da *Mercurio!*

(2) *Op. It. II. Dialoghi morali*, Pag. 73, nota.

(3) Wagner II, Pag. 159.

Qui esula veramente ogni intento satirico; ma esula, in sostanza, anche la duplicità della conoscenza e della verità.

Già l'inno alato che apre il secondo dialogo non fa che proclamare l'altezza, la dignità, l'assolutezza della Verità, una, unica. Ed ivi la sua figurazione, che Saulino sensibilmente può vedere, non vale a stabilire la dottrina gnoseologica della doppia verità, appunto perchè pura e semplice figurazione; sì che questo accenno alla duplicità della Verità non vale, gnoseologicamente, più che le abbondanti altre distinzioni che il Bruno ne fa, le quali accennerebbero a dirittura ad una *triplicità*. *E' avanti tutte le cose, è con tutte le cose, è dopo tutte le cose* — (Cfr. la distinzione degli Universali — *ante rem, in re, post rem*); *è sopra tutto, con tutto, dopo tutto; ha ragione di principio, mezzo e fine.... E' ideale, naturale e razionale; è metafisica, fisica e logica* (1).

Poi Sofia distingue espressamente la doppia verità, come la doppia conoscenza; ma non manca qualche restrizione, assai significativa a proposito della prima, *superiore, sopraceleste e oltremondana*; SE COSÌ DIR SI PUOTE. Nè è da trascurare che qui si parla di una verità neppure più *celeste*, ma *sopraceleste* (2).

Il che è importante perchè, mentre svaluta quella verità semplicemente celeste, che era la superiore rispetto a quella terrestre, accenna evidentemente ad un senso della prima verità che non ha più nulla a che fare con la questione gnoseologica. *Essa è occhio e luce, ha essere per sè, è la stessa cosa che uno, ente e vero*; e cioè un termine non più gnoseologico, ma *ontologico*, come meglio vedremo appresso (3).

(1) *Spaccio*. Dialogo II (Wagner II. Pag. 157-158).

(2) *Ibid.* Pag. 159.

(3) Ha singolare riscontro ai luoghi citati il discorso di Saulino nel *Primo Dialogo* della *Cabala del Cavallo Pegaseo*. Anche qui si fa

Ora tornando all'intento satirico in proposito della verità e della conoscenza più alta, e della fede, esso è ripreso e condotto ancor più oltre che nello *Spaccio*, dalla *Cabala del Cavallo pegaseo*; dove dell'*asinità* si ragiona come della verità e della sapienza e dove *asinità* e fede sono indissolubilmente legate, per condurre l'uomo alla *Gerusalemme della beatitudine, vision aperta della verità divina: perchè li sopramonta quello, senza il quale sopramontante non è chi condurvisi vaglia* (1) E' sola l'*asinità* quella con cui possiamo tendere ed avvicinarci a quell'*alta specola* (2) della suprema cognizione; e l'ideale umano è quello di forzarsi a divenire, ad esser e rimaner asini; donde il sacrilego eccitamento della *Declamazione al studioso, devoto e pio lettore*, e quella rappresentazione terribile del trasformarsi dell'uomo in asino, del giungere a quella *vilissima bassezza*, la quale dovrebbe segnare il culmine della potenza dello spirito; il valico dalla terrena ed inferiore verità e cognizione a quella superiore e divina (3).

Ma non basta.

Tutta l'acre e corrodente intenzione di questi passi, che si riferiscono alla pretesa superiorità della verità trascendentale, della co-

The Warburg Institute & the Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

la distinzione della doppia verità e della doppia scienza che le è prossima e cognata. Ma la prima forma di entrambe anche qui è non più gnoseologica, bensì ontologica; e qui pure si accenna alla triplicità..... « *E' una sorte de verità la quale è causa de le cose e si trova sopra tutte le cose; un'altra sorte, che si trova nelle cose ed è delle cose; ed è un'altra terza ed ultima, la quale è dopo le cose e dalle cose. La prima ha nome di causa, la seconda ha nome di cosa, la terza ha nome di cognizione.*

Dove è evidente che le due prime specie (*causa e cosa*) sono prettamente ontologiche; ed il problema gnoseologico non può non restringersi ed esaurirsi nella terza. (*cognizione*) - *Cabala del Cavallo Pegaseo* - Dialogo I (Wagner, II Pag. 270).

(1) *Ibid.* Pag. 272.

(2) *Ibid.* Pag. 274.

(3) *Ibid.* Pag. 263-264, 273-274.

gnizione del termine supremo, della fede, si riaffaccia anche in una opera che non ha affatto intento satirico e dileggiatore; in quella distinzione, al principio del terzo dialogo degli *Eroici furori* in cui ricorre l'immagine dell'*Asinus portans mysteria*. Là senza ambagi si proclama, in sostanza, la superiorità e dignità della seconda forma della conoscenza e della verità, su quella che dovrebbe essere per definizione, e per la ragione stessa della ripetuta distinzione, superiore ed assoluta. Il che significa, in ultima analisi, che la pretesa duplicità non ha, gnoseologicamente e filosoficamente, alcuna importanza ed alcuna consistenza; e se l'ha, l'ha solo per mettere nella più pura e forte luce la cognizione intesa positivamente unica, vera e degna, nella *eccellenza della propria umanità* (1).

In questo pensiero veramente bruniano ed in questo risultato, vengono a concorrere e coincidere le beffarde espressioni delle opere satiriche con la solenne speculazione della *Causa, Principio et Uno*.
..... « Ogni cosa è uno, e il conoscere questa unità è lo 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.

E' vero; perchè vi si monta per lume soprannaturale non naturale (2).

BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA

(1) *Eroici Furori*, Dialogo Terzo. (Wagner II, Pag. 329-330).

(2) *De la Causa, Principio et Uno* Dialogo IV (Wagner I, P. 275).

Veggasi per ciò quanto è stato innanzi detto circa i rapporti di *Filosofia e Religione (I diritti dello spirito)*.

Non è, poi, fuor di luogo notare che al passo citato può far riscontro, tra parecchi altri, uno del *De Magia Mathematica* in cui si parla della fede e della credulità; e ciò in senso *pratico*, ma non meno significativo; vi si ricorda anche che senza credulità neppure il figlio di Dio può far miracoli.

Op. Lat. III. Pag. 495 Primum, ergo, fundamentum universae unionis, qua virtutibus superioribus aut copulamur aut ipsas nobis, copulamur (Cfr. ultimi due gradi della Scala del *De Umbris* e noti-

Nè giova finalmente, opporre a tutto ciò che finora si è detto, e nel suo aspetto ontologico e nel suo aspetto gnoseologico, il celebre passo del *De Minimo*: *Mens super omnia Deus; Mens insita omnibus, Natura.* (1) Neanche di fronte a tale proposizione, sussistono oggetto e processo della doppia verità. Poichè mentre tutto ciò che si è detto non perde affatto di valore, è invece la proposizione stessa che sostanzialmente e facilmente si risolve; ove si consideri che in Bruno è già in effetto compiuto l'immedesimarsi di Dio e Natura, che avrà la sua formula definitiva in Spinoza. Tanto è vero che soggettivamente Dio, o meglio la divinità non è fuori ma *dentro* di noi (2); ed oggettivamente il *super omnia*, è, si può dire, indifferentemente accompagnato all'*infra omnia* e all'*in omnibus* (3).

si come questo passo riconfermi la interpretazione non gnoseologica, ma pratica ed etica) *est fides ac credulitas, quam non modo in nobis operantibus vigere oportet, sed etiam in recipientibus; adeoque eiusmodi conditio est necessaria, ut sine ipsa nihil unquam valeat effectuari.....*

..... *Signum quoque est in efficacissimo Dei filio, de quo dicitur quod « propter incredulitatem » eorum in patria nulla poterat efficere miracula.*

Teoreticamente, si torna sulla distinzione, e si parla anche di fede filosofica nella *Summa Terminorum Metaphysicorum*; e appunto questa fede filosofica non è che il lume naturale contrapposto al lume soprannaturale od alla fede e credulità vera e propria.

L. FIDES..... *Differt haec fides theologica a philosophica, quia haec per naturalia et nobis innata hominem in suis naturalibus, per sua naturalia perficiendum assumit, illa vero per supernaturalia principia ad supernaturalem finem manuducit, si ipsa est in negotio veritas divina, non autem sub usurpato nomine daemonum vel hominum impostura. (Op. Lat. Vol. I Pars. IV Pag. 100).*

E veggasi pure *Lampas Triginta Statuarum. De Campo Minervae seu de Notitia. XVII. Est fides utpote propensio ad assentendum; et haec est duplex: theologica et philosophica. Prima est circa ignota occulta, sed nihilominus certissima, quia est circa lumine superiori nota, nempe a Diis, qui non invident revelato. Alia est philosophica etc. (Op. Lat. Vol. III, Pag. 143).*

(1) *De Minimo I. De Minimi existentia. Op. Lat. Vol. I Pars. III, Pag. 136.*

(2) *Cena delle Ceneri. Dialogo I, Wagner I Pag. 130.*

(3) *Lampas Triginta Statuarum. De Patre seu Mente. VI. (Op. Lat. Vol. III Pag. 40).*

Ma la stessa posizione dualistica respinta realmente da un punto di vista più generale ed esteriore nell'ambito delle pretese relazioni tra Filosofia e Religione si può riprodurre, ed è stata riprodotta, nell'ambito stesso della filosofia e del suo obietto; considerando cioè il primo termine non più come trascendente per sè, ossia metafisico e soprannaturale, ma immanente e reale, di una realtà che sarebbe per sè irraggiungibile, inconoscibile, ed a noi accessibile e rivelabile solo per vestigio.

Le idee, le entità del *De Umbris* rientrerebbero nella realtà della universa natura, non ne resterebbero più fuori. Ma in verità, quando questa conversione e compenetrazione si faccia (ed in Bruno effettivamente si fa ad un certo momento della sua speculazione) non si hanno più le *idee* del *De Umbris*, bensì, come è stato giustamente notato, le *forme aristoteliche*; le quali, poi, più che forme, sono gli elementi reali dell'universo, sono l'universo. E' però, anche per questo riguardo, ogni possibilità di dualismo si discioglie e svanisce compiutamente. Il saldo ed assoluto monismo ontologico bruniano esclude ogni fondamento ed ogni traccia, quindi, di relativismo e di agnosticismo, per questo rispetto.

Ma anche interiormente, la trasfigurazione del trascendente in immanente, una volta incominciato il processo riduttore, va sino alla fine, senza arresto e senza resto. Il divino immanente nel monismo del Bruno non ha più senso; esso non è, non può essere se non l'essere con i caratteri positivi e totali della sua assolutezza; e che però, per la sua stessa ragione obiettiva, esclude ogni ombra di agnosticismo e di pessimismo.

Qui non v'è più luogo alla pretesa dottrina della doppia verità (della doppia conoscenza, quali siansi le distinzioni e le considerazioni che possano farsi fra la totalità infinita ed assoluta, e gli aspetti e le cose particolari di essa.

L'infinito, l'assoluto e la sua ragione essenziale, in nessun altro modo può esser inteso che o come conoscibile o come inconoscibile; ma nell'uno e nell'altro caso si esclude quella duplicità o dualità di cui sembra farsi così gran caso. Perchè se quell'assoluto è accessibile e conoscibile (e in sostanza Bruno in un certo senso l'ammette) (1) esso segnerà non una verità o una conoscenza a sè, distinta e diversa da un'altra, ma il grado più alto d'una sola unica conoscenza. E se esso è dato come inconoscibile (a parte l'intrinseca contraddizione che forse non è sfuggita al Bruno), la duplicità è ugualmente eliminata, perchè questa non potrebbe fra ciò che non si conosce e ciò che si conosce, ma dovrebbe essere fra due aspetti di ciò che si conosce.

In ultima analisi, se Bruno formalmente parla di doppia verità, ciò non si può intendere gnoseologicamente se non in senso molto approssimativo. O meglio, di questa duplicità il primo termine non appartiene all'ordine gnoseologico, bensì all'ordine ontologico; giacchè quella verità superiore che è occhio e luce allo stesso tempo, che è in sè e per sè, che coincidendo con l'uno e con l'ente, fa tutt'uno con gli altri termini del ricorrente ternario, è l'essere verità non il *sapersi verità*. E' cioè, ripetiamo, un termine ontologico puro e semplice, come più o meno apertamente più di una volta Bruno stesso dichiara.

Quale doppia verità, dunque? Essa si avrebbe se da un comune ed unico punto di vista gnoseologico, apparissero due sfere o due modi della cognizione; ma qui non vi è un punto di vista e due obietti, bensì due punti di vista e due considerazioni. L'uno dei quali riguarda esclusivamente l'essere; e non entra, quindi, a formare la fantastica dottrina del doppio vero e della duplice conoscenza; dottrina che farebbe naufragare in una risoluzione fatalmente relativistica e pes-

(1) Veggasi sopra, circa il valore del processo discorsivo nella prosecuzione infinita.

simistica quel caratteristico processo, tutto bruniano, saldo, lucido e continuo del conoscere, dalle forme e ^{dai} gradi inferiori ai superiori; dottrina che, in fin dei conti, è direttamente ed espressamente negata da quell'ideale (o illusione) che fiammeggia per Bruno, come fiammeggerà per Spinoza, al sommo della scala gnoseologica, dove la stessa (e vera) dualità dei termini ontologico e gnoseologico, si risolve in unico comune indistinto, in cui soggetto ed oggetto, selvaggina e cacciatore, fanno e sono la medesima cosa.

E se all'infuori di questo complicato ed oscuro ordine di considerazioni, si riguardi il processo specifico del conoscere, si vedrà ugualmente che esso non mette capo ad alcuna dualità; anzi esso, corrispondendo ai quattro fondamentali gradi accennati nella riduzione progressiva delle *specie*, dal loro numero indeterminato (senso), a molte (intelletto), a poche (ragione), ad una (mente), mette capo precisamente all'unità, al risultato unico e finale della conoscenza, all'apprensione intellettuale, a quel MENTARE che è la sublime ed assoluta funzione culminante ed esauriente dello Spirito.

Nè può sospettarsi che a tal punto, per la natura, da taluno voluta trascendente e mistica di questa funzione, si riaffacci, per quanto indirettamente e stravagantemente, una possibile dualità.

La connessione che abbiano mostrato del processo gnoseologico, la sua essenza profondamente naturalistica, la sua evoluzione e potenziamento creatrice dal senso contrasterebbero in maniera irrimediabile con il preteso carattere trascendente dell'ultimo grado; il quale non è senza i sottostanti ed anzi non è se non dai sottostanti.

Interprete autorevole ed insospettabile, Bertrando Spaventa ha dimostrato che la *Mens* bruniana non ha, non può avere valore mistico (1).

(1) B. SPAVENTA: *Op. Cit.* Pag. 206.



Tal carattere e valore, se mai, può apparire in quel grado ulteriore di cui si fa parola nel luogo sopra citato de la *Causa*; ma come si è veduto esso non appartiene più al processo conoscitivo umano, ma alla sola conoscenza divina; non è più dell'ordine gnoseologico, ma di un altro ordine che sta al di fuori di ogni nostra possibile legittima e conclusiva considerazione. E così, gnoseologicamente, non resta che il processo conoscitivo umano ed il suo obietto; nudo, semplice e sublime, senza ombre di misticismo il primo, senza contaminazione di trascendenza il secondo: nulla che rompa e limiti la sua infinità al di fuori ed al di sopra, nulla che l'infetti e la neghi al di dentro. Spirito conoscitivo nella incessante sua ardenza; dai molteplici tentamenti, sobbalzi e pentimenti del senso, al discorso fermo, uguale, infinito; all'atto apprensivo e totale della mente; all'intuito dell'assoluto: e contrapposto allo Spirito, l'Oggetto conoscibile, indefinitamente conoscibile nella sua infinità ed absolutezza; e come risultante, *l'infinito et interminabile atto della cognizione circa il vero* (1).

Di fronte a tutto ciò non si può parlare di dualità; che sarebbe quanto dire pessimismo e agnosticismo.

La limitazione e pochezza delle facoltà conoscitive, *a parte subjecti*, i caratteri dell'infinità ed absolutezza *a parte obiecti*, non valgono (comunque ciò possa sembrare paradossale) ad aprire un abisso invalicabile tra soggetto e oggetto.

Ma che abisso! Se la stessa costituzione e ragione obiettiva di quell'Universo dà come sua espressione essenziale, lo Spirito; se l'Essere ed il Pensiero si corrispondono nel loro essere in che sono la medesima cosa — l'universa, indistinta realtà, — e nei loro processi in che si dividono come aspetti inscindibili della medesima cosa. Se,

(1) *Eroici Furori*. Argomento del Nolano (Wagner II Pag. 307).

quando la distinzione sia prodotta (più per opera nostra artificiosa, in vero, che in realtà) di un soggetto che conosce e di un oggetto da conoscere, i modi, i gradi, i poteri della conoscenza costituiscono quel processo continuo e complesso che è perfettamente appropriato alla funzione dal soggetto ed alla conoscibilità dell'oggetto; se questa corrispondenza radicale e funzionale permette la intuizione dell'accennata scienza superiore che abbracci l'essere ed il pensiero; se veramente la gnoseologia, nell'intimo del pensiero bruniano che si raccoglie da quanto si è detto, non è gnoseologia, bensì *gnoseontologia*.

