



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>

29/641 ✓

a
c
n
1200

BRUNO

OSSIA

UN DISCORSO SUL PRINCIPIO DIVINO
E
NATURALE DELLE COSE

Dialogo

DI FEDERICO SCHELLING

VOLTATO IN ITALIANO

DALLA MARCHESA

FLORENZI WADDINGTON

AGGIUNTAVI UNA PREFAZIONE

DI TERENZIO MANTANI.

MILANO

COI TIPI DI PAOLO ANDREA MOLINA
Contrada dell' Agnello, N. 963.

—
1844.



PREGIATISSIMO CONTE ED AMICO.

Londra, li 15 Settembre, 1844.

EBBI da qualche tempo desiderio vivissimo di volgere libri di filosofia, e spronandomi ognora più questa brama, mi posi a leggere alcuni autori che all' uopo parevano convenirmi. Ed in tal modo inoltrandomi di lettura in lettura, considerando dei diversi filosofi i variati sistemi pervenni a Schelling. Suolsi reputare opera di merito sommo, benchè breve di mole, il dialogo che questo fi-

<http://warburg.sas.ac.uk/inmemosyne/bruno/Bruniana.html>
<http://warburg.sas.ac.uk/~http://www.giordanobruno.it>

losofo scrisse sono già molti anni ed intitolò: *Bruno*, ossia *Del principio divino e naturale delle cose*. Mi mosse a leggerlo non solo naturale vaghezza di studio, ma nascente volontà di tradurre nella nostra nobilissima lingua un'opera di alta filosofia ignota all'Italia. Vero è che dell'ardua impresa mi accorsi assai presto, e vidi che non era da misurarsi colla tenue estensione del libro, ma con l'oscurità e difficoltà intrinseca della materia e della lingua. Pur nondimeno mi posi all'atto sì perchè il nome dell'alemanno filosofo promette altissime cose, e sì ancora, perchè egli ha rinnovata in parte la dottrina di Giordano Bruno filosofo italiano del secolo XVI. Le difficoltà crescenti, e quasi insuperabili, che mi si paravano continuamente innanzi, mi fecero dubbiosa di ciò che avessi a fare, mi volsi a voi per consiglio, e da voi ebbi cotali incoraggiamenti e lodi che trassi ad effetto la proposta fatica. Mi stava pure nell'animo il desiderio di ram-

The Warburg Institute & the Istituto Italiano per gli Studi Filosofici,
Centro Internazionale di Studi Filosofici

BIBLIOTECA DI GIORDANO BRUNO - DEFECTION

Free digital copy for study purpose only

<http://warburg.sas.ac.uk/inhemiosyne-bruno/bruniana.html>
<http://warburg.sas.ac.uk> - <http://www.giordanobruno.it>

mentare all' Italia quell' uomo di fino meraviglioso intelletto, il quale benchè avesse volto l'ingegno a falsa dottrina, ciò null' ostante illustrò il nome italiano anche in paesi stranieri, e diè saggi sublimi di quell' intelligenza tanto doviziosamente concessa da natura benefica alla nostra nazione e fatalmente sì poco coltivata. Lamentiamo di Bruno il tristissimo e prematuro suo fine, il quale forse gli tolse il tempo di potere indirizzare a più giusta meta il vigor di sua mente.

Ora venendo a Schelling, vedrà ognuno, riscontrando questo dialogo colle opere di Giordano Bruno, che il filosofo tedesco ha da quelle attinto molte idee fondamentali del suo sistema dell' indifferenza, nel quale certo si ammira profondità ed arditezza non ordinaria, ma in quanto alla verità e sussistenza di esso, il lettore potrà giudicarne. Dirò solo essermi noto che ora Schelling sta comunicando al pubblico un sistema di filosofia chiamato da lui sua seconda filo-