Ma si tornerà ad insistere sull'*Infinito* e sull'*Absolute*, che non si può cogliere col senso e con la ragione neppure?

E noi dobbiamo, tornando ancora su quanto si è detto, osservare finalmente che se l'Infinito e l'Assoluto non si possono cogliere col senso o con la ragione stessa, vuol significare solo che non si possono cogliere in guisa particolare e storica; ma ciò non esclude quell'altro più vero che è il solo vero coglierli, o nell'infinito processo della prosecuzione infinita o nella contrazione puntuale dell'io in sè stesso. La quale doppia possibilità sembra ~~raccogliersi~~ in quella misteriosa formula degli *Eroici Furori*, a tutti parsa, in verità, troppo misteriosa, e certo più di quel che non sia.

Il discorrere infinito per l'infinito cerchio è esso stesso potenzialità infinita dello spirito, e simboleggia od esprime la prima forma di attingere l'infinito. Prosecuzione infinita è potenziamento infinita di valori, è trascendenza continua verso un limite, che esso stesso è trasceso, e quindi posseduto, sol che sia posto come limite.

Più oscura sembra l'altra forma: *come circuendo si può arrivare al centro*; problema che nel Bruno attinge la significazione più generale possibile, e che quindi in qualsiasi altra forma venga riproposto, non potrà che essere rimpicciolito; come è rimpicciolito e qua-

~ ~ ~ riassumerli

si reso grottesco (non sarà inutile il richiamo) nel quesito bergsoniano: come, cioè, dall'esteriore si possa cogliere l'interiorità.

Niuna difficoltà è nel Bruno, ad onta del suo fare misterioso e quasi esoterico. Poichè difficoltà vi può essere per chi, come pel Bergson, divide la realtà in due parti assolutamente distinte, interno ed esterno, nocciolo e corteccia; in chi nella distinzione dell'io e del non io pone una assoluta separazione di ciò che è fuori e di ciò che è dentro; in chi irrigidisce in due schemi irresolubili, circonferenza e centro. Ma centro e circonferenza sono pel Bruno, dal punto di vista della esteriore e fredda rigidità, niente; e sono, a volta a volta, la stessa cosa nella vivente dialettica dell'essere, come nell'armonica dialettica del conoscere. Come allora si può dalla circonferenza arrivare al centro? Il problema non è problema, perchè non si tratta di mettersi al centro, di *saltare* come rozzissimamente solo sa concepire il Bergson; giacchè si è già al centro, ogni punto della circonferenza essendo anche centro.

Si tratta solo di riconoscersi centro, essendo già centro. *Riconoscersi!* E questo riconoscersi è potenza, è atto umano che non si può escludere in sè, che non si può escludere mai, in qualche grado o forma, in alcun soggetto. E però esso è la culminazione della gnoseologia bruniana; è la esclusione assoluta dal suo pensiero e dal suo sistema di ogni possibilità di ogni ombra di preteso agnosticismo e relativismo, non solo, ma anche di qualsiasi misticismo; è la risoluzione e l'esponente massimo gnoseologico di quell'infinitismo, e di quell'ottimismo che sono, così, ugualmente le fonti vive e della filosofia obiettiva e della filosofia soggettiva.

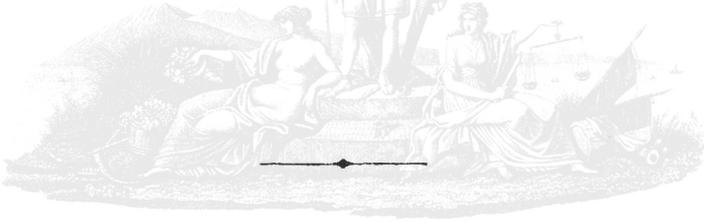
Riconoscersi centro è l'illuminarsi nello spirito di quell'essere centro, in ogni istante, dell'*infinito universo*.

Ma questo accentrarsi gnoseologico è lo stesso accentrarsi onto-

logico, per così dire; ed è così che quel riconoscersi, è possedere l'universo, è attingere l'infinito e l'assoluto.

In tal modo, quel riconoscersi supremo, risoluzione finale di tutti i processi inferiori, conoscitivi e discorsivi, è essenzialmente un *atto*. Come tale esso congiunge al suo valore estremo gnoseologico, un altro valore, altissimo; il valore etico. Anzi non si può vedere tutto il valore nel primo aspetto, se non si vegga e intenda anche il secondo aspetto.

Così, da tale altezza possiamo e dobbiamo prendere ora le mosse per la considerazione di quest'altro valore, e, con esso, dell'altra parte della filosofia soggettiva di Giordano Bruno — l'*Etica*.



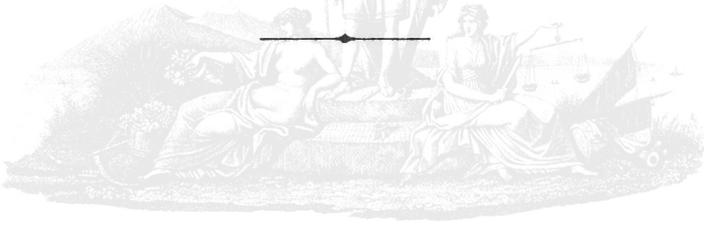
The Warburg Institute & the Istituto Italiano per gli Studi Filosofici,
Centro Internazionale di Studi Bruniani "Giovanni Aquilecchia" (CISB)

BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA

Free digital copy for study purpose only



L'ETICA



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



L'ETICA.

L'ispirazione e l'intento morale nelle opere di Giordano Bruno sono come un polso continuo che batte energicamente, e ben più profondamente di quello che possa apparire dal proposito di perseguir vizi ed esaltar virtù, di correggere e rinnovare costumi, di dare precetti di condotta.

Questa è filosofia pratica o della pratica che ha pure la sua importanza e che di solito è stata considerata, come meglio fra tutti ha fatto lo Spaventa in una parte dei suoi studi sul Bruno (1); ma vi sono trame e fondamenti di considerazione più alta, più propriamente filosofica a cui giova di riguardare meglio che non sia stato fatto finora; qui vi sono le *radici* e *sparse membra* della vera etica bruniana, la quale s'incardina nel ceppo della sua filosofia universale.

Il motivo fondamentale che ricorre nell'opera del Nolano è l'identificarsi nell'*Ente del Vero* e del *Bene*, che fanno e sono una cosa

(1) *Saggi di Critica* etc. *Giordano Bruno I. Principii della Filosofia pratica.* - Pag. 139-175.

sola, l'unità assolutissima. Questo cardine del pensiero di Giordano Bruno che è la base irrevocabile ed innegabile onde la filosofia soggettiva sgorga e discende, come abbiám veduto, dalla filosofia oggettiva, nello stesso modo che dà alla Gnoseologia un carattere speciale, che abbiám cercato di rilevare a traverso le sue parti e svolgimenti, conferisce un aspetto e valore singolari anche all'Etica.

Questo fondamento comune, sprofonda per così dire l'etica ben oltre la consueta valutazione; le conferisce da una parte, obiettivamente, una ragione d'essere intrinseca ed universale che è la stessa ragione d'essere dell'universo, e dall'altra, in connessione con ciò che è stato mostrato avanti, nella considerazione dei diritti dello spirito e della dottrina della conoscenza, le dà subiettivamente un mezzo di rivelazione, di elaborazione e di valutazione, proprio e nuovo: la Ragione umana; la quale viene, a sua volta, ad essere il fondamento, da una parte, nella sua relazione con la ragione obiettiva, dell'*eticità in sè*, e dall'altra, della *filosofia morale, propriamente detta* nella trattazione discorsiva.

Questi sono i due grandi termini dell'etica bruniana, onde veramente essa è innovatrice e rivoluzionaria, come è stato, per questo riguardo speciale, non solo riconosciuto ma illustrato, quantunque nella sua parte più esteriore dallo Spaventa. Ma fa d'uopo, appunto, per avere una esatta idea della sostanza intrinseca e del carattere innovatore dell'etica bruniana, e della sua stessa costruzione, avere ben chiara questa duplicità sua sull'unico fondamento; in quanto tale fondamento si consideri nel doppio aspetto, per così dire di ragione obiettiva e di ragione subiettiva. Lo Spaventa considera solo il fondamento che abbiám detto *soggettivo*, cioè la ragione. Vero è che egli si sforza di considerarla anche come *ragione assoluta* che, infine, riporterebbe all'altro aspetto di fondamento obiettivo; ma ciò è solo appena accennato; mentre, poi, egli si limita

e si lascia forse troppo andare alla sua personale interpretazione, proponendosi di *penetrare nella mente di Bruno e di trovare quella forma, che egli stesso avrebbe data al proprio pensiero, SE FOSSE VISSUTO NEL NOSTRO SECOLO* (1).

Da questa considerazione parziale deriva che, in fin dei conti, sfugge anche allo Spaventa la vera profondità dell'etica bruniana; onde egli nel suo pur prezioso saggio finisce per considerare la parte e le forme concrete della moralità (*prudenza, diritto, legge, giustizia, governo, etc.*) e non la essenza e la legge della moralità. Bisogna bensì, aggiungere che all'accennata trattazione lo Spaventa fa poscia seguire l'altra, che non può disgiungersi dalla considerazione etica; quella dell'*Amor dei intellectualis* (2). Ma bisogna, altresì, osservare che questa trattazione, così come è condotta dal chiaro Autore, e non senza fondamento, bene inteso, giusta anche quando innanzi abbiamo considerato, più che valore etico ha valore gnoseologico, non disgiunto da un certo senso di misticismo. O più esattamente ancora, si deve dire che nel riguardo morale, ad ogni modo, l'*amor dei intellectualis* è termine di processo, più che processo etico; è la conclusione suprema a cui perviene l'eroico furore, è il limite della moralità non la sua essenza. Esso, quindi, è punto ed espressione finale dell'etica; e come tale non può considerarsi come il fondamento stesso della moralità. E' ben vero che per questo suo carattere, nella dottrina bruniana esso viene ad assumere finalmente quel ca-

————— Free digital copy for study purpose only

(1) *Op. cit.*, Pag. 142.

(2) *Op. cit.*, Pag. 183-195. Giova riportare qui il *Sommario* di questa *Teorica*: « Il vero sapiente non trova alcuna soddisfazione nelle cose finite e mutabili, ma nel vero e nel bello in sè e per sè. — Spiritualità, immanenza ed efficacia assoluta del vero e del bello. — Lotta dei contrari nell'anima; potenza e vittoria della volontà intellettuale. — Natura dell'affetto eroico o dell'amore intellettuale; il suo oggetto è la divinità, il suo fine è il divenire una cosa medesima con quella: — Unità dell'uomo e di Dio.

rattere oggettivo (*conversio sui in rem*) che è ^{proprio} ~~caratteristico~~ della identificazione del soggetto nell'oggetto, del Bene nel Vero e nell'Ente — come sarà poi più chiaramente e si potrebbe quasi dire più positivamente in Benedetto Spinoza — ma questa oggettività o meglio oggettivazione, sarà appunto finale; mentre secondo quello che abbiám detto, qui trattasi invece di un fondamento obiettivo iniziale nel sistema dell'etica di Giordano Bruno.

E ben s'intende, dato tutto ciò, che il lineamento di questa Etica così strettamente connessa alla filosofia obiettiva, oltre che, naturalmente, alle altre parti della filosofia soggettiva, presenti nel suo andamento generale somiglianza di processi con lo svolgimento della Gnoseologia.

Certo il materiale, per così dire, gnoseologico, è assai più ricco ed abbondante di quello etico propriamente, inteso nel senso accennato; ad onta che lo stesso Bruno dichiara per l'etica ciò che non fa per la gnoseologia, di voler costruire espressamente il suo sistema (il che, pur troppo, non è avvenuto); ma ciò non toglie nulla alla concordanza del processo fondamentale del suo pensiero, che trae la sua ragione intima dall'essere radicalmente una cosa sola nell'Ente, il Vero e il Bene.

Possiamo, per tanto, distinguere nella linea di sviluppo del pensiero etico bruniano, tre gradi o aspetti che corrispondono a quelli della gnoseologia; e cioè quello *psicologico*, quello *dialettico* e quello *razionale* propriamente; distinzione che non ha riscontro in alcun ordine cronologico delle opere bruniane, e che non si riferisce neppure a ciò che è vanto del Tocco di aver veduto, rilevato e sostenuto le così dette tre fasi del pensiero bruniano; ma che va intesa nel senso dell'ordine e del processo intrinseco della dottrina per sè e quale la possiamo legittimamente noi ricostruire sugli sparsi frammenti.

Secondo questo processo di ricostruzione, che si riduce a quella

stessa penetrazione che vagheggiava lo Spaventa, senza però i suoi possibili pericoli od eccessi, appartengono al primo momento o grado dell'etica bruniana, in complesso, quelle opere singolari cui è stato attribuito il nome di *Dialoghi morali*, per distinguerli dagli altri che vanno sotto il titolo, che a noi non sembra legittimo, e che Bruno ad ogni modo, non ha loro dato, di *Dialoghi metafisici* (1) e nel Dialogo latino della prima parte del *Cantus Circaeus*. — Di questo grado il Bruno medesimo dà come il quadro e l'indicazione, allorchè precisando gli intenti dello *Spaccio della Bestia trionfante* accenna, appunto, il disegno dell'opera futura, del sistema della sua moral filosofia di cui presentava al Sidneo *gli numerati ed ordinati semi* (2). I tre dialoghi sono « *messi e distesi sol per materia e soggetto d'un artificio futuro; per che essendo io in intenzione di trattar la moral filosofia secondo il lume interno, che in me ha irradiato et irradia il divino sole intellettuale* » mi par espediente prima di proporre certi preludii a similitudine de' musici; imbozzar certi occulti e confusi delineamenti et ombre, come i pittori; ordire e distendere certe fila, come le tessitrici; e gittar certi bassi, profondi e ciechi fondamenti, come i grandi edificatori; il che non mi pareva più convenientemente poter effettuarsi, se non con *porre in numero e certo ordine tutte le prime forme de la moralità, che sono le virtù e vizii capitali.....* In conclusione, non abbiate altro per definito, che *l'ordine et il numero dei soggetti de la considerazion morale, insieme coi fondamenti di tal filosofia, la qual tutta intieramente vedrete figurata in essi.....* Qua, dunque.... prendasi per final nostro intento l'ordine, l'intavolatura, la disposizione, l'indice del metodo, l'arbores, il teatro e campo de le virtù e vizii; dove a presso s'ha da *discorrere, inquirere, informarsi, addirizzarsi, distendersi, rimenersi,*

(1) Ved. per ciò *Filosofia di G. B.* - Parte I, Pag. 15-16.

(2) *Epistolae explicatoria* - Wagner II., Pag. 110 - 111.

et accamparsi con altre considerazioni; quando determinando del tutto secondo il nostro lume e propria intenzione, ne esplicheremo in altri et altri particolari dialoghi ne' quali l'universal architettura di cotal filosofia verrà pienamente compita, e dove ragioneremo più per modo definitivo ». Si tratta, dunque, secondo l'espressa intenzione del Bruno, di un'opera preliminare e descrittiva; a cui l'Autore si ripromette di far seguire l'opera costruttiva completa, quando (ripigliando le parole su accennate) *si concerterà la musica, si figurerà l'immagine, s'intesserà la tela, s'innalzerà il tetto.*

E per vero lo *Spaccio* è sostanzialmente trattazione di psicologia morale, analisi, sia pure secondo il lume della ragione, delle forme concrete della moralità, che sono *prime* non in ragione teoretica ma più tosto in ragione pratica e storica per così dire; in considerazione si potrebbe aggiungere di un metodo positivo che Bruno intende di seguire, ricercando o constatando i vizii e le virtù, le inclinazioni e le passioni umane, quali sono in effetto e quali non dovrebbero essere dal punto di vista superiore della morale.

Onde abbiamo, in sostanza, un quadro coloritissimo e ricchissimo di analisi e di penetrazione, di critica, d'invettiva e d'ironia ora straordinariamente fine e spirituale, ora violenta e brutale; neppure una classificazione ma un elenco più tosto di vizii e virtù disposti in forme fantastiche e con le solite figurazioni mitologiche che ricordano le tavole, gli elenchi e considerazioni onde abbondano tutte le opere bruniane non propriamente costruttive.

Il valore di tutto ciò, a parte il significato storico e sociale comune ad ogni trattazione di cose morali, è scarsamente filosofico in sè; ma è grandissimo dal punto di vista psicologico.