sofia, il quale pare contenere opinioni non poco diverse da quelle emesse nel suo primo sistema, di cui il dialogo presente sviluppa qualche idea principale; e la diversità cade innanzi a tutto sulle conseguenze che sembrano discendere dal primo sistema soggette troppo a false interpretazioni e di apparenza eterodossa. So però d'altra parte che Schelling non istima guari di abbandonare in tal sua seconda filosofia l'idee fondamentali della prima, ma procura invece di allegarle insieme ambedue, e di conciliarle perfettamente con le verità solenni e venerande della morale e della fede; e già si dice che non tarderà a comparire in luce un'opera di lui nella quale verrà dimostrata la connessione intima fra i due sistemi. Stimai maggior senno il fare una versione letterale, anzichè parafrasata, adoperandomi di renderla chiara quanto mi fosse possibile. Ciò nullameno da alcuni mi verrà forse data la taccia di non avere in più luoghi ben inteso l'autore.

Ad ogni modo per la fatica che vi ho posta, e per la lunga diligenza colla quale ho riletto e considerato il testo, voglio lusingarmi che mi sia avvenuto più che di rado. Per attenermi ad una scrupolosa precisione ho dovuto lasciar correre alcune parole radicali di scienza che la lingua tedesca crea con somma facilità, e che mal si possono trasferire in altro idioma. Troverete, o Amico, oltre ciò, una dizione ed uno stile molto diversi dall'uso corrente massime in Italia. Ma, a costo di cadere nello strano, io non ho potuto nè voluto togliermi alla servilità a cui la novità dell'idea e dei termini mi astringeva. Quindi non solo la versione è priva di bellezza ed eleganza, ma unicamente condotta all'intenzione di riescire esatta ed intelligibile. Mi terro fortunata se avrò potuto mostrare con qualche chiarezza il filo continuato di una dottrina soprattutto profonda ed oscura, e se gli amatori delle scienze spe-

VIII

culative vorranno trovar buono ed utile questo mio lavoro.

Voi, o egregio Amico, a cui sono note le non poche malagevolezze di sì fatta specie di versioni, concedetemi il piacere di dedicarvi questa mia, la cui insufficienza verrà, se non compensata, almeno scusata dal desiderio che mi ha mossa di giovare per la mia tenue parte agli studii speculativi italiani, e di far conoscere ai nostri compatriotti quanta sapienza ha trovato un grande filosofo oltramontano ne' libri di un nostro antico pensatore. Abbiatemi i sentimenti di amicizia e devozione

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

Della Vostra Affezionatissima
MARIANA FLORENZI WADDINGTON.

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

PREFAZIONE

DI

TERENZIO MAMIANI



GL'ITALIANI che intendono con amore agli studj speculativi e non possono leggere in originale quel che ne scrivono gli Alemanni, debbono sapere molto grado alla marchesa Florenzi per la versione che ora pubblica di un libro celebrato di Schelling.

Presso di noi, dalle opere di Kant in fuori, nulla o poco si sa delle dottrine metafisiche, in sì gran copia e sì a lungo e profondamente escogitate di là dal Reno; e intanto ne corrono voci e giudicj (come delle cose mal note si fa) i più diversi e i più strani del mondo. Tempo è dunque che ne sia rimosso qualunque velo; e ai Tedeschi medesimi dee riuscire grato e proficuo venire imparando quello che si pensa dagli altri popoli intorno alla filosofia loro.

Impercìò mi piace assai vedere questa gentilis-

sima dama farsi del numero di que' pochi i quali menano gl'ingegni Italiani a bere alle fonti originali e non alterate della filosofia tedesca.

L'opera scelta da lei fra le molte dettate da Federico Schelling, benchè tenue di mole, è sostanziosa e istruttiva oltremodo, perchè compendia il sistema intero ontologico di quell'insigne pensatore. Oltre a ciò, tale opera si presenta con in fronte un nome famoso nella Storia della nostra patria filosofia, e solo per tale rispetto meritava di essere voltata nel nostro volgare.