La moralità è qui descritta ed analizzata in maniera che più acuta, più viva, più palpitante, più complessa non si può dare. La scarna tabella che l'Intyre costruisce dei vizii e delle virtù consi-

derati nello *Spaccio*, e le altre che si potrebbero costruendo moltiplicare per lo *Spaccio* stesso e pel *Cantus Circaeus* (1) e per altre opere ancora, in cui Bruno stesso dà elenchi più o meno concordanti di vizii e di virtù, non sono che pallide ed inerti trame; mentre per entro ad esse ribolle fluttua, scorre, si gonfia, procede la vita morale sotto tutti i suoi aspetti, nelle sue svariatissime forme, nelle relazioni singolarissime e molteplici che il filosofo sa cogliere e trarre alla luce dal complesso profondo e torbido di quella massa incandescente che egli tratta e domina superbamente; intensità e profondità di vita che il descrittore, l'analizzatore, l'anatomista tremendo fa balzar fuori con eguale evidenza, nella sua essenza e nella rive-

(1) Una certa affinità e simiglianza anche formale non manca tra lo *Spaccio* e la prima parte del *Canto di Circe*.

Quasi tutte le divinità dell'Olimpo che nello *Spaccio* prendono direttamente parte, intervengono in qualche modo nel dialogo latino, in quella triplice invocazione, amplissima, tutta brunianamente aggettivata, e irta di elenchi di animali di ogni specie & ciascuna appropriati: Apollo (il *Sole intellettuale* dello *Spaccio*?), Diana, Saturno, Giove, Marte, Venere, Mercurio (il quale personaggio importante nello *Spaccio*, qui è chiamato... *virtuose, strenue, impiger, agilis, volucer, diligens, convertibilis, sapiens, scriba, pictor, cantor, vates, inventive, disputator, numerator, geometra, astronome, divine!*)

Quivi i vizii appariscono nella forma bestiale che assumono gli uomini i quali ~~he~~ sono infetti (*sub humano cortice ferinos animos* Vol. II, Pag. 186) e la rassegna di essi e l'enumerazione dei loro caratteri, richiama la folla di animali che nello *Spaccio* hanno invaso i posti e formati i segni celesti; nè manca qualche accenno specifico di concordanza, come là dove nello *Spaccio* appunto (*Epistola explicatoria*, Wagner II, Pag. 113) mentre si accenna alla dottrina e credenza della metempsicosi, si prende il motivo fondamentale del *Cantus Circaeus*, dicendosi: *Per aver, dunque, menato vita, per esempio, cavallina o porcina, verrà... disposto dalla fatal giustizia, che gli sia intessuto in circa un carcere conveniente a tal delitto o crimine, organi e instrumenti convenevoli a tale operario o artefice.*

L'intento satirico è evidente in questa operetta e prevalente; ma è fuori di dubbio che v'è altresì, sembra con intento più largo, una descrizione dei principali vizii umani e, ciò che più monta il quadro caratteristico di segni e sintomi morali, onde si possono riconoscere e valutare per quel che sono veramente gli uomini tristi, i quali con i loro caratteri si contrappongono alle umane virtù.

lazione psicologica, ora sotto il luccichio delle immagini e delle fantasie impetuose, che sono come l'artificio estrinseco ed artistico di cui si riveste la sua analisi psicologica, ora sotto numerosi ed appariscenti simboli e nelle sottigliezze artificiose di analogie, avvicinamenti e relazioni, che a chi le sappia considerare svelano appunto una profonda meraviglia d'intuito psicologico.

Il Bruno è qui lo psicologo delle forme concrete della moralità, come era lo psicologo delle forme concrete dell'attività del pensiero in genere, l'indagatore di tutta la trama delle associazioni e delle idee, il costruttore di artifici mnemonici e logici, il combinatore degli elementi del pensiero; quegli che scrutava ogni campo ed ogni vuoto dello spirito, e per andar più in alto e più a fondo, costruiva congegni ed ordegni strani, creava e moltiplicava segni, formule e numeri senza fine.

Ma questo psicologo, in questo suo ansioso e turbinoso procedere non faceva fine a sè stesso le sue strane operazioni, le quali dalla più positiva e schietta delle analisi psicologiche arrivava alle zone grigie dei processi magici e cabalistici; e dalle indagini delle più vive forme dell'attività spirituale arrivava all'artificio più astruso e secco ed agli abbagli di mistiche illusioni. Egli con tutto ciò e sotto tutto ciò andava inseguendo e perseguendo qualche cosa di più profondo e più sostanziale che s'illuminava e s'offuscava, a vicenda, nel suo spirito, e finiva quasi sempre per chiarsi e affermarsi in un nuovo slancio di luce e di forza, in un nuovo passo potente del suo pensiero.

Chi ben consideri le classificazioni, i quadri, gli elenchi accennati, che pur nelle pittoresche loro vivacità, finiscono per essere difficoltosi e fastidiosi, potrà non solo cogliere importanti relazioni e differenze fra le varie opere morali bruniane, ma vedere come in questo stesso primo grado della trattazione etica, prevalentemente

psicologica e descrittiva, si accennino germi e tendenze alle trattazioni ed ai gradi ulteriori più schiettamente filosofici.

Dal *Canto di Circe* allo *Spaccio* (a parte le proporzioni stesse delle due opere, e l'intento specifico del primo) si ha sopra un fondo, in sostanza, analogo, un trapasso notevolissimo. La materia confusa e indistinta di elementi morali del primo (gli Dei e le loro significazioni, i loro caratteri particolari, le varie specie di animali a cui in certo modo quelli presiedono, le metamorfosi bestiali e le note distintive di ciascuna indole ferina) si accresce ancora a dismisura nello *Spaccio*; ma già si organizza e si assetta alquanto, e l'intento morale viene evidentemente a sovrastare alla stessa forma ~~storica~~ *retorica*.

Gioverebbe aver sott'occhio il quadro completo in cui si può disporre tutta la sostanza dello *Spaccio della Bestia trionfante*, perchè vi si possono scoprire elementi, di solito, poco considerati e che, invece, sono molto più notevoli di quanto si possa ritenere (1). Ivi, infatti, oltre la classificazione, se così può dirsi, delle virtù^e dei vizi aggruppati e contrapposti secondo le varie costellazioni, si specificano anche i vari campi in cui ciascuna costellazione versa. Il che è importante perchè non solo traccia una specie di topografia morale, con

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

(1) MC INTYRE nell'*Op. Cit.* (Pag. 259) presenta una tabella, come sopra si è accennato; ma essa è incompleta assai, sia perchè non comprende tutti gli elementi che nello *Spaccio* realmente sono, sia perchè si arresta alla *dodicesima* costellazione; mentre il Bruno in effetto prosegue per altri *trentatre* segni l'opera di polizia e d'instaurazione celeste. Così che il quadro completo bruniano comprende quarantacinque segni, dall'*Orsa minore* — seggio della *Verità* — fino al *Pesce meridionale*, dove è il *termine de li tempestosi travagli; ivi il letto, ivi il tranquillo riposo, ivi la sicura quiete*.

Sono da raffrontare anche gli elenchi di virtù e di vizii che Bruno sulla traccia lulliana e con procedimento aristotelico inserisce nella *Lampada combinatoria* (*Op. Lat.* Vol. II Pars. II Pag. 257). L'Intyre cita a proposito dei vizi e virtù dello *Spaccio* anche l'elenco di costellazioni e virtù che è nell'*Oratio Consolatoria*; ma in sostanza la citazione è fuor di luogo giacchè ivi si tratta di una forma retorica per l'elogio personale del Duca di Brunswick, senza alcun intento etico.

le varie sfere d'azione, per così dire, di ciascuna attività, ma anche perchè mette in connessione il campo morale propriamente detto con le altre attività dell'animo e della mente. Donde risulta che fin da questo primo grado della trattazione bruniana, psicologico e descrittivo, si scopre la tendenza ad innestare le forme e gli elementi della moralità con forme ed elementi diversi dell'attività pratica e dell'attività teoretica, e si intravede, quindi, quel fondamento oggettivo accennato, a traverso molteplici relazioni gnoseologiche, logiche, estetiche, metafisiche ed ontologiche.

Inoltre, nell'ambito stesso di questo primo aspetto della considerazione etica, noi dobbiamo notare come l'analisi del Bruno trapassi da quella che si può più propriamente dire la psicologia morale *collettiva, sociale*, a quella più propriamente *individuale*. Nel *Canto Circeo* e nello *Spaccio* i caratteri di collettività e di socialità sono evidenti nella considerazione dei vizi e delle virtù umane e nel più speciale intento pratico e politico ai riguardi del *convitto umano*, per il quale sono da favorire istituti, leggi e religioni che servono a cementarlo, reggerlo ed ordinarlo nelle sue forze e nei suoi elementi non capaci di disciplinarsi da sè (1). Poi passiamo agli *Eroici furori*, il cui contenuto, il cui valore, ad onta del ricorrente neoplatonismo e di molti singolari accenni, è più propriamente *etico* che gnoseologico, e si ricongiunge per ciò direttamente ad uno dei caratteri e

(1) Veggasi a questo proposito ciò che è stato detto nel Capitolo primo circa i *Diritti dello Spirito*. Qui giova più particolarmente richiamare oltre i passi ben noti dello *Spaccio della Bestia trionfante*, anche quelli dal Gentile citati, dai dialoghi *De l'Infinito*, *Universo e Mondi* (G. B., *nella storia della Cultura*, Pag. 23 ss.). Devesi osservare che tutto il ragionamento del Gentile nel capitoletto: *Il valore pratico delle religioni* tende a stabilire la proposizione, da lui espressa in forma eccessiva (pag. 24) che *la verità della vita pratica, e della stessa religione, può e talora deve essere per Bruno diametralmente opposta alla verità filosofica*; e non s'accorge l'A. di due cose: 1. che nel primo caso non si tratta di *verità*, ma di *arte o artificio pratico* per i *rozzi*

forse il più saliente della massima parte del *De Umbris* e del *Sigillus*, che di solito sono considerati schiettamente gnoseologici. Abbiamo qui il più importante passaggio dalla morale collettiva alla morale individuale; che è quanto dire dalla morale pratica, politica, storica in cui si sente circolare lo spirito lucido e tagliente di Machiavelli, nella sua espressione più pura (spirito che solo con manifesto partito preso può essere piegato ad una significazione equivoca di opportunismo e perfino, *incredibile dictu*, di clericalismo) ad una morale filosofica contemplativa e discorsiva.

Lo stesso fatto di questo passaggio, anzi di questa coesistenza di due forme di morale, la comune e pratica e possiamo dire francamente inferiore, e la teorica e superiore, dovrebbe render prudenti i parziali interpreti del vero pensiero e intendimento di Giordano Bruno, a tal riguardo; e ciò a prescindere dalla lotta aspra e senza quartiere che il filosofo conduce contro ogni forma di pregiudizio, di falsità, di imposizione.

popoli che devono essere governati; — 2. che dato anche trattisi di verità, essa se mai non è la vera e la definitiva per Bruno stesso, cioè per la trattazione filosofica ed etica. La conseguenza è che non è legittimo, poi, dare valore generale alle considerazioni che Bruno fa quando tratta dei mezzi ed espedienti per governare i volghi, fra cui in prima linea mettesi il famoso *faurire le religioni!* Ciò significa non voler intendere, di proposito, il Bruno, per pregiudizii personali, e si potrebbe dire ormai anche di setta. Ecco in fatti, un giovane che vuol essere storico della filosofia precipitare verso l'assurdo e il ridicolo; il quale non contento di servirsi di Bruno per la gonfiatura così detta nazionalista, farnetica a dirittura che è *lecito prevedere che uno sviluppo di partiti CLERICALI potrà prendere le mosse con equal diritto* (dei partiti anticlericali) *da Giordano Bruno*; dal Bruno che ebbe vivissimo nell'animo il sentimento della Religione, che avversò la Riforma etc. che non intese mai combattere la Chiesa del Secolo XVI (sic!) etc. (GUIDO DE RUGGIERO - *Giordano Bruno*. « *Cultura nazionalista* » n. 1. Roma 1913, Pag. 4).

— Bruno, dunque, il fastidito potete voi immaginarvelo montato sul proscenio d'un teatro per esporre la nolana filosofia ad un'accolta di sodalizzi..... nazionalisti e clericali?

La verità è, e nessuna sofisticazione varrà mai a rimuoverla e modificarla, che la posizione del Bruno è nettissima. Il filosofo, che taluno ha voluto rappresentare come un uomo impratico, sa bene che altro è indagare la legge e tracciare la linea della morale in astratto e dell'ideale morale, altro è aver che fare con la realtà morale concreta, o meglio ancora con la materia vivente della moralità nella massa incolta degli uomini in una data Società, in un certo momento.

Mentre il filosofo procede ed ascende ad indagare e ragionare della legge e dell'ideale in sè, non può e non deve chiudere gli occhi a quel mondo in cui vive, in cui ferve e tumultua l'anima e la mentalità rozza del volgo; il quale è pure una realtà e pesa nella compagine sociale, nella conversazione e nel convitto degli uomini. Evidentemente, in tali condizioni, non si possono applicare i criterii e i principii filosofici supremi; e Bruno, l'uomo impratico che si pretende, si rende conto di tutto ciò e non esita, in maniera franca ed aperta, a dettare norme, regole ed espedienti per disciplinare la moralità inferiore, per le necessità e per la maggiore possibile utilità della vita sociale.

Innalzare le vedute che il filosofo espone a tal riguardo per considerazioni e per fini di immediata opportunità, a principii generali e valori essenziali, è assolutamente illegittimo, quando, oltre ciò che si è già detto, sta in fatto che il Bruno si eleva al disopra di queste forme inferiori, per costruire le vere ed alte sue dottrine di filosofia morale.

Nè si può vedere alcun nesso o giustificazione teorica degli espedienti accennati nella posizione e nella funzione che Bruno attribuisce alla *Prudenza* assegnata nello *Spaccio* tra la *Verità* (obiettiva) e la *Softa* (soggettiva). Per quanto lo *Spaventa* determini la *Prudenza* bruniana come la *moralità concreta*, essa non può in alcun modo

aver relazione a quel campo accennato che è compreso nel primo grado della trattazione etica che esaminiamo. Basta considerare che questa Prudenza ha per damigella la *Dialettica* e la *Metafisica* e *versa nel campo della consultazione!* (1).

La verità, certo, è che la considerazione morale che fa Giordano Bruno in questo primo grado, che abbiamo designato come psicologico, descrittivo, pratico (per quanto esso sia assai disteso e sviluppato) non può non essere tenuto che come semplicemente iniziale. L'espedito pratico per il volgo; la satira ed il disprezzo per la moltitudine bestiale; la elencazione dei vizii e delle virtù sono le prime variazioni a cui seguirà veramente la più alta costruzione. L'idea etica è qui inceppata appunto, nella moltitudine, nel volgo, negli istituti politici e sociali, e nel mareggiare delle forme e delle sfumature psicologiche delle passioni: qui vi sono *gli uomini*, e non v'è ancora *l'uomo*. E Bruno va in cerca dell'uomo.

Esponde profondamente lo Spaventa: « L'uomo non può rimanere nello stato naturale. La materia e le bestie hanno il proprio essere, la propria essenza fuori di sè stesse. L'uomo l'ha in sè stesso, dentro di sè; egli è scopo a sè stesso. E però egli deve divenire ciò che è in sè, realizzare tutta la propria essenza, acquistare la coscienza di sè

(1) *Spaccio*. Wagner II, Pag. 115 e 144-145.

L'interpretazione che lo Spaventa (*Op. cit.* Pag. 145-146) dà alla Prudenza come la moralità *concreta* e specialmente come la *riconciliazione della libertà e della necessità* è senza dubbio sforzata. Più legittima sembra ciò che noi abbiamo accennato dalla sua posizione tra la *Verità* e la *Sofia*, di una certa mediazione fra l'oggettività del vero e la soggettività del sapere. Ad ogni modo Bruno dice al proposito:

— « Che cosa vuoi che succeda al suo luogo (*del Drago*) o padre? »

— *La Prudenza*, rispose Giove, *la quale deve essere vicina a la veritate; perchè questa non deve maneggiarsi, muoversi e adoperarsi senza quella, e per che l'una senza la compagnia de l'altra non è possibile che mai profitte o regna onorata* ».

— « Ben provisto, dissero li Dei ».

medesimo. E' questa la natura dello spirito; è questo il vero concetto della libertà nell'uomo » (1).

Così passiamo a più alta e vera considerazione morale; ed il passaggio dall'etica descrittiva, collettiva, pratica all'etica costitutiva, individuale, contemplativa e discorsiva è dato dai dialoghi degli *Eroici Furori*; la cui significazione ripetiamo è, appunto, più etica che gnoseologica.