La gran perizia poi della traduttrice nella lingua tedesca e il molto studio che pone continuamente ne' libri de' metafisici ne rende certi della fedeltà e diligenza del suo lavoro, che giova accettare da lei come un Saggio di altri ancora più voluminosi e partoriti dalla sua propria meditazione, dacchè ella non teme di occuparsi in materie sì alte e sottili.

Già il secolo comincia a vedere con maraviglia gradevole che niuna scienza è tanto ardua, niuna tanto laboriosa da superare la mente e l'animo delle nostre donne, le quali in ogni sorta di studio mostrano di più in più una saldezza e una forza veramente virile. Forse è compenso che la civiltà moderna vien ritrovando al visibile indebolirsi ed infemminirsi del sesso orgogliosamente detto migliore.

Invitato io a scrivere un discorso di prefazione, il fo tanto più volentieri quanto mi corre obbligo di ringraziare la marchesa Florenzi pubblicamente del-

L'onor publico che mi fa degnandosi d'intitolarmi la sua pregiuole fatica.

Volendo poi che le mie parole arrechino qualche utilità, propongo d'introdurre i lettori meno provetti negli studj razionali alla cognizione di parecchie cose che possono ageuolare l'intendimento e il giudizio di questo dialogo.

Ogni materia discorrerò separatamente in un breue paragrafo e in ciascuno sarò parco assai di spiegazioni e sviluppi, conciossiachè non un Trattato, ma intendo scrivere una indicazione chiara e precisa di molti temi metafisici e di molte materie storiche, e non uscire per nulla dai termini convenienti e proporzionati a una prefazione.

§ I. GIORDANO BRUNO.

Non ripeterò quello che gli eruditi hanno raccolto d'intorno alla vita di questo ingegno singolarissimo e sfortunato, ma verrò accennando un poco la forma della sua mente e la ragione de' suoi scritti come più degne e utili d'essere cercate, e mostrerò il connesso delle dottrine sue con quelle di Spinoza e di Schelling.

Sembra certo che Bruno nascesse pochi anni dopo della seconda metà del secolo decimosesto, quando cioè nel reame di Napoli sua patria molte menti vigorose s'addavano agli studj razionali, non però con sicura e quieta libertà di pensare.

Fin dal cadere del secolo antecedente parecchi scrittori napoletani avevano con felicità notevole partecipato alla restaurazione delle lettere e della erudizione classica; e in fatto di gusto e di eleganza non rimasero a niuna delle altre parti d'Italia inferiori, testimonio il Sannazaro, il Pontano, il Costanzo, il Panormita, il Cariteo, il Porzio e taluni altri.

In filosofia pur colà incominciossi dallo studiare e commentare gli antichi tornati a memoria degli uomini, e per giudizio del Nandeo, Agostino Nifo fu (cavatone San Tommaso) il più dotto e fecondo di tutti gli Aristotelici. Però all'arditezza e alla novità delle investigazioni dette sprone ed esempio il Telesio, il quale fondò in Calabria l'Accademia Cosentina con intenzione speciale di combattere Aristotele e svellere dalle radici la filosofia delle scuole. Chi legge il Telesio, il Bruno ed il Campanella s'accorge altresì ch'ei si compiacevano di rinnovare parecchie idee dell'antica filosofia italica o fosse per amore delle cose natie, ovvero che il medesimo cielo nelle stirpi medesime suscitasse, benchè a gran distanza di secoli, una maniera molto conforme di meditare.