Ciò lungi dallo svalutare, come potrebbe taluno credere, questi dialoghi, conferisce loro il massimo valore. Lo stesso loro neoplatonismo, eticamente più che gnoseologicamente inteso, dà un carattere di maggiore omogeneità e continuità al pensiero bruniano, che altrimenti appare come solcato da incongruenze e ricorrenze strane, e risolve difficoltà che altrimenti appariscono insuperabili.

Questo stesso spostarsi del punto di considerazione e della materia stessa dell'etica spiega, d'altronde, le differenze che sono state notate fra lo *Spaccio della Bestia trionfante* e gli *Eroici Furori*.

Felice Tocco (2) industriandosi a mettere in rilievo tali differenze, si mostra alquanto imbarazzato, rispetto alla sua dottrina, delle fasi del pensiero bruniano, quando nota tanta diversità fra le due opere accennate, che pur si seguono alla breve distanza di un anno (1584-1585)). Ma ogni difficoltà si risolve quando si consideri la diversità della materia e del punto di vista della considerazione, come si è accennato. La prevalenza del carattere contemplativo e perfino mistico degli *Eroici Furori* ben s'intende rispetto al carattere vivo ed attivo dello *Spaccio*; poichè qui si ritrae un quadro di realtà umana e sociale e là si vuol mostrare ed imporre una disciplina morale e spirituale onde l'uomo, nelle condizioni del suo essere e dell'essere universale, si avanzi sulla via della sua elevazione

(1) B. SPAVENTA, *Op. Cit.*, Pag. 166.

(2) *Le Op. latine etc.*, Parte V. II, Pag. 399 ss.

morale e spirituale sino al limite estremo — *itinerarium hominis ad summum bonum*. — Onde effettivamente gli *Eroici furori* si possono intendere come una illustrazione allegorica e poetica di quella scala del *De Umbris* (1) per cui l'anima umana dai primi e inferiori gradi della sua attività ascende, purificandosi e potenziandosi, al termine ideale, dove si raggiunge quell'unità già accennata, nella quale Ente, Vero e Buono formano e sono la stessa sola assolutissima cosa.

Tale corrispondenza, a chi ben consideri, appare evidente e molto significativa. La forma negativa o di privazione che il Bruno adotta nella figurazione dei *nove ciechi* che compariscono nel quarto dialogo della seconda parte degli *Eroici Furori*, non fa che esplicitare e rafforzare per così dire il significato e valore dei *nove gradi*, appunto, del *De Umbris*.

Si corrisponde, adunque, innanzi tutto, il numero dei gradi della scala e dei ciechi del furore eroico; e quel che è più, la corrispondenza sembra presso che perfetta per ciascun grado. La rassegna sarà, forse, a seguirsi fastidiosa; ma senza dubbio è sostanziale.

Il 1° grado della scala è *Animi Purgatio*; e il 1° cieco *ch'è da natività*, esprime *la ragione ch'è per la natura, che ne umilia et abbassa* (donde la necessità appunto di purgarsi e di sollevarsi).

Il 2° grado è *Attentio*; e nel 2° cieco è notata la ragione, *ch'è per*

BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA

Free digital copy for study purpose only

(1) Ved. innanzi - *Teoria della Conoscenza*, dove si tratta appunto del significato prevalente della scala plotiniana-ficiniana, che Bruno fa di nove gradi.

Un'altra concordanza o richiamo presentano gli *Eroici Furori* con la parte più propriamente morale di un'altra opera mnemonica, il *Cantus Circaeus*. Nel quinto ed ultimo dialogo della seconda parte degli *Eroici Furori* interviene la *saga Circe*; per il significato della quale vedasi l'*Argomento del Nolano* - Wagner II, Pag. 310, e le *Note* del GENTILE alla sua edizione - *Dialoghi morali*, Pag. 479, 481.

l'irascibile e concupiscibile che ne *diverte e disvia* (azione contraria all'attenzione).

Il 3° grado è *intentio*; e nel 3° cieco, per repentino apparimento d'intensa luce, si mostra quella che procede dalla chiarezza dell'oggetto che ne abbaglia.

Il 4° grado è *Ordinis contemplatio*; e nel 4° cieco allievato e nodrito a lungo all'aspetto del sole, la ragione che da troppo alta *contemplazione dell'unità, che ne fura alla moltitudine*.

Il 5° grado è *Proportionalis ex ordine collatio*; e nel 5° cieco è designata l'*improporzionalità de' mezzi tra la potenza ed oggetto, che ne impedisce*.

Il 6° grado è *Negatio* seu *Separatio*; e nel 6° cieco è figurato il *mancamento de la vera pastura intellettuale*, che ne indebolisce.

Il 7° grado è *Votum*; nel 7° cieco è notato l'*ardente affetto* che disperge, attenua e divora talvolta la potenza discretiva.

L'8° grado è *transformatio sui in rem*; e nell'8° cieco è la ferita d'una punta di strale, *quello che proviene dall'istesso atto d'unione della specie dell'obietto*.

Il 9° grado è *transformato rei in se ipsum*; e nel 9° cieco è *silenzio, l'ineffabile*.

Dal complesso risulta a bastanza chiara e significativa la corrispondenza; la quale poi s'impone allorchè si consideri che i nove ciechi del quarto dialogo divengono i veggenti del quinto ed ultimo che prima cantano singolarmente, e poi tutt'insieme la *Canzone degli illuminati*, e sopra tutto quando si ponga mente alle esplicazioni, singolari ma perfettamente intelligibili, contenute nell'*argomento* dove si parla dell'agguagliamento dell'*acqui inferiori che acciecano*, e dell'*acqui superiori che illuminano*, del cangiamento della notte in giorno, e del giorno nella notte; dove finalmente, si dice dell'illuminazione totale che viene dalla vista dell'oggetto, in cui concorre il

ternario delle perfezioni, che è evidentemente lo stesso *absolutissimo* dell'Ente, del Vero e del Buono. (1).E non è il caso di venire ad un'analisi minuta della prima parte di questi dialoghi, e dei primi tre della seconda parte, in cui si mostra la via, la lotta, il processo, la milizia del furioso; e il pervenire finalmente a quel ternario supremo che è valore ontologico, gnoseologico ed etico in senso assoluto; (2) e da ultimo, al risultato di quella venazione in cui si viene *allo acquisto di quella fugace e selvaggia preda, per cui il predator dovegna preda, il cacciator doventi caccia*; perchè a differenza delle venazioni par che resta necessariamente ancora compreso, assorbito, unito (3).

Come, dunque, da una parte gli *Eroici Furori* si riconnettono all'essenziale motivo etico della scala dei nove gradi del *De Umbris Idearum*, così essi non sono, dall'altra parte, in contraddizione con lo *Spaccio*, per la semplice ragione che lo completano e lo trascendono, nel processo per il quale veramente si avanza il pensiero etico bruniano. Non si tratta di contrasto e disarmonia intrinseca di questo pensiero, ma di due momenti di un moto verso un limite superiore. Sì che il mettere in rilievo quelle differenze, che sono molte e di cui le più salienti ha mostrato appunto il Tocco, non significa veramente gran che; e se si guarda ad esse particolarmente, sfugge la linea cardinale dell'etica bruniana. La quale, invece, si svolge progres-

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

BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA

(1) *Argomento del Nolano* - Wagner II, Pag. 309-311, e 418-436.

(2) *Ibid.*, Pag. 306-307.

(3) *Eroici Furori* - Parte II, Dialogo II, Pag. 407 e ss.

Per chi dubitasse dell'intimo significato etico di tutta questa figurazione della caccia e del suo risultato finale, giova richiamare i passi espressivi dove si esplica principalmente il significato di Atteone (*Ibid.*, Pag. 339-341) in cui si parla non solo d'*intelletto* ma anche di *volontà*, non solo della *divina sapienza* ma anche della *beltà divina* e *divina bontade* ed insomma della *beatitudine* e dell'*amor dei intellectualis*, onde necessariamente si compie la fine del secondo dialogo della seconda parte.

sivamente dalla considerazione particolare e dalla descrizione analitica dei vizi e delle virtù, cioè della sua fase puramente psicologica, ad un'altra nella quale l'analisi si approfondisce, e l'Etica appare non più trattazione di caratteri e dati, positivi e negativi, degli uomini, ma ricerca delle radici e degli elementi da cui assorge e si svolge più ancora che come fatto umano, come fatto in sè.

Ma prima di passare a questo secondo grado dell'etica bruniana, conviene far parola di un altro trattato che è precisamente di carattere morale e che ha una importanza singolare come transizione, appunto, dalla fase psicologica e descrittiva alla fase più organica, costruttiva e dialettica.

Questo trattato che anche cronologicamente segue agli *Eroici Furori* (1585) è *De Vinculis in genere* (1589-1590) (1), il quale mentre ha più d'una relazione con quei dialoghi italiani, accenna ad una trattazione che s'impone per il motivo intimo che vi si intravede.

Non siamo più nel campo della descrizione o della satira dei vizi e delle virtù: non siamo più avvolti dall'impeto attivo e contemplativo dell'eroico furore — ma siamo di fronte al tentativo di una trattazione scientifica delle *Passioni umane* a cui giustamente, sebbene con qualche particolare inesattezza Felice Tocco ha avvicinata ed in certo qual modo posposta — il che è appunto inesatto ed eccessivo — la trattazione spinoziana (2).

BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA

(1) Veggasi al proposito F. Tocco - *Le Opere inedite* etc. e Prefazione al Volume III delle *Opere latine*.

(2) *Op. cit.* pag. 261. - Pur non dissimulandosi la distanza della trattazione bruniana delle Passioni da quella meravigliosa di Spinoza, il Tocco dice: « Ciò non pertanto l'unificazione degli affetti che (Bruno) propone, sarebbe ancor più completa della spinoziana, poichè a sentir lui, gli affetti non si dovrebbero ridurre a due antagonisti *l'amore e l'odio*, ma più tosto a uno solo..... ». Dove è da notare che sembrerebbe veramente Spinoza s' sia arrestato alla dualità morale primitiva; mentre niuno più di lui si è preoccupato di ritrovare l'unità

Sembra di poter cogliere qui un pensiero organico di Giordano Bruno. Le forme e i fenomeni morali fin qui considerati, dal punto di vista collettivo, nello *Spaccio* e nel *Canto di Circe*, la tendenza e l'aspirazione individuale degli *Eroici Furori*, sono essenzialmente soggettivi. Il filosofo li ha considerati, appunto, nel vivo organismo degli uomini e dell'uomo; li ha considerati come forme di vita e di attività nei soggetti umani.

Ora si delinea una considerazione che possiamo dire oggettiva, dei dati e fenomeni morali cioè presi in sè, e in sè e nelle loro relazioni esclusivamente analizzati e studiati.

Lo *Spaccio* ci aveva mostrato il quadro dei vizii e la contrapposizione delle virtù; gli *Eroici Furori*, la necessità ed anche la via alla massima elevazione morale; in complesso una rappresentazione della vita morale degli uomini e la possibilità, in astratto, di attingere la massima perfezione morale.

Ma donde avviene che gli uomini siano vinti e sopraffatti dai vizii, da una parte, e che dall'altra gli *Atteoni* siano rarissimi? E' un problema nuovo ed essenziale, che nè la descrizione dei primi, nè l'accento agli ostacoli ed alle difficoltà che si presentano al furioso bastano a risolvere. A risolvere od almeno a chiarire il quale occorre una considerazione di proposito delle forze che agitano e percuotono l'animo, e lo conducono in un senso o in un altro e lo fanno di solito non solo contrastato, ma impotente e schiavo.

I vizii e le virtù, in fine, riguardati più a fondo presentano un

fondamentale etica: il desiderio, la *cupiditas*, da cui esce tutto il mondo morale. Cfr. la cit. mia *Introduzione alla filosofia di Spinoza*.

Un'altra inesattezza del Tocco, è là dove cerca di vedere una vera contrapposizione radicale tra il *De Vinculis* e gli *Eroici Furori*; le quali opere non solo si richiamano più volte, ma s'integrano e completano come si è accennato, sia per la trattazione scientifica nuova del fondamento dei vizi e delle virtù nella realtà umana, sia per il passaggio alla superiore considerazione dell'etica, sotto l'aspetto di realtà universale.

loro aspetto oggettivo, una loro base e cagione, una loro dinamica; essi non sono che le espressioni e i risultati del dramma delle *Passioni*.

Bruno nel *De Vinculis*, precorrendo nell'ispirazione e nella veduta fondamentale Spinoza, scorge l'importanza di questa considerazione oggettiva, la tenta e con esso si apre la via alla considerazione definitiva dei problemi più alti della morale.

Egli non ci dà più che un abbozzo; non sa abbandonare ancora le suggestive figurazioni neoplatoniche, che pur potevano servire efficacemente nella *Cantica* eroica; anzi sembra che in una parte del *De Vinculis* quella suggestione torni più diretta e più schietta, come allorquando tracciando la progressione e la scala dei vincoli, riproduce non già i nove gradi del *De Umbris* e degli *Eroici Furori*, bensì i sette della scala plotiniana (1). Ma insieme tenta, per altro, quella teoria delle Passioni che mira a scoprire gli elementi, le radici, la legge di queste tempestose energie degli animi, di questa fiera realtà umana. E qui non è il descrittore spietato che flagella, nè l'uomo superiore che disgustato ride, nè il poeta che si lascia andare a gloriose esaltazioni; è il filosofo che spinozianamente nè ride nè piange, considera filosoficamente questa fremente ed ardente realtà delle passioni; e cerca ricondurle tutte alla loro origine prima, e vederne l'in-

Centro Internazionale di Studi Bruniani "Giovanni Aquilecchia" (CISB)

(1) Premesso che « Vinculi Cupidinisque complexio ita Platonice completur: primo pulcri seu boni et id genus species in sensus externos fertur; secundo in eorum centrum, qui sensus est communis detrahitur; tertio in imaginationem, quarto in memoriam » il Bruno espone la *progressione* o *scala* del vincolo, onde l'anima desidera « ut PRIMO moveatur, convertatur, rapiatur; SECUNDO conversa et rapta pulchri, vel boni, vel veri radio illustratur, TERTIO illustrata et illuminata appetitu sensitivo accenditur; QUARTO accensa amato adhaerere concupiscit; QUINTO adhaerens ipsi etiam immiscetur et incorporatur: SEXTO incorporata juxta pristinam formam deperditur et se ipsam quodammodo destituit et aliena qualitate afficitur; SEPTIMO in ipsum qualitatis subiectum in quod transit et ita affectu fuit transformatur.

trinseco dramma e quella specie di dialettica, onde nascono, si affermano, si sdoppiano, si contrappongono, si negano e si trasformano e si annullano (1): la legge, infine, onde nell'animo si scopre la fonte stessa e il processo dei fatti morali, considerati ormai alla stregua di una generale e superiore intuizione naturalistica.

Tale è il significato di questa nuova dottrina delle Passioni, che discende dalla possente instaurazione telesiana, e pur a traverso la massa grigia e grave dei trattatisti posteriori i quali sembra neppur si avvedano di quest'intima significazione, perviene all'analisi lucida di Descartes e Malebranche ed alla sistemazione organicamente stupenda di Benedetto Spinoza (2).

Per tutto ciò, e quantunque la trattazione bruniana sia tumultuariamente condotta in un'opera che ha un suo intendimento speciale, ed in guisa che non può reggere al paragone della terza e quarta

Conversionem ad motum Cupidinis praeparationem appellant; conversionem Cupidinis ortum; illustrationem Cupidinis pabulum; accensionem Cupidinis accrementum; adhaerentiam Cupidinis impetum; incorporationem Cupidinis dominum; transformationem Cupidinis triumphum seu perfectionem ».

(De Vinculis in genere: Vinculi progressio et schala Art. XVIII. Op. lat. Vol. III Pag. 698.

(1) Oltre gli accenni nelle stesse opere morali, prevalentemente descrittive, sono qui da ricordare gli stessi congegni, combinazioni e relazioni esposti nelle opere mnemoniche e lulliane, in cui s'intrecciano, come è noto, anche elementi etici; ma sopra tutto sono da tener presenti le trattazioni, per quanto anch'esse frammentarie e confuse, che a riguardo della dinamica delle passioni il Bruno fa di proposito nella *Magia naturale*, nelle *Tesi di Magia* e nei *Vincoli*, dove si ricerca la fonte ed il processo che ne deriva, degli affetti.

Questa fonte, infine, è unica, l'amore: *Omnes affectus et vincula voluntatis reducuntur ad duo, et referuntur ipsa, nempe ad irascibilem et concupiscibilem, seu odium et amorem*; *OBIDIUM TANDEM AD AMOREM REDUCITUR: ITAQUE VINCULUM UNUM VOLUNTATIS EST AMOR.* - (*De Vinculis in genere. Op. Lat. Vol. III Pag. 491*) Cfr. per le relazioni con la dottrina di Spinoza, la nota 2 alla pag. 124.

(2) Ved. per ciò la cit. *Introduzione alla Filosofia di Benedetto Spinoza*.

parte dell'*Etica* di Spinoza, è fuor di dubbio ed evidente che il solo proposito basta a dar luce e valore indiscutibile alla linea centrale dell'*etica* di Giordano Bruno.

Senza questo proposito, senza il tentativo del *De Vinculis*, si avrebbe un salto e non un passaggio dalla considerazione soggettiva e descrittiva a quella oggettiva e costruttiva della morale. Così, invece, noi abbiamo questa bella e forte continuità e completezza di pensiero, che movendo dalla rappresentazione storica e poetica della moralità e tendendo filosoficamente a ricercare nel sistema dell'universo il posto e la funzione, il significato ed il valore dell'*etica*, e a proporre e risolverne col lume naturale i problemi, non può non soffermarsi a considerare il punto intermedio, nel quale quei dati e problemi sono dati e problemi della realtà umana, inserita nella realtà universale.

Dopo questo punto, appare, il nuovo grado e campo di trattazione dell'*Etica*.

E qui il proposito caratteristico che abbiám veduto nella seconda fase del lineamento della gnoseologia bruniana, di ricercare i concetti e gli elementi categorici del pensiero, si afferma in certo modo anche per l'*etica* che presenta anch'essa, nell'abbozzo del sistema, un carattere dialettico, a cui danno conferma e risalto nello stesso tempo la convenienza e l'intimità della gnoseologia e dell'*etica* fra loro e di entrambe come si è accennato, con l'ontologia; onde il trinomio che continuamente ricorre della coincidenza e dell'unità finale del Vero del Bene e dell'Ente.

Così, il Bruno accenna più che ad un senso ad un aspetto fisico di quello che è per lui il carattere essenziale della morale, *la bontà*; la quale, non tanto è contrassegnata o determinata dalla significazione *etica*, ma principalmente da quella fisica: *Bonum non ab ethica, sed a physica communiter dicta significatione, qua quidquid est*

verum et simplex hoc vel illud, idem et bonum dicitur..... Et haec physice accepta bonitas extenditur ad modos naturae, artis et intentionis et nominis et cuiuscunque alius. Itaque bonitas est duplex: SUBSTANTIALIS SEU ESSENTIALIS atque superveniens (1).

La bontà, dunque, o il buono o il bene, che in sostanza pel Bruno s'identificano coincidendo in uno assolutismo col vero e con l'ente, costituisce come un elemento dell'essere stesso; e si comprende, quindi, come ciò potrà essere la base o il sottinteso obiettivo per quella che può dirsi la ricerca degli elementi categorici della moralità e che in modo confuso e inadeguato certo, ma non perciò meno significativo, il Bruno accenna in quelle stesse opere lulliane, nelle quali, come abbiamo veduto, prevale l'intento dialettico e logico. Ed ecco che fra i nove soggetti lulliani esposti e commentati nella *De Compendiosa Architectura* e nel *De Lampade*, il nono o *Instrumentativum* oltre che riattaccarsi alla distinzione accennata ed al senso fisico propriamente, ha un valore categorico etico in sè e pel fatto che è ricongiunto in certo modo alle classiche categorie (*quantità, qualità, relazione* etc.). Ed alle tavole logiche si aggiungono le tavole delle virtù e dei vizi fondamentali, le quali nella loro stessa rigidità meccanica, e se vogliamo nella stessa loro arbitrarietà,

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

Centro Internazionale di Studi Bruniani "Giovanni Aquilecchia" (CISB)

(1) *Summa terminorum metaphysicorum (Op. Lat. Vol. I Pars IV. Pag. 9-10)* - Cfr. art. III, *Bonitas*. « Bonitas primo est duplex, moralis et naturalis. Naturalis quidem, qua aliquid est ut esse debet secundum suum genus vel speciem vel numerum..... Moralis, qua aliquid bonum est secundum affectiones intellectus et voluntatis et praxis secundum intellectum et voluntatem ». *Ibid.* Pag. 16.

Cfr. anche art. II, *Veritas*. *Veritas est duplex: (e la distinzione non ha niente a vedere con la pretesa teoria della doppia verità, sopra esaminata nei Diritti dello Spirito e nella Dottrina della Conoscenza) primo assoluta, quae convertitur cum entitate, bonitate, unitate etc. (Ibid. Pag. 15).*

Cfr. infine (e la serie delle citazioni potrebbe continuare) *De Compendiosa architectura. De nono subiecto - K - De amplificatione et multiplicatione figurae primae. Cap. II, etc. (Op. Lat. Vol. II, Pars. II Pag. 48-49 etc).*

mostrano la profonda differenza che le divide dagli elenchi o classificazioni descrittive dello *Spaccio* e del *Canto Circeo* (1).

Nè si sarà mai a bastanza insistito sul fatto che il meccanismo lulliano ha tanta importanza per Bruno, in vista, appunto, di una più o meno chiara ma continua ed ansiosa preoccupazione dialettica e logica, legata e condizionata alle radici ed alle necessità intrinseche dell'essere; il che è di gran lunga superiore all'artificio vero e proprio dell'arte mnemonica; come che anche questo si riduca, infine sulle basi di quella, ed apra spiragli sulle profonde leggi dello spirito.

Ed è da notare, specialmente, l'insistenza del Bruno come è stato ben osservato dal Tocco, sul nono soggetto, e l'amplificazione che il Bruno stesso fa delle tavole lulliane delle virtù e dei vizi fondamentali, con la determinazione degli opposti estremi a cui può dialetticamente trapassare ciascuno di quelli (2) — disposizione la quale più che ricordare le determinazioni particolari dello *Spaccio* accennano già in certa guisa a Spinoza. Ora, per quanto tutto ciò sia non sufficientemente chiarito e sviluppato, e risulti condotto più su esposizione e commento di pensiero altrui, che per speculazione propria, perchè è troppo evidente che il Bruno fa suo, intendendo a modo suo, se non la sostanza, lo spirito lulliano, pure con ciò s'illumina il punto centrale del pensiero etico bruniano; la *concezione ontologica* del fondamento e dell'elemento etico.

Abbiamo più volte accennato al ternario inscindibile, assoluto che ricorre in tutte le opere del Bruno, con insistenza meravigliosa; ed è superfluo fermarsi ancora sopra di esso, essendo il suo significato troppo evidente. Ma giova ricordare i ricorsi espliciti della *Lam-*

(1) *De Lampade combinatoria*. (Op. Lat. Vol. II Pars II Pag. 252, 257).

(2) *Ibid.* Pag. 251-258.

pas triginta Statuarum, in cui a traverso lo stesso trinomio fondamentale, si pone ancora una volta in rilievo l'aspetto ontologico non solo del *Verò*, ma anche del *Bene*; e la *Bontà* medesima è data come elemento d'una categoria unica (1). E giova, in fine, tener presente quella curiosa ultima pagina delle *Animadversiones in Lampadem Iulianam*, in cui la connessione stessa dei tre termini, è utilizzata alla dimostrazione dell'eternità del mondo (2).

Questi accenni talora singolari, bisogna convenirne, e non senza qualche equivocità, ad una concezione ontologica elementare dell'etica, formano l'idea centrale della considerazione razionale e dialettica della filosofia morale secondo il Bruno, e costituiscono il punto di passaggio dalla considerazione puramente descrittiva, storica e psicologica, dei fatti morali e dall'indagine naturalistica delle passioni, dando insieme la chiave di volta per la trattazione e interpretazione dei più alti problemi dell'etica.

(1) *De Praedicatis absolutis*. VII Est unitas seu veritas seu Bonitas quae idem sunt; quia verum est quod simplex et unum..... Similiter quod est unum et verum unum videlicet et merum ipsum est bonum..... Itaque veritas hic non est quae consistit in complexione circa affirmationem et negationem; similiter non est bonum modale, sed veritas est ipsa realitas et simplicitas rei, et consequenter unitas; similiter est bonitas, est natura rei.... Itaque haec tria idem sunt et primarie significant; ante haec enim, nihil est neque fit. (Vol. III, Pag. 188, e prima Pag. 106 ss.)

(2) *Probatur mundum esse aeternum*.....

— Melius est esse quam non esse.....; tale enim debet esse quod verum et bonum est, et a quo amotum nihil est.....

— Quod est bonum debet esse etc.

— Bonitas mundi tanta est, ut possit se ipsam servare, quia eius potentia non limitatur ad aliquid aliud, neque habet contrarium..... ergo absolutam habet et singularem potentiam.

— Bonum habet id bonum etc.

— Mundi bonitas semper est in eodem vigore; ita enim viget nunc, ut semper viguisset visum est, ut patet ex numero specierum non exaucto, sicut et variato et mutato; quanto magis talis virtus tribui debet universo, quod omnia instaurat et continet. (Vol. II, Pars. II Pag. 365-366).

E' stato osservato dal Tocco, che sembra mancare nel sistema del Bruno l'idea fondamentale dell'etica, il concetto di dovere. Ma se in questa osservazione si può, in un certo aspetto, convenire, ciò non vuol dire che manchi un qualsiasi centro o un fondamento dell'etica bruniana; nè qui è il caso di ricercare se e fino a qual punto teoricamente il concetto di dovere sia essenziale alla costruzione di un sistema morale.

Quello che più importa rilevare è, invece, che l'organismo etico della filosofia bruniana s'impianta sulle stesse basi della sua filosofia generale, onde l'eticità è data come un elemento obiettivo, un aspetto essenziale dell'essere.

Al che se si aggiunge, dal punto di vista subiettivo, la considerazione per solo lume naturale, (onde si determina per la prima volta, in maniera esplicita, la profonda innovazione del pensiero etico, il quale appoggiato obiettivamente ad una base naturale e trattato subiettivamente nel modo vagheggiato dal Bruno, esclude ogni inframmettenza esteriore, e si costituisce nella sua razionale autonomia) si vedrà la completezza, la potenza e la beltà di questo disegno etico, or sfumato, or deciso, or confuso, or netto, ma sostanzialmente sicuro e diritto e continuo, nell'opera bruniana. E si intenderà come il mondo morale per Giordano Bruno, saldo sui due cardini accennati dell'Essere e della Ragione, trovi come la sua risoluzione e culminazione nella *Verità*, in quell'assoluto dove coincidono obiettivo e subiettivo, dove il valore etico si confonde e fa tutt'uno col valore gnoseologico, estetico ed ontologico; sì che la verità è posta dal Bruno simbolicamente nel più alto luogo, come è noto, della figurazione etica, ed è esaltata con espressione e con passione tali, che sembra veramente congiungano, per essa, tutta la sua forza la Filosofia e tutta la sua bellezza la Poesia. E sia lecito affermare che non per semplice caso, ma per virtù intrinseca della stessa sostan-

ziale concezione, questa mirabile fusione di potenza e di beltà, si ha similmente in quegli che apre definitivamente la Rinascenza, Telesio, e in quegli che superbamente la conclude, Spinoza. (1).

In presenza di ciò, non possono significare che ben poco le di-

(1) La *Verità* per BRUNO.

Nella « parte più eminente del cielo si prepone la Verità, la quale è più alta e degna di tutte le cose, anzi la prima, ultima e mezzo; per che ella empie il campo de l'entità, necessità, bontà, principio, mezzo, fine, perfezione » (Wagner, II Pag. 115).

Nella « sedia più eminente, voglio che faccia la sua residenza la Veritate; per che là le unghie de la detrazione non arrivano, il livore de l'invidia non avvelena, le tenebre de l'errore non vi profondano. Ivi starà stabile e ferma; là non sarà esagitata da flutti e da tempeste; ivi sarà sicura guida di quelli, che vanno errando per questo tempestoso pelago d'errori, et indi si mostrerà chiaro e terso specchio di contemplazione ». (*Ibid.* Pag. 144).

— Nuda illa est, nullis circumque stipata maniplis,

Nudaque de toto iaculatur corpore lucem;

Magna est velari sanctum hoc iniuria corpus

Ipsa fidem facit ipsa sibi, procul esse iubetur

Nasus, frons rugosa, supercilium, propexaque barba,

Et quaecumque suo ignorantia iure reposcit

Indumenta, fides, titulos, insignia, partes.

Adventantem avide expectat, generosaque (amantem

Tamquam deperiens) occurrit, et excipit ore,

Confirmans trepidum, ac vultu blandita sereno

Concipit intense quos lentius intulit ignes:..... (*De Immenso.*

Liber VIII. Cap. I).

E sono ancora da ricordare i due sonetti stupendi premessi ai Dialoghi *De la Causa Principio et Uno*, intitolati *De l'Amore*, che è appunto l'amore della Verità, *il bel sole*.

Nuda è raffigurata anche per TELESIO la *Verità*, e con il motto in greco *Sola a me cara*:

« Huius certe solius nos amore illecti, et hanc venerantes solam, in iis quae ab antiquioribus tradita erant acquiescere impotentes, diu rerum naturam inspeximus, et conspectam, ni fallimur, tandem mortalibus aperire volumus; nec liberi, nec probi hominis officii fungi iudicantes, si generi illam humano invidentes, aut invidiam ab hominibus veriti, ipsi illam occultaremus ». (*De rer. natq. III, I*).

Quanto a SPINOZA, basta accennare solamente, da un parte all'aspirazione fondamentale concordante con l'ideale bruniano eticognoseologico, dall'altra alle pagine stupende, sia dell'*Etica* sia del *Trattato Teologico-Politico*, in cui si combatte il *Pregiudizio*, che è la nemica e la contaminazione della *Verità*.

vergenze notate fra questa e quella opera morale del Bruno, e le disquisizioni se egli dia la preferenza eticamente alla vita contemplativa o all'attiva; ed impallidisce necessariamente quello stesso *Amor dei intellectualis* in cui si è voluto fare, in certa guisa, assommare se non proprio la speculazione, il sentimento etico e religioso del Bruno. Per il quale se l'oggetto di questo amore, è formalmente chiamato Dio, in sostanza esso non è che quell'*absolutissimo*, in cui si contiene ed esprime la infinita ed unica realtà, nella plenitudine della sua potenza ed efficienza, nello splendore della sua bellezza, nel valore della sua bontà, nella compiutezza della sua verità, nell'autonomia della sua libertà; termine assoluto e positivo insieme al quale da ultimo si affisano Bruno e Spinoza, e per il quale *così non è terminato l'atto della volontà circa il Bene, come è infinito e interminabile l'atto della cognizione circa il Vero* (1).

E al contrario si illuminano di luce nuova quelli che, rispetto a questo punto di vista generalissimo, sono i più particolari problemi dell'etica, sia quelli più propriamente teoretici, sia quelli più propriamente pratici; e fra i primi, principalissimi ed in certo senso implicanti tutti gli altri, quelli del *Bene* e del *Male*, della *Necessità* e della *Libertà*, e fra i secondi quelli del *Destino* e *Valore della Vita*.

Rispetto al primo di questi accennati problemi la filosofia bruniana si presenta profondamente ottimista; d'un ottimismo però che non ha nulla del metafisico e del mistico; poichè non discende e non dipende da un principio trascendente di bontà o di provvidenza o da un misterioso meccanismo di armonie prestabilite, ma scaturisce dai cardini della sua stessa filosofia obiettiva, che, come si è dimostrato, è essenzialmente antimetafisica.

Per questo rispetto l'ottimismo bruniano non è che l'*equivalente* della infinità, dell'unità e della naturalità dell'universo.

(1) *Eroici Furori*. Wagner II Pag. 307.

Già il buono è l'ente e il vero per sè; ma anche senza ricorrere a questa fondamentale concezione ontologica, l'intuizione e la interpretazione ottimistica del mondo non possono essere se non il carattere essenziale ed il risultato insieme del mondo stesso. Il che apparirà in tutta la sua chiarezza quando il problema venga considerato nella forma antitetica « Bene-Male ».

Giordano Bruno non si nasconde l'esistenza e la realtà del male; ma bisogna intendersi su questa esistenza e realtà. Qualche accenno ad una radice ontologica del male stesso, si può qua e là scoprire nell'opera bruniana, massimamente dove più si fa sentire l'influenza plotiniana, mistica; e non è fuor di luogo richiamare qui le strane figurazioni che assumono una vivezza e un rilievo speciali negli scritti di *Magia* e nella *Lampada delle trenta statue* dove le tre *Parche* (l'*Orco*, la *Nocte*, il *Caos*) contrapposte alle tre *Grazie* (*Bene*, *Buono*, *Mondo*) sembrano accennare a quell'indistinto in cui par di ravvisare il carattere ontologico-morale di quella *materia tenebrosa* che aveva in sè, secondo certe dottrine, la radice o era la radice stessa del male (1). Ma se anche questa concezione fosse chiara e decisa, non creerebbe alcuna difficoltà al trionfante ottimismo

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

Centro Internazionale di Studi Bruniani "Giovanni Aquilecchia" (CISB)

(1) Praepositae sunt duae triades, quarum altera est in infimo gradu naturae, altera in supremo scalae, altera dicitur inanis, altera plenitudinis - (*Epilogus dictionum*).