Bernardino Telesio attinse da Parmenide i germi della sua fisica e Bruno quasi intera la dottrina dell'Uno, e da tutta la Scuola Eleate certa tendenza di confondere insieme il reale con l'ideale e la natura con Dio; dai Pittagorici poi attinse quelle trasmigrazioni e purgazioni dell'anime, di cui come di tradizioni inveterate italiane fece pittura sublime il

sesto dell'Eneide. I Pittagorici procacciavano con gran diligenza di tenere in accordo ed in equilibrio le facoltà umane, eziandio quelle che sembrano non potere uscir di conflitto, come la ragione rispetto al senso e l'istinto rispetto alla riflessione e la speculativa rispetto alla pratica. Ma quel difficile accordo si ruppe e il senso e l'esperimento prevalsero presso Empedocle e i suoi discepoli, come la ragione e la pura speculativa prevalsero per opposto nella Scuola Eleate.

Un qualche cosa di molto simile ricomparve nell'Italia meridionale al risorgere e ristaurarsi della filosofia. Telesio fece predominare il senso, Giordano Bruno l'idea e la forza astrattiva; Campanella procacciò di congiungere e armonizzare di nuovo le facoltà al modo degli antichi savj di Metaponto, ed errano, a nostro giudizio, coloro, i quali non avvisano in esso Campanella se non il precursore de' moderni sensisti; e quelli errano di vantaggio che chiamano empirico il di lui sistema. Una cosa fu poi comune a tutti e tre i filosofi napolitani, riconoscere cioè il predominio dello spirito sulla materia ed una specie d'universale animazione degli enti creati; anzi io non voglio omettere di notare che questo è il carattere generale e costante d'ogni qualunque sistema cosmologico e metafisico apparso a quel tempo in Italia. Per opera delli tre mentovati e di Ficino, Pomponacio, Cardano, Patrizio, Cesalpino, Scaligero, Cesare Vanini, Pico Mirandolano e altri minori, l'antichità intera fu ravvivata e

rifatta, salvo solamente la dottrina degli atomi e delle forze meccaniche, alla quale accedero più tardi i Francesi, e per la penna di Cartesio acquistò splendore e riputazione grandissima. Ma riducendo il discorso particolarmente a Giordano Bruno, noi crediamo che ogni lettore e buono intenditore dell'opere sue dovrà confessare l'ingegno di lui essere stato sommo e aver conciliato parecchie qualità e talenti quasi sempre discordevoli. A dir vero chi guarda alla sua forza astrattiva, al vigore e larghezza delle sue deduzioni ed alle analisi acutissime che va compiendo de' fenomeni della coscienza lo dee credere nato fatto per la sola metafisica. Per opposto, chi pone mente alla caldissima sua fantasia, alla copia straordinaria d'immagini, di figure e d'allegorie che d'ogni parte s'affollano ne' suoi scritti, chi nota l'abilità di lui a dipingere gli umani costumi e a tratteggiare il ridevole e il comico delle persone e delle cose, viene in pensiero di stimarlo un ingegno singolarmente poetico e satirico formato a scrivere drammi e poemi. Da ultimo, chi bada alla facondia naturale e continua, al modo piano ed evidente con che spesso esprime e descrive sottilissime e astrattissime cose, alla vivezza del suo stile, alla facilità grande di verseggiare latino e italiano, e infine a quel fare sempre originale ed inaspettato che è nella sua dizione, propende per avventura a giudicarlo una mente fornita di tutto ciò che si vuole a riescire un nuovo ed amenissimo dettatore.

Ma su questi pregi eminenti gittarono ombra molti

difetti. La potenza speculativa si guastò in lui più che spesso col troppo aggirarsi ne' labirinti della logica. Alla forza creatrice della sua fantasia fece danno la immoderatezza e la ridondanza, il perchè frequentemente produce la sazieta; oltrechè l'uso soverchio delle allegorie lo fa dar nel freddo e nell'oscuro, e non rado stanca i lettori con avvolgere uno o due concetti metafisici in un intreccio lungo ed inutile di figure e di favole. La facondia poi, la varietà e ricchezza della sua elocuzione peccano troppo di scorrettezza e d'intemperanza, e rado è assai che possa lodarlosi di buon gusto. Certo, i tempi in cui visse n' ebbero colpa quanto e più della sua natura. Il giogo spagnuolo schiacciando ogni libero e natural moto degli animi e delle menti condusse l'arte all'affettazione ed alla pompa sregolata degli ornamenti, e ben tosto la precipitò nello stravagante e nel dissoluto. Alla castigatezza ed alla parsimonia del Costanzo e del Sannazaro succedeva l'arguzia, il lusso e la negligente facilità del Tansillo, e nel Tasso medesimo v'avea più d'un preludio infelice alle stranezze prossime del Marino. Quindi non sono legittime tutte quelle beffe e punture onde il Bruno in ogni suo scritto assale e trafigge i filologi ed eruditi dei tempi suoi e li studiatori passionati de' classici antichi. Nella di lui patria medesima Bernardino Telesio e Simone Porzio aveangli dimostrato con bello esempio come lo scrivere corretto ed ornato può congiungersi più che bene alla gravità e profondità del sapere. Il simile avevano adoperato molti altri Italiani per lo volgare.

E qui a finire questa corta rassegna de' pregi e difetti letterarj del Bruno, parleremo alquanto di tre opere sue dove l'arte dello scrittore è da vantaggio manifesta. La prima da citarsi, perchè anteriore di tempo, è una commedia in prosa che intitolò *il Candelajo*. È piena e traboccante di novelle, di proverbj, di motti arguti e satirici; à lo stile vivo e scorrevole, il dialogo assai naturale e frizzante, ma non à garbo nè purezza alcuna di lingua. I caratteri riescono alquanto nuovi; l'intreccio vi procede ingegnoso e nol si debbe restituire a Terenzio ed a Plauto come convien fare per la più parte delle commedie di quella età; e già vi si scorge la tendenza non lodevole a quelle complicazioni e varietà estreme di accidenti che toccò l'apice sulle scene spagnuole. L'altr' opera da menzionare è un poema latino, ove Bruno spose la sua metafisica intera e il distinse in due parti. La prima intitolò: *De monade, numero et figura*; la seconda: *De immenso et innumerabilibus*. Lo scrisse tutto in esametri commentandoli a luogo a luogo egli stesso in prosa, a imitazione quasi del Convivio di Dante, ove il gran poeta espose e chiosò le proprie canzoni. Qui vedesi un verseggiare franco, animato e sempre copioso di comparazioni e d'immagini; vedesi un' arte rara di fare aperti, popolari e sensibili molti secreti di scienza; ma troppo spesso la dizione diviene prosaica ed inelegante, e sì poco limata e corretta da offendere persino le leggi del metro; e quando l'autore costringe il verso (massime nella parte seconda) a de-

The Warburg Institute
 Centro Internazionale di Studi e Ricerche "Giordano Bruno" (CISB)

BIBLIOTECA DI SCIENZE ELETTRONICHE
 Free digital copy for personal use

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

scrivere le minutissime ed astrattissime distinzioni dell'ente e il mena per tutti i tragetti della sua logica e della sua mnemonica, egli diventa barbaro affatto, e somiglia un monaco del settimo secolo ponente in esametri alcuna porzione del trivio e quadrivio.

Ne' Dialoghi: *degli eroici furori* è più arte di scrittore che in qualunque altra composizione di costesto filosofo; e replichiamo che se il fino giudizio, il buon gusto e la lima l'avessero meglio assistito, il libro qui ricordato saria da citarsi come un composto mirabile di poesia e di filosofia, tanta è la copia e la pellegrinità delle invenzioni, l'argutezza de' concetti, l'originalità del tutto, l'ardore e il furor vero entusiastico che lo scalda ed avviva. Oggetto de' dialoghi fu descrivere la potenza dell'uomo di alzarsi dalle cose terrene alla contemplazione delle divine, con tale impeto d'affetti e rapimento di tutta l'anima da giungere ad intuire verità trascendenti, ed amar Dio e le sostanze celesti con sì fatta profondità di sentimento, da doverlo chiamare convenientemente un eroico furore. E perchè gli uomini volgari di tal furore meditativo non sanno, ma sì conoscono tutti un po' l'amatorio, Bruno sotto l'immagine degli amori muliebri descrive le condizioni, i gradi, gli ascendimenti dell'amore nobilissimo, il quale sforzasi d'intuire il vero, il bene ed il bello eterno; descrive le contrarietà che il combattono, le cadute che il ritardano, il conflitto degl'istinti che il divertono ed affliggono. Nei dialoghi della