Chaos, Orcus et Nox, e quibus Chaos significat vacuum, Orcus passivam et receptivam potentiam, Nox Materiam. (*De tribus informibus et infigurabilibus*).

XX. — Ita est malum, ut malum non esse non bene sit; facit enim ad boni necessitatem, siquidem si malum tollatur, boni desiderium non erit.....

XXII. — Ante eius vestibulum dicuntur esse luctus, morbos, ultrices curae, ad significandum Orci potentiam seu eius influxum et influentiam..... (*De secundo informi, Orco sive Abyssa*). Ved. pure *De Noctis Statua* IX, X, XV, XVI, XXII etc. — Dove fantasticamente s'intrecciano elementi soggettivi ed oggettivi del Male. (*Lampas Triginta Statuarum. Op. Lat. Vol. III, Pagg. 9 - 37*).

bruniano; perchè interverrebbe pur sempre a rimuovere ogni difficoltà quel processo dialettico dei contrarii che a questo proposito acquista un reale valore, all'infuori del senso mistico metafisico di solito attribuito alla *oppositorum coincidentia*.

Ma fatto sta che per Bruno il male non ha e non può avere se non valore di particolare, di contingente, di apparente, di relativo, rispetto all'universale ed assoluto, in cui come abbiám visto, ente, vero e bene coincidono e fanno la stessa cosa; l'esclusione del male, brunianamente s'impone e si dimostra, appunto, per quella concezione dell'universo il cui vero valore e significato è nella totalità infinita.

Si comprende come da un dato punto di vista e per un certo rispetto, alcuñchè possa essere ravvisato ed essere male; ma in realtà, nell'universo infinito, non v'è un punto di vista, non v'è un rispetto, non v'è una relazione, bensì *infiniti*; ed in questa trama e complessione d'infinità, ciò che in particolare e per l'individuo può parere discordanza, disordine, male, non è che un momento della totalità infinita e dell'assoluto; e sotto questa considerazione, che è l'unica filosofica e vera, il contingente si espande nell'eterno, il particolare nell'universale, il relativo nell'assoluto, ed il male è trasceso e negato assolutamente (1).

« Ecco qua la ragione per cui non doviam temere che cosa alcuna diffuisca, che particolar veruno o si disperda, o veramente inanisca, o si diffonda in vacuo, che lo dismembri in annichilazione » — proposizione d'ordine obiettivo, da cui discende una prima conclusione d'ordine morale circa la transitorietà del male: « ecco la ragion.... per cui cosa non è di male, da cui non s'esca; cosa non è di buono, a cui non s'incorra »; ed infine la negazione piena del

(1) Circa il problema del male, veggasi quanto ho considerato a proposito delle vedute di Marcello Palingenio Stellato. Op. cit. VI, VII, VIII.

male. « Da la qual contemplazione, se vi saremo attenti, avverrà che nullo strano accidente ne dismetta per doglia o timore, e nessuna fortuna per piacere o speranza n'estoglia; onde aremo la via vera e la vera moralità ». E quello stesso supremo male che è la morte si svelerà insussistente, perchè mentre consideriamo più profondamente « l'essere e sustanza di quello in cui siamo immutabili, troveremo non essere morte non solo per noi, ma nè per veruna sustanza... » (1).

E tutta questa forte e bella dottrina della transitorietà, relatività ed insussistenza del male allorchè le cose si considerino nel complesso delle loro relazioni infinite, ex altiore causa, ha una singolare ed efficacissima trattazione di riprova nella dottrina della *Fortuna*, in quelle veramente stupende pagine dello *Spaccio*, in cui la *Fortuna* stessa si presenta e ragiona e riconferma non solo che *nessuna cosa è assolutamente mala, ma ogni cosa è mala a rispetto di qualche altro*, (2) e in fine che dalla stessa ragione dell'essere universale, dell'identità assoluta del ternario fondamentale, ontologicamente insomma, è escluso il male, che sarebbe l'assolutamente irrazionale. « Alla mia giustizia conviene esser tale.....: io sono una giustizia che non ho da distinguere; che non ho da fare differenze; ma come tutti sono principalmente, realmente e finalmente un ente, una cosa medesima (perchè lo ente, uno e vero sono medesimo) così ho da... aver ogni cosa per uno » (3) « Io, dunque, me ne vo aperta aperta e occolta occolta a tutto l'universo... e al fine, per forza di vicissitudini, vegno a

(1) *De l'Infinito, Universo e Mondi*. Wagner II Pag. 12-13. - Cfr. anche *De la Causa, Principio et Uno* richiamato dal Bruno medesimo nel *De rerum principiis et elementis et causis* (Op. Lat. Vol. III Pag. 550) *De Virtutis et vitii signorum et planetarum*. Ved. in proposito Tocco, *Op. inedite*. Pag. 175.

(2) *Spaccio*. Wagner III Pag. 178-180.

(3) *Ibid.* Pag. 180-181.

far tutto eguale, e con l'incerta successione e raggion irrazionale, che mi trovo (cioè sopra ed extra le ragioni particolari) e con indeterminata misura volto la ruota, scuoto l'urna,..... Io in un momento vo e vegno, stabilisco e muovo, assorgo e siedo, mentre a diverse ed infinite cose con diversi mezzi de l'occasione stendo le mani. Discorremo dunque da tutto, per tutto, in tutto, a tutto » (1).

Così, a prescindere dagli oscuri accenni ed inerenze etiche vere e proprie, Giordano Bruno può per deduzione dal principio dell'infinito, e dell'unità assoluta fondamentale quale abbiamo già illustrato, stabilire sostanzialmente il suo ottimismo morale; e qui non per finzione poetica, ma con il senso della più profonda filosofia si possono riaddurre, sullo sfondo meraviglioso del quadro superbamente tracciato, soprattutto nel V dialogo della *Causa*, i principii e le affermazioni dell'assolutezza del Bene.

E Bruno potrà dire *come tutto è da buono, così tutto è buono, per buono, et a buono; da bene, per bene, a bene*, raccogliendo in questa superba proposizione gli altri eroici pensieri esplicitamente enunciati o anche semplicemente abbozzati in tutte le altre opere, dalla *Summa Terminorum Metaphysicorum* al *De Minimo*, allo *Spaccio della Bestia Trionfante*.

Dell'altro problema della *Necessità* e della *Libertà* il Bruno ha determinazioni più ontologiche che morali; ma la dimostrata connessione di questi aspetti delle dottrine bruniane fa sì che gli accenni dell'una trattazione valgano anche per l'altra; e il Bruno li fa esplicitamente valere sia in maniera diretta allorchè mostra che la necessità nella divinità non toglie la libertà morale e la facoltà della elezione umana (2), sia in modo indiretto e negativo quando nel luo-

(1) *Ibid.* Pag. 180-185.

(2) *De l'Infinito Universo e Mondi*. Dialogo I. Wagner II Pagine 26-27.

go istesso dell'*Infinito* dice (e ripete anche in altre opere) che questi principii è bene non siano, per ragioni affatto pratiche e opportunistiche, apprestati e divulgati agli animi rozzi ed ignoranti (1).

Taluno ha veduto una difficoltà, o un problema proposto ma non risoluto, nella dottrina bruniana, che ammetterebbe la necessità in Dio e la libertà nell'Uomo; ma questo è un vero e proprio equivoco, perchè la difficoltà o il problema sussisterebbe solo per ed in una antinomia, che per Bruno in realtà non esiste.

E innanzi tutto bisogna intendersi quando si parla di *necessità in Dio*. Già incatenare Dio alla necessità è lo stesso che negare Dio; e questo l'abbiamo veduto anche per Telesio e Palingenio. Ma il fatto è che quando Bruno parla di Dio e più ancora della divinità, non fa che parlare dell'infinito universo naturale; nel quale ammettere la necessità non è in alcun modo pregiudizievole, come invece inevitabilmente sarebbe per Dio, inteso nel suo peculiare senso. La necessità qui non è che un aspetto, per così dire, della totalità infinita; ma appunto perchè questa è della infinità e in quanto infinita, viene in fin dei conti ad essere una necessità che può considerarsi come la stessa libertà: *Necessitas seu Libertas*, per Bruno come per Spinoza. Qui si tratta dell'efficienza e della potenza infinita; dell'universo che non può esser altro che quello che è, non può essere quale non è; ed è chiaro che da ciò si può trapassare a quest'altra proposizione, che in Bruno immediatamente segue, « non può possere altro che quello che

Free digital copy for study purpose only

(1) Ved. a questo riguardo le considerazioni già svolte, innanzi, sul vero significato e valore di tali riserve d'opportunità, in *Diritti dello Spirito*. — Giova anche qui richiamare ciò che Bruno stesso, nel luogo sopra cit. dello *Spaccio*, dice dell'uso prudente della verità, ai fini pratici; perchè la *Verità* senza la *Prudenza* non è possibile che mai profitte, o vegna onorata. (Wagner II Pag. 145); singolare accenno dell'impetuoso filosofo di Nola al motto dell'impassibile Spinoza: *caute*.

può », ed infine all'altra « non può volere altro che quel che vuole ». Poichè è evidente che se si dà e si considera la totale infinita potenza, in essa non può non darsi e considerarsi quella forma di potenza che è la volontà; quando si dice infinita potenza si dice anche volontà; e l'esplicarsi dell'infinita potenza nella sua totalità, non può non essere indifferentemente necessità e libertà. Se questa coincidenza non vi fosse e tra l'una e l'altra potesse darsi divario od opposizione, vorrebbe dire che la potenza infinita non sarebbe veramente tale; così che veramente, se si prende la totalità della infinita ed assoluta potenza, essa non può essere, allo stesso tempo, che Necessità e Libertà.

Tutte le considerazioni di *Filoteo*, e i sillogismi di *Fracastorio* questo, irrevocabilmente, dimostrano; donde la conclusione, che *sono affatto medesima cosa libertà, volontà, necessità, et oltre il fare col volere, possere et essere.* (1)

Ma se necessità e libertà coincidono nell'infinito, può dirsi lo stesso per il finito? Sembra precisamente che no; e di qui viene che al finito pare non debba attribuirsi ciò che è il privilegio dell'infinito. Ma privilegio, carattere e legge dell'infinito è la necessità, vera e propria; necessità in sè e necessità coincidente, come abbiamo visto, con la libertà; sì che, in ultima analisi, al finito non converrebbe tale necessità stessa nell'una o nell'altra forma, e non resterebbe quindi che attribuire ad esso il carattere di pura e semplice libertà.

Ma così stando le cose, questo carattere di libertà attribuito al finito non potrebbe avere il superiore significato e valore che ad esso va attribuito; ma più tosto il significato e il valore di ciò che è relativo di fronte all'assoluto, arbitrario di fronte all'ordine infinito, con-

(1) ~~Ibid.~~ Pag. 26. Cfr. le analoghe vedute messe sotto forma più violenta in Palingenio, Op. Cit. V. *L'infinito. Dio. Dubbii scettici.*

tingente di fronte all'universale. Nè è escluso questo senso nella considerazione bruniana, anche e sopra tutto per quel finito che è l'uomo; il che è precisamente dimostrato da quella riserva opportunistica singolare, cui abbiamo accennato, di nascondere al volgo il vero principio che Necessità e Libertà coincidono nella suprema armonia dell'infinito. — Il che vuol dire anche che là dove non coincidono, come nel finito e quindi nell'uomo, non si ha l'armonia; e così si spiegherebbero in concreto la malizia, i vizii, le debolezze, le brutture degli uomini.

Ma se tutto fosse qui, veramente verrebbe a mancare nell'uomo ogni base ed elemento di responsabilità e moralità. Fortunatamente Bruno ricostituisce di un colpo questa base e questo valore; col rimuovere (il che è supremamente importante, e discende come necessaria conseguenza da tutto ciò che si è detto) dall'uomo quella libertà che viene a identificarsi con il relativo, arbitrario, contingente e incoordinato, ponendo il finito come momento dell'infinito, slargando l'individuo nell'universale; tornando insomma, alla sua epica concezione che nell'universo infinito ogni punto è centro e circonferenza insieme; sostituendo alla libertà che non può coincidere con la necessità che è della totalità infinita, quella spontaneità che è un momento del moto universale e che, in quanto tale, partecipa dell'universale necessità e libertà.

Ora se questa è la condizione obiettiva ontologica delle cose, quando si consideri quell'uno, quel minimo che è l'uomo, cioè una *coscienza*, nel vero senso della parola, si vedrà come si affermi in tutta la sua nobiltà e superiorità e si espanda il valore morale inerente a questa spontaneità cosciente; che può sentirsi partecipe dell'infinità, che riconnettendosi da sè alla trama delle relazioni infinite e adergendosi alla totalità assoluta, può far coincidere in sè quella necessità e libertà che è propria dell'infinito, o per lo meno proporse-

lo come meta, come fine, come limite della propria attività; ed è questo, appunto, l'ideale che Bruno e la sua filosofia morale propongono all'uomo.

Si che, in sostanza, come non è esatto stabilire quell'antinomia onde la necessità sarebbe in Dio e la libertà nell'uomo, così la coincidenza della necessità e della libertà non viene a significare per l'uomo che egli sia schiavo e destituito delle condizioni elementari per assorgere ai gradi morali. Chè, invece, egli è, obiettivamente e subiettivamente, per l'ordine delle cose in sè, e per la coscienza che ne può e ne deve prendere, messo nella condizione di poter realizzare in sè, esprimere, per così dire, dall'universo e far convergere in sè i valori, che dati nell'universo stesso come potenziali nella radice e nell'ordine ontologico, egli può tradurre nell'ordine morale vero e proprio. Quell'assolutissimo indistinto coincidere dell'Ente, del Vero e del Buono, egli può porse lo come luminosa meta da raggiungere. Ed ecco prescritto a lui, su questa magnifica base, il supremo dovere; ecco disegnata tutta una linea fondamentale e stupenda di suprema eticità in cui si avvalorano e s'intendono appieno il senso ed il destino dell'uomo.

Di fronte a ciò, è una questione trascurabile quella se l'ideale etico per l'uomo sia, secondo Bruno, la vita attiva o la contemplativa; anzi la questione non ha ragione di essere o è a dirittura frutto di un grave errore derivante dal considerare troppo particolarmente e non in complesso, come si deve, l'opera ed il pensiero bruniano. Tra lo *Spaccio della Bestia trionfante* e gli *Eroici Furori*, certo, vi sono come abbiamo pur notato, profonde differenze; ma l'ideale etico attivo della prima, e quello contemplativo dell'altra opera non sono in antitesi ma si accomunano in una visione unica, superiore ed universale.

Non deve trarre in inganno il carattere speciale della prima del-

le due opere menzionate. Noi l'abbiamo assegnata alla fase prevalentemente descrittiva e psicologica della speculazione etica bruniana; ed a questa stessa fase, in sostanza, appartengono pure gli *Eroici Furori*. Lo *Spaccio* è una trattazione delle virtù e dei vizi umani, una specie di tassonomia umana delle passioni; e si capisce bene il carattere vivo, tumultuario, irruente che ne deriva. Gli *Eroici Furori* sono l'*itinerarium* individuale e, in un certo senso astratto, verso le forme superiori della moralità; e si comprende anche come vi si attribuisca più tosto carattere e valore di contemplazione.

Da una parte v'è il cosmo etico, quale in realtà si presenta nella contrapposizione e nella corrispondenza di valori etici correlativi; dall'altra la regola e la disciplina onde si può ottenere di grado in grado la maggiore perfezione. Ma si ricordi in fine, che al fastigio del quadro psicologico, della topica morale dello *Spaccio* domina quella *Verità* che è il termine anche degli *Eroici Furori*. E si ricordi, altresì, che questa verità non è e non può essere solo e neppure prevalente oggetto di contemplazione, se in essa l'aspetto gnoseologico (cui propriamente converrebbe il carattere di contemplatività) non si può dire unico e neppure prevalente, ma è coesistente con gli altri aspetti morale ed ontologico, appunto; poichè, come non si stanca di ripeter Bruno, Verità, Ente, Buono sono una medesima assolutissima cosa.

E lo stesso ultimo grado del processo eroico, che per esser tale è essenzialmente attività, anzi estrema attività; il convertirsi del soggetto nell'oggetto, la mistica paradossale trasformazione del cacciatore nella selvaggina; da uomo, in una parola, diventare un Dio, non è (almeno nell'intenzione o nella illusione bruniana) l'annullamento; non è il Nirvana, ma è la forma della attività per eccellenza, in cui cogliendosi il Vero, il Buono, l'Ente, si diventa il Vero, il Buono, l'Ente; in cui essere, potere, volere, fare sono tutt'uno; in cui

Libertà e Necessità coincidono, in cui la coscienza e la vita morale coincidono con l'essere e con la vita universale (1).