prima parte introduce il poeta Tansillo (nolano pur egli e concittadino perciò del Bruno) a chiosare taluni sonetti proprj ed altri in gran numero di esso Bruno, i quali procedono con forma nuova, ma poco graziosa di metro; e quanto in loro il concetto è spesso ingegnoso e varia la pittura de' sentimenti, così è quasi sempre infelice, scorretta e disarmonica l'espressione. Vaga è l'invenzione che seguita poco dopo di fingere cioè il Tansillo e il Cicada e poi Cesarino e Maricondo introdotti non so in qual sorta di galleria, ove sono elmi e scudi con imprese dipinte e motti scolpiti, e dove pur s'ammirano molte tavolette che recano in versi la spiegazione di quelle pitture e parole; e benchè ai tempi del Bruno tale arte di trovare le imprese fosse molto diffusa e se ne scrivessero lunghi trattati, nondimeno è notabile in questi dialoghi la copia e diversità delle figure e dei motti, de' quali parecchi sono affatto nuovi ed originali, perchè simboleggiano i dommi peculiari della metafisica dell'autore. Nel terzo dialogo della seconda parte la gran controversia filosofica intorno alla preponderanza della virtù conoscitiva sull'appetitiva o di questa su quella viene trattata con una figura molto leggiadra, che è di alcune proposte e risposte degli occhi al cuore e del cuore agli occhi. Ma l'ordinaria trascuranza di stile del Bruno raffreda e disabbellisce quel gentile pensiero. Il medesimo è da giudicare della invenzione susseguente di nove ciechi rappresentanti nove cagioni abituali, che impediscono e turbano all'uomo la co-

gnizione dell'assoluto. Da ultimo, sono poste in iscena due donne, le quali ragionano d'altri nove ciechi d'altra forma e significato; conciossiachè ei personificano il trasmutarsi di tutte le cose e il salir loro e il discendere dal sommo all'infimo della perfezione, passando per innumerevoli stati intermedj. Qui le figure sono attinte alla vecchia favola di Circe, e doppia è l'allegoria; cioè a dire che il senso è allegorico e tropologico insieme; e come il libro è dedicato a Filippo Sidneo protettore del Bruno, così egli con molto graziosa immaginazione fa luogo in questa ultima parte all'encomio dell'Inghilterra e delle sue bellissime donne, principalmente di Elisabetta regina, a cui il Sidneo era molto caro ed accetto.

Ma venendo a parlare di Giordano Bruno come di gran metafisico fa mestieri di bene distinguere in lui il commentatore dell'arte magna del Lullo dal nuovo speculatore di problemi ontologici; perchè veramente ci sembra costui avere posseduto due ingegni e due anime; l'una ingombra di argutezze e di vuote distinzioni e categorie; l'altra piena di un sapere largo, succoso e sciolto d'ogni pastoia scolastica. Dieci e più libri dettò il Bruno per esporre, dilucidare e fecondare quell'arte magna, sperando alla perfine di afferrare una scienza ed una pratica insieme, per la quale si potesse intellettualmente trovare il vero su d'ogni cosa, combinando e intrecciando le nozioni ed i segni loro mentali con certi metodi determinati. Nella più parte di tali libri, quantunque occupati da vane e minute astrattezze

v' à abbondantemente più di sapere logico e metafisico che in tutte l'opere di Raimondo Lullo insieme raccolte; e non pertanto il Bruno non cessa di chiamare quell'ingegno fantastico un uomo divino e portentoso. Insomma, di tale ostinata e infelice fatica del Nolano non è facile assegnar le ragioni; ma si può indovinare in parte il secreto concetto che a ciò dava occasione e stimolo continuato. È comune ai Panteisti una fede perfetta nel valore obbiettivo delle nostre nozioni, perchè non veggono distinzione sostanziale tra l'idea e l'essere e tra la divina e la umana mente. Del pari, stimando il Bruno che ogni cosa può essere tutto, per trovarsi più legata col tutto che con la forma propria medesima (1), venne a pensare che la mente possa da un concetto solo cavarne infiniti, e ad ogni nozione pura ed universale rinvenire una immagine corrispondente, in cui sia quella nozione contemplata come in ispecchio (2). Con simile persuasione, indotta dalla sua ontologia, non par difficile a concepire come il Bruno fosse ostinato a cercare e sperare un'arte la quale riducesse a unità perfetta di scienza ed a una esatta equazione l'ente reale e l'ente ideale, e ritraesse nell'aggiustata combinazione dei concetti la combinazione vera e concreta di tutte le cose; perchè uno e identico essendo il principio della mente umana e dell'universo, l'arte di pensare (dichiara egli stesso) consiste a fi-

(1) *Della causa principio e uno.*

(2) *De imaginum, signorum et idearum compositione.*

gurare entro noi con iscrizione interna quello che è figurato e rappresentato di fuori con esterna scrittura (1). Quindi tale arte dee fondarsi sulla cognizione delle forme e categorie generali de' nostri concetti, i quali afferrano in buona parte la essenza medesima delle cose e le relazioni loro eterne e immutabili. E non è questa persuasione che dà corpo oggidì a tutta la filosofia di Hegel? E non parranno similmente impossibili i due disegni dell'Italiano e del Tedesco, di figurare cioè con iscrizione interna e per semplice divinazione intellettuale l'essere della natura, tramutando le nozioni e le forme logiche in essenze e forme ontologiche? Quanto più la mente riesce fertile in acute combinazioni, e ingegnosa a cogliere le analogie e le attinenze remote e poco visibili, più s'ostina ad architettare edificj di splendida apparenza e di fragile fondamento, ingannata dal proprio vigore e dal crescere e moltiplicare della sua vana creazione. Già dette un esempio segnalato di ciò la smisurata intelligenza del medesimo Leibnizio meditando e sudando gran tempo a trovare una universale lingua e scrittura geroglifica « la quale » contenesse una tale e sì fatta specie di calcolo » che raziocinare in quella lingua e calcolare fossero uno, ed errori di calcolo e nulla più tornassero gli errori del raziocinante. Nè io, soggiungeva, dispererei pervenire a questo nuovo organo e quasi telescopio intellettuale se gli anni e i sozj bastassero » (2).

(1) *De umbris idearum.*

(2) *Opera*, Vol. VI, p. 203.

Ma lasciando in disparte i libri Mnemonici del Nolano, tocchiamo un poco le opere in cui sviluppò la dottrina propria della identità dell'Uno col Tutto. Quivi egli sembra lontano veracemente di qualche secolo dal medio evo, tanto procede franca, sostanziosa e disinvolta la sua maniera di filosofare e di produrre gli argomenti, con tale studio egli fugge il tedioso e aridissimo fraseggiare delle scuole e ogni cosa asperge di vivi colori e spiegavi una erudizione, forse affatto nuova a que' tempi non solo per varietà e larghezza, ma perchè va diritta a cogliere il senso riposto degli autori con interpretazioni succose ed inopinate, e col dominare e riscontrare fra loro liberamente tutte le sette. Con questi libri altresì il Bruno entrò ad occupare un seggio eminente e come a dir