Tutto l'intento degli *Eroici Furori*, il proposito finale dell'etica bruniana, in accordo a tutta la sua concezione filosofica è il passaggio dalla mediatezza e dal discorso temporale, alla immediatezza ed alla istantaneità assoluta.

Nella grandiosa e talora torbida figurazione bruniana, la prima cosa è dell'uomo, la seconda di Dio. Ma è pura e semplice figurazione; poichè, in sostanza, trattasi di due gradi del processo etico integrale. Chè se così non fosse, evidentemente la possibilità e la stessa aspirazione del passaggio, se pure difficilissimo e rarissimo, non avrebbe senso. E Bruno invece assegna all'uomo questo compito, questo *dovere* supremo di tentare il passaggio; e ammette la possibilità nell'uomo, in cui pure normalmente l'azione etica è il risultato del discorso temporale, come dice lo Spaventa (è forse meglio sarebbe dire è in questo discorso, il quale versa circa l'universale e il particolare, e in tutte le cose deve distinguere l'uno dall'altro e considerare da una parte la ragione, dall'altra gli istinti, le inclinazioni, le passioni) (2), di trascendere la temporalità e la mediatezza per attingere e per diventare quasi la pura istantaneità immediata.

Come? Il Bruno non si arresta innanzi a questo interrogativo; e pur essendo evidentemente dominato, in tal punto estremo dalla profonda suggestione plotiniana e mistica, non si chiude e immobilizza in essa. Anzi ciò che propriamente è essenziale per la questione no-

Free digital copy for study purpose only

(1) Qui si cerca interpretare il pensiero del Bruno e si ritrae il suo atteggiamento in ordine all'estrema culminazione del problema morale. È evidente che se pur non si risolvono, si attenuano infinitamente a tal riguardo, le difficoltà inerenti ad una risoluzione monistica della conoscenza; su di che veggasi il Cap. I della I Parte del mio libro cit. *Il Positivismo e i diritti dello Spirito*.

(2) SPAVENTA. *Op. cit.* Pag. 145.

stra è che, determinata la meta suprema, Bruno accenna, in fin dei conti, a varii mezzi per raggiungerla o per tendervi. V'è l'*Eroico furore*; che, intanto, non è/contemplazione, ma anche o forse sopra tutto azione nella forma più spirituale che possa assumere. V'è pure un altro mezzo, ma evidentemente è il meno personale e sentito nel pensiero bruniano, quel *processo di concentrazione e approfondimento psicologico* che è esposto nel *Sigillus Sigillorum* e nel *De Umbris Idearum*, ed il cui massimo valore sta nella finezza psicologica di analisi che soverchia qualsiasi altro proposito più o meno mistico e metafisico. E ad ogni modo, abbiamo veduto, esso è come lo schema psicologico su cui può svolgersi l'eroico furore; sì che l'uno e l'altro possono accomunarsi, integrandosi. E sembra esservi, infine un altro mezzo, quella *Prudenza* che così singolarmente è posta nello *Spaccio della Bestia trionfante* presso la stessa *Verità*, e prima ancora della *Sofia*.

Che cosa sia veramente questa Prudenza è pur difficile spiegare, come abbiamo già accennato. Da una parte essa ha un carattere ontologico e metafisico, costituendo con la Verità e la Sofia, la prima triade, e tutte e tre essendo distinguibili nella doppia forma, dell'insè o rispetto al così detto mondo archetipo, e rispetto alla realtà naturale ed umana. Dall'altra, ha un carattere puramente pratico e quasi utilitario, non solo in quanto fa da scudo contro le cose avverse, ma perfino in quanto per essa si adattano, pur non mutandosi, gli animi e le volontà.

Ma evidentemente queste determinazioni della Prudenza sono come i suoi aspetti estremi; oggettivo e soggettivo.

Appunto fra i quali estremi, del *dato ontologico puro*, onde essa è in sè la Provvidenza e come tale s'identifica nella verità, nella essenza, nella entità, nella libertà e nella necessità da una parte, e

della *moralità in concreto* dall'altra, come vorrebbe lo Spaventa, c'è il suo aspetto fondamentale ed il suo vero significato e valore.

E' quel processo e *discorso temporale* cui abbiamo accennato, quella *ragione principale, che versa circa l'universale e particolare*, ed ha per compagna la *Dialettica* e per guida la *Sapienza acquisita* (o volgarmente metafisica), e fra le insidiatrici nemiche ha, oltre alla malizia, la versuzia e la callidità, la stupidità e l'inerzia, e versa infine circa la virtù consultiva; il che, in complesso, mette sufficientemente in chiaro l'intento del Bruno.

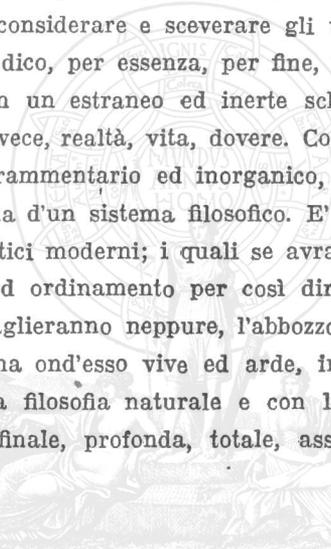
Discorso temporale, dunque, che non può non raccostarsi, come abbiám già fatto, a ciò che è, invece, istantaneità e immediatezza; a ciò che costituisce il culmine, l'ideale supremo da raggiungersi.

E così lo *Spaccio* si rilega con intima coerenza ed integralità di pensiero agli *Eroici Furori*.

L'ideale etico contemplativo e l'ideale etico attivo, si fondono in un unico ideale, non solo in quanto fine da raggiungersi, ma anche in ordine ai mezzi e processi per raggiungerlo. E l'eroico furore, il raptò, lo slancio che quasi anticipano la istantaneità e la immediatezza dell'atto finale, lungi dall'esser *solo* per il fine eccelso, e pel fatto che pur quasi anticipandolo, non sono lo stesso atto finale, vengono a trovarsi insieme, a incontrarsi e coincidere anche con quell'altro discorso temporale che sarebbe, secondo la interpretazione accennata, la Prudenza.

E così per l'obietto supremo, per il fine, per i processi necessari, si disegna in tutta la sua completezza l'ideale etico di Giordano Bruno. Ideale che ricongiungendosi, da una parte, alla ontologia ed alla gno-seologia, nella identità essenziale dell'unico assolutistico e medesimo obietto; attuantesi dall'altra come termine all'aspirazione ed al dovere di perfezione umana; essendo, in sostanza, attingibile mediante il processo razionale che non esclude l'approfondimento psicologico e

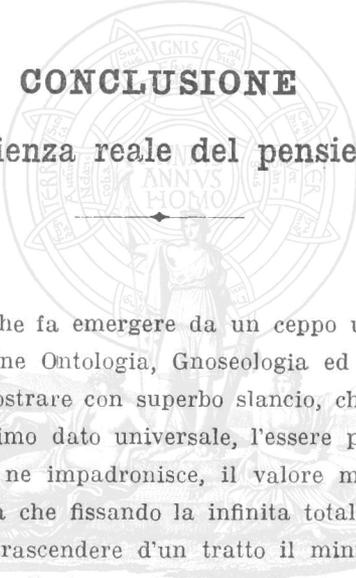
in certa guisa si risolve o tende a risolversi nell'apprensione e nel contatto istantaneo e immediato, ed assumendo la sua forma e la sua funzione più concreta nel vivente campo della realtà umana e sociale tra le difficoltà e gli ostacoli e le insidiatrici nemiche, in mezzo a cui deve pur considerare e sceverare gli universali di tutte le cose; questo ideale, dico, per essenza, per fine, per mezzi è tale che non si irrigidisce in un estraneo ed inerte schema trascendente e metafisico, ma è, invece, realtà, vita, dovere. Così concepito ed affermato, per quanto frammentario ed inorganico, presenta già intiera la sostanza e l'anima d'un sistema filosofico. E' veramente il primo dei grandi sistemi etici moderni; i quali se avranno più completezza e più svolgimento ed ordinamento per così dire tecnico, non supereranno e non uguaglieranno neppure, l'abbozzo bruniano, per l'impeto e per la fiamma ond'esso vive ed arde, insieme o a dirittura tutt'una cosa con la filosofia naturale e con la gnoseologia, nella identità iniziale e finale, profonda, totale, assoluta, dell'Ente, del Vero e del Bene.



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



CONCLUSIONE

Valore ed efficienza reale del pensiero bruniano.

Questa filosofia che fa emergere da un ceppo unico e fa convergere ad unico termine Ontologia, Gnoseologia ed Etica; che, in fin dei conti, tende a mostrare con superbo slancio, che sono uno stesso ritmo, nell'assolutissimo dato universale, l'essere per sè, il pensiero che lo penetra e se ne impadronisce, il valore morale che lo illumina; questa filosofia che fissando la infinita totalità e la sua autonomia assoluta, fa trascendere d'un tratto il minimo nel massimo, l'uno nel tutto, il particolare nell'universale, è come una potenza che estrae ed intensifica tutti i valori dell'universo e di tutte le cose dell'universo: anzi concorrendo essa soprattutto alla totale rinnovazione di questo universo, ed alla definitiva rimozione d'ogni entità trascendente, essa è veramente creatrice di nuovi valori, in questo nuovo universo della Realtà e dello Spirito.

E però, solo dalla considerazione totale della filosofia oggettiva e della filosofia soggettiva, può trarsi il lineamento ed il significato vero della speculazione bruniana. Nella massa dell'opera ingente, selvaggia, spesso oscura ed indecifrabile, batte un polso formidabile; da essa scaturisce, si dilata, sale una energia infinita, trionfale che

trasmuta essa stessa la filosofia in vita. I segni e la riprova, storicamente, di ciò si hanno in quello che assai bene è stato detto l'inverarsi del pensiero bruniano; inverarsi che ha due forme: l'una più propriamente teoretica e consiste nel fatto che esso apre la via e per certi aspetti precorre e sopravanza a quel grande processo dello spirito filosofico moderno che va da Galileo a Spinoza, da Spinoza a Kant, da Kant ad Hegel, non senza mostrare la sua ricchezza e fecondità in sprazzi, intuizioni e dottrine che si esplicheranno nei domini più particolari delle Scienze; l'altra più propriamente pratica, onde l'essenza forse più profonda di quella filosofia trapassa nell'animo delle generazioni e dei popoli, con la commozione e l'esaltazione che suscitano, come spirito di tempesta, l'eroico furore ed il martirio del pensatore.

Se i filosofi ed i critici tuttora si arrovellano a trarre dalla formidabile massa delle opere bruniane la lineatura ed il senso che più loro sembra conveniente, v'è chi lasciando da parte le sottili dissquisizioni, ha penetrato con intuizione schietta il significato civile e pratico di quell'opera, della vita tragica e della morte meravigliosa del Nolano. E' l'anima del popolo.

Il filosofo discute e analizza, il popolo intuisce e sente; quegli scompone e ricompone i pensieri e li fissa in formule ed in schemi; questi li rivive e ne fa nuovi valori.

Ora non mai l'anima del popolo, e possiamo dire dell'umanità, ha aderito all'anima di un pensatore così potentemente e spontaneamente, come a quella di Giordano Bruno. E vi aderirà in perpetuo: poichè Egli è e rappresenta in essa e per essa, quanto v'ha di più profondo, di più puro, di più vivo, di più santamente elementare; la sua forza, la sua aspirazione, la sua utopia di infinita elevazione, liberazione e verità.

Quelli che quasi si scandalizzano che Bruno trascenda cattedre,

accademie e libri, e riviva nella rude anima popolare, non sanno intendere la grandezza e l'efficienza del pensiero bruniano; nè intendono la funzione del pensiero in genere.

E' stolta pretesa che il pensiero resti chiuso nella sua cerchia magica: esso, invece, deve divenire azione e vita, perchè sia veramente compiuto il suo ciclo meraviglioso. Nè v'è altissimo e purissimo pensiero (a meno che non sia diventato la frenesia d'un fantasma, e non conservi nulla della immanente sua essenza di umanità) che non sia suscettibile di tradursi presto o tardi, direttamente o indirettamente, in una forma di realtà e di vita: — il che, mentre sembra un miracolo, in effetto ben si comprende se si consideri che, con ciò, il pensiero non fa che tornare in fine là onde scaturisce, quasi ricondottovi dalla sua stessa forza di gravitazione. E nessun pensiero più del bruniano ha questa magnifica capacità, sia per le basi da cui assorbe, sia per la intrinseca virtù, sia per le sue esplicite supreme affermazioni, sia per la tragedia storica a cui mette capo, e sopra la quale s'innalza con fiamma inestinguibile ed eterna.

Giordano Bruno non s'intende tutto ed a pieno se si considera solo come speculatore; poichè la sua speculazione è troppo radicata su quelle basi psicologiche e razionali che, come abbiamo mostrato sono i cardini stessi delle esigenze e dei diritti eterni dello spirito. Poichè essa più di qualsiasi altra filosofia è vita; è vita della umanità nella vita universale.

Può anche ammettersi che la figura morale e storica del Bruno abbia qualche linea di discordanza con le forme del suo puro pensiero: la selvosa complessità dell'opera sua, la varietà delle vicende della triste e turbinosa sua esistenza possono mostrare, più o men chiaramente in sè, elementi di contrasto e magari di contraddizione; ma in sostanza il Bruno resta l'unità magnifica del filosofo, che alza

il pensiero alle più solenni cime della speculazione, e del martire, che getta la vita sul rogo.

Se il filosofo che studia la struttura, per esempio, de l'*Infinito, Universo e Mondi*, crede di poter trascurare il fatto ed il significato storico e sociale di quel rogo, è nel suo diritto; salvi, bene inteso, i diritti della critica, che potrebbe richiamarlo alla connessione profonda delle due cose: ma se il popolo, che non ha la funzione intellettuale del filosofo, bensì una sua propria sentimentale e pratica, prende come ammonimento e segnacolo in vessillo il martirio del Bruno, ciò è tutt'altro che irriverente e detestabile.

Bruno, il *fastidito*, noi, certo, non l'immaginiamo *montato al proscenio di un teatro per esporre la nolana filosofia ad un'accolta di sodalizi popolari*. Ma egli è pur sempre l'assertore ed il martire della dignità e della libertà del pensiero. E noi sappiamo che le grandi figure storiche, gli alti uomini rappresentativi debbono, anche loro malgrado, ed anche in contraddizione con un qualche aspetto loro, sopportare il peso del loro pensiero, della loro vita, della loro grandezza. Essi nella storia o dalla storia sono come trasfigurati e trascesi; è questo l'indizio della più grande efficienza dell'idealità che essi espressero; è questo l'*inverarsi* della loro filosofia. E se ciò non avvenisse, essi sarebbero morti veramente.

Bruno, Ma, appunto, questo rivivere nell'anima del popolo, dello spirito della sua filosofia, dell'idealità della sua lotta e della sua ribellione, del significato della sua morte, è il segno certo della potenza incancellabile del suo pensiero, della verità della sua opera, del valore immenso e perenne del suo sacrificio.

Così la filosofia giustamente assume e dispiega anche un'altissima funzione sociale; e questo è il suggello definitivo della sua verità.

Il pensiero del Bruno che raccogliendo gli sforzi e le aspirazioni

— chi filosoficamente

e le conquiste parziali e più o meno elaborate, di tutto il Rinascimento, ed innalzando l'imponente suo organismo non si isola e si congela nel suo momento storico, non si chiude nel cielo astratto della sua costruzione, ma si continua nella linea vivente del pensiero, suscitando nuove costruzioni e nuove luci, diffondendo semi e sprazzi che si vivificheranno nei campi fecondi delle scienze, e diventa carne e sangue delle generazioni umane, diana di risveglio, segno di battaglia, motto di sacrificio e di vittoria, è filosofia che si afferma per l'eternità.

Nella sua forza, nel suo splendore, nella sua fecondità non solo, raccogliendosi e confluendo, si innalza e si avvalora, lungo la via ed a traverso i punti fondamentali che abbiamo considerati, il processo ed il significato della Rinascenza, ma si compie e si esalta, per l'eternità, la massima integrazione dello spirito.

Il pensiero ha raggiunto una vetta altissima intorno a cui spira e batte l'aria dell'infinito; non l'infinito in cui si estenua e svapora la realtà, ma l'infinito in cui la realtà tutta, naturale ed umana, la realtà dell'essere, del conoscere, del dovere, positivamente si potenzia.

Superba impostazione di valori e diritti — tratti in questo ardente rogo del pensiero bruniano via via dalla molteplice e profonda anima del Rinascimento — che in Bruno prendono forma e consistenza impetuose, come nella ebrezza di una tragica battaglia secolare ormai, e per sempre, vinta.

Così è compiuto, secondo il nostro proponimento, il disegno della considerazione della filosofia bruniana, nel duplice aspetto di filosofia oggettiva e di filosofia soggettiva: aspetti che abbiám dovuto separare e risuddividere, per poter entrare a dentro nella gran selva, tutta profondità di ombre suggestive e misteriose, ma anche tutta vibrante di luci e palpitante di linfe meravigliose; per poter scorgere le

linee e i motivi fondamentali, e la connessione intrinseca delle diverse parti del pensiero di Giordano Bruno.

L'intuizione nuova della Natura riconquistata a traverso le ruine del vecchio mondo aristotelico, scolastico e teologico; la sua considerazione inebriante, telesianamente, *juxta* i proprii principii (*De la causa, principio et Uno* - Wagner I. Pag. 209); la netta posizione antimetafisica e la costruzione della nuova filosofia sui termini, innalzati con luminosa potenza pur in mezzo ad un mareggiare di nebbie e di nubi, e di suggestioni e ricorsi neoplatonici e mistici, dell'*In-finito*, dell'*Unità* della *Naturalità* assoluta; la riduzione in questo universo infinito, naturale ed uno, della stessa Divinità: sostanziale ed irrevocabile riduzione in sè, per quanto non possa assumere la suprema serena purezza razionale che risplenderà più tardi in Spinoza; la eliminazione radicale, quindi, d'ogni dualità, ad onta che sussistano forme e formule di apparente dualismo, sì che, ad ogni modo, dalla duplicità delle proposizioni famose *Mens super omnia Deus: Mens insita omnibus Natura*, si perviene alla unità conclusiva *Natura est Deus in rebus*; e nel nuovo universo, l'affermarsi dominatore dell'uomo nuovo, il quale come simbolico gigante del *De Immenso*, liberato dall'immane fondo, respira l'aura dell'infinito, e ritrova in esso ed in sè tutti i valori della realtà e dello spirito, e ritrova la divinità stessa, che prima era termine e segno di trascendenza, dissidio e soggezione; la possibilità e il diritto in tale ritrovamento che l'uomo faccia la più completa affermazione dei suoi diritti come uomo, e il filosofo proclami la sua imprescrittibile indipendenza da ogni sopraffazione e contaminazione estranea, onde la Filosofia non è già inferiore o superiore alla Teologia (nec Theologiam Rationi, nec Rationem Theologiae ancillari, dirà Benedetto Spinoza nel Capo XV del *Tractatus Theologico-Politicus*) ma è definita essa sola unica attività suprema della mente indagatrice della unica verità; il proces-

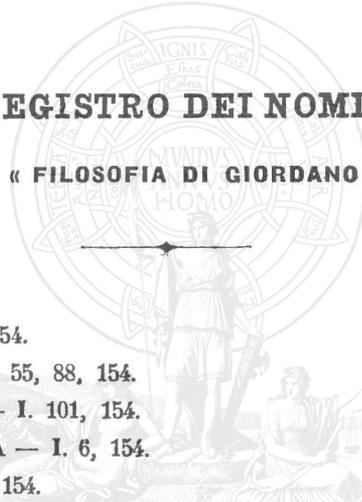
so di approssimazione gnoseologica ed il processo di elevamento morale sullo schema unico e per i gradi dello spirito, emergente dall'infinito indistinto e tendente all'infinito distinto o assoluto, dal barlume incerto della sensazione alla luce chiara dell'intelletto e dal torbido conflitto delle passioni, a traverso gli impeti del furore eroico, alle cime della suprema perfezione; il coincidere totale, in sè e nella più alta considerazione e aspirazione umana, dell'*Ente*, del *Vero* e del *Bene*; il suggellarsi di tutto ciò in una morte atroce e sublime; il trasformarsi ed inverarsi di tutto ciò nella coscienza dei secoli, di che testimonianza sono l'odio inestinguibile contro il filosofo ribelle e la passione memore e incitatrice che arde intorno al suo nome — ecco Bruno, nei suoi aspetti che per necessità abbiám dovuto distinguere e considerare a parte.

Nella lunga analisi, resa enormemente difficile dall'abbondanza stessa della materia, abbiám cercato di tener fermi alcuni punti essenziali del pensiero bruniano e secondo essi dirigerci; e procurando di documentare sufficientemente i passi e i risultati dell'analisi medesima, abbiám di preferenza trascelto i testi meno comuni e noti, attingendo in larga parte specialmente alle opere, fino a poco tempo indietro, inedite.

Ma dopo che tutto ciò è stato conseguito o tentato, smembrando i pensieri del Filosofo, dobbiamo ricomporre, per contemplare nella sua unità, quel pensiero.

Wolfango Goethe, di fronte al sistema di Spinoza si sentiva *penetrato di calma, circondato di luce*. Di fronte al complesso del pensiero di Bruno, noi sentiremo fremere *lo spirito della tempesta*. Ma da questa tempesta, non meno che da quella calma, sentiremo esprimersi la voce ed il senso della più alta ed eroica Filosofia.





REGISTRO DEI NOMI

CITATI NELLA « FILOSOFIA DI GIORDANO BRUNO » (*)

- AGRIPPA — I. 8, 154.
ANASSAGORA — I. 55, 88, 154.
ANASSIMANDRO — I. 101, 154.
ANSELMO D'AOSTA — I. 6, 154.
ARDIGO' — I. 150, 154.
ARISTOTELE — I. 11, 23, 25, 26, 31, 32, 42, 44, 45, 55, 60, 71, 72, 74,
79, 80, 89, 92, 97, 100, 105, 116, 119, 121, 122. — II. 58, 60-62, 76, 79.
BACONE Francesco — I. 6, 37, 38, 63, 70, 139, 154. — II. 77.
BACONE Rogero — I. 89, 154.
BARTHOLMESS. — I. 83, 154. — II. 56.
BERGSON — II. 102.
BERKELEY — I. 70, 154.
BERTI Domenico — I. 46, 87, 154 — II. 48, 49, 67.
BODRERO Emilio — I. 155.
BOUTROUX — II. 73.

(*) Il n. I indica il primo Volume, LA FILOSOFIA OGGETTIVA; il n. II. il secondo Volume, LA FILOSOFIA SOGGETTIVA.

- BRUNNHOFER — I. 129, 143, 145. — II. 56.
- CAMPANELLA — I. 87, 89, 145 — II. 50.
- CAMPBELL — I. 65, 155.
- CARDANO — I. 8, 155.
- CARRIÈRE Moriz — I. 143, 155.
- CESALPINO — I. 89, 155.
- CICERONE — I. 7.
- COPERNICO — I. 90, 91, 155 — II. 23, 25.
- CORNIFICIO — II. 83.
- CROCE Benedetto — I. 54, 77, 87, 111, 128, 155.
- CUSANO — I. 55, 89, 101, 123, 142, 155.
- DARWIN — I. 129, 155.
- DE FREYCINET — I. 101, 155.
- DE LAGARDE Paolo — I. 16, 24, 27, 28, 52, 54, 57, 58, 61, 74-76, 79-81,
83-86, 89, 93, 97, 107, 108, 115, 125, 130, 149, 152, 157.
- DEMOCRITO — I. 66, 72, 88, 110, 126, 155 — II. 73.
- DE RUGGIERO Guido — II. 117.
- DE SANCTIS Francesco — I. 87, 96.
- DESCARTES — I. 101 — II. 127.
- DE WULF Maurice — I. 6, 155.
- EGLINO Raffaele — I. 17, 49.
- ELISEO — I. 92.
- EMPEDOCLE — I. 55, 155.
- EPICURO — I. 88, 101, 110, 126, 155.
- ERACLITO — I. 62, 88, 155.
- EUCLIDE — I. 82.
- EUDOSSO — II. 23.
- FELICI Sante — II. 50.
- FICHTE — I. 21, 64, 114, 156.
- FICINO — II. 84.

- FIORENTINO Francesco — I. 8, 9, 17, 26, 27, 34, 45-47, 49, 50, 52-54,
 60, 62, 89, 91, 92, 96, 144, 156 — II. 13.
- FRITH I. — I. 46, 156.
- GALILEO — I. 37, 87, 89, 90, 98-100, 104, 107, 117, 156, — II. 81, 152.
- GEMMA Cornelio — I. 92, 156.
- GENTILE Giovanni — I. 16, 142, 156 — II. 10, 20, 47-49, 51, 92, 116,
 121.
- GOETHE — I. 111, 130, 139, 156 — II. 153.
- GRASSI BERTAZZI G. B. — II. 10, 11.
- GROEFER A. F. — I. 13, 17, 35, 49, 156.
- GUASTELLA Cosmo — I. 137, 139, 156.
- HAECKEL — I. 114, 139, 156 — II. 20.
- HAMANN — I. 63, 114, 156.
- HARTUNG Bruno — I. 47, 156 — II. 13.
- HEGEL — I. 21, 54, 64, 111, 112, 114, 123, 128, 156 — II. 79, 152.
- IMBRIANI Vittorio — I. 16, 49, 69, 156.
- INTYRE MC LEWIS — II. 10, 115.
- IPPARCO — II. 23.
- JACOBI — I. 65, 114, 156.
- JAMES William — I. 65, 156.
- KANT — I. 6, 35, 37, 38, 64, 83, 113, 134, 135, 153 — II. 21, 23, 25, 35,
 40, 41, 76, 79, 152.
- KEPLERO — I. 87, 91, 92, 100, 167.
- LABRIOLA Antonio — I. 87, 157.
- LANGE F. A. — I. 139, 157.
- LIBRI Guglielmo — I. 157.
- LEIBNITZ — I. 62, 101, 123, 127, 150 — II. 77.
- LEUCIPPO — I. 66, 100, 157.
- LENCIPPO — I. 66, 100, 157.
- LORENZO DEI MEDICI — I. 13.

- LOSACCO Michele — II. 20.
 LUCREZIO. — I. 101, 157.
 LULLO — I. 8, 35, 41, 42, 55, 157. — II. 57, 58, 76, 77, 79, 82, 83.
 MAIMON Salomon — I. 135, 157.
 MALEBRANDE — II. 127.
 MANZOLI P. Angelo (*ved. Palingenio*)
 MARCHESINI Giovanni — I. 121.
 MELISSO — I. 31, 157.
 MILHAUD G. — I. 122, 157.
 MILL JOHN STUART — I. 100, 157.
 MONDOLFO Rodolfo — II. 10-12, 20, 90.
 MONTANO Accademico Cosentino (*Sertorio Quattromani*) — II. 9, 37.
 MORDENTE Fabrizio — I. 44, 47, 157.
 MORSELLI Enrico — I. 88, 114, 125, 129, 130.
 NEWTON — I. 37, 117, 158.
 OSBORN E. F. — I. 129, 158.
 PALINGENIO — I. 61, 89, 101, 123, 158 — II. 9, 10, 37-39, 50, 136, 139, 140.
 PARACELSO — I. 8, 158.
 PARMENIDE — I. 31, 72, 88, 158.
 PASCAL — I. 101, 158.
 PASTORE Annibale — I. 38, 158.
 PATRIZI Francesco — I. 55, 60, 123, 158.
 PICO DELLA MIRANDOLA — I. 12, 13, 158.
 PITAGORA — I. 158.
 PLATONE — I. 60, 81, 89, 109.
 PLOTINO — I. 6, 109, 158.
 POINCARÉ H. — I. 38, 158.
 POLIZIANO — II. 10, 37.
 POMPONAZZI — I. 89, 158.

- QUATTROMANI Sertorio (*ved.* Montano Accademico Cosentino)
- RIBOT Th. — I. 65, 159.
- RICCIOLI I. B. — I. 91, 159.
- RITTER I. — I. 143, 159.
- ROSMINI — I. 128, 159.
- SCHELLING — I. 65, 114, 159.
- SCHIATTARELLA R. — I. 88, 125, 129, 159.
- SPAVENTA Bertrando — I. 24, 47, 84, 96, 104, 105, 141-143, 146, 152, 159. — II. 12, 13, 59, 74, 99, 107-109, 111, 118-120, 144, 146.
- SPENCER — I. 134. — II. 20.
- SPINOZA — I. 9, 65, 101, 114, 150 — II. 22, 41, 62, 74, 79, 81, 88, 96, 99, 110, 124, 126-128, 130, 133, 134, 139, 152, 156, 157.
- TALETE — I. 8, 139, 159.
- TALLARIGO C. M. — I. 49, 69, 156.
- TELESIO — I. 8, 46, 52, 89, 159, — II. 9, 10, 19, 37-39, 50, 133, 139.
- TOCCO Felice — I. 13, 15, 22, 34, 41, 42, 44, 45-48, 51-54, 72, 88, 96, 100, 108, 109, 118, 127, 128, 143, 144, 152 — II. 11-13, 20, 21, 56, 58, 59, 61, 64, 66, 72, 73, 79-81, 83, 84, 90, 110, 120, 123-125, 130, 132.
- TOLOMEO — II. 23.
- TYCHO BRAHE — I. 91, 92, 159.
- VANINI — I. 87, 89, 160.
- VITELLI Gerolamo — I. 13, 15, 42, 44, 46, 53, 159.
- WAGNER Adolfo — I. 160 — II. 67 e *Passim*.
- WUNDT W. — I. 100, 137, 160.
- XENOFANE — I. 31, 160.
- ZARATHUSTRA — II. 45 — ZOROASTRO — I. 13.

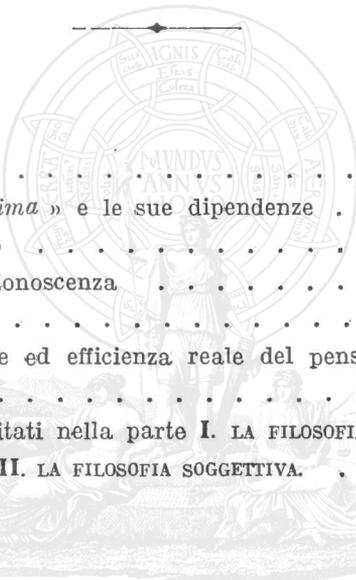


ERRATA ⁽¹⁾

Pag.	linea	invece di	si legga :
26	» 11	medsmi	medesimi
Ibid.	» »	legig	leggi
Ibid.	» 27	costituisceno	formano
27	» 28	imponendosi, come	imponendosi come
28	» 23	privo	prive
Ibid.	» 24	estraneo	estranee
35	» 16	in questo	nel
47	» 24	starico	storico
51	» 5	appartiene alla teologia	appartiene alla filosofia vera o alla teologia
52	» 11	nè poteva	nè si poteva
56	» 6	e <i>mnemoniche</i>	e dalle <i>mnemoniche</i>
57	» 3	segue	segna
58	» 1	che le opere mnemoniche	che, rispetto alle lulliane, le opere mnemoniche
Ibid.	» 15	occomuna	accomuna
Ibid.	» 1 (Nota)	in questa prima parte	nella prima parte
59	» 7	fu	fa
63	» 3	due prime opere accennate	aggiungere: il <i>Canto di Circe</i> e il <i>Sigillo dei Sigilli</i>
64	» 21	prevalendo	accennandosi
82	» 8 (Nota)	il caso	al caso
Ibid.	» 12 »	ad essa	ad esse
91	» 7	affermazione	proclamazione
99	» 2	e gradi	e dai gradi
101	» 18	raccogliersi	riassumersi
109	» 14	quando	quanto
Ibid.	» 18	e	è
110	» 1	caratteristico	proprio
111	» 7	nel Dialogo	il Dialogo
113	» 6 (Nota)	o ciascuno	a ciascuna
Ibid.	» 13 »	se	ne
Ibid.	» 21 »	e <i>vallino o porcino</i>	<i>cavallina o porcina</i>
114	» 23	chiamarsi	chiarirsi
115	» 11	storica	satirica
Ibid.	» 16	delle virtù dei vizii	delle virtù e dei vizii
118	» 11	tumulta	tumultua
128	» 20	anch'esso	anch'essa
130	» 9	di quella	di quella dialettica
133	» 28 (Nota)	raffignata	raffigurata
140	» 1 (Nota)	<i>Ibid.</i>	Wagner II. <i>De l'Infinito</i>
143	» 20	antologico	ontologico
145	» 3	non è contemplazione	non è pura contemplazione
146	» 27	assolutismo	assolutissimo
152	» 18	di quell'opera della vita	di quell'opera, della vita
154	» 3	il filosofo che	chi filosoficamente
Ibid.	» 22	Ma, appunto,	Ma per Bruno, appunto,
155	» 15	spinta	spira
156	» 19	come simbolico	come il simbolico
Ibid.	» 20	fondo	pondo

(1) Si correggono qui solo gli errori più fastidiosi.

INDICE



Introduzione	Pag. 9
La « <i>Philosophia prima</i> » e le sue dipendenze	» 17
I diritti dello Spirito	» 33
La dottrina della Conoscenza	» 55
L'Etica	» 107
Conclusione — Valore ed efficienza reale del pensiero bruniano.	» 151
Registro dei Nomi citati nella parte I. LA FILOSOFIA OGGETTIVA e nella parte II. LA FILOSOFIA SOGGETTIVA.	» 161

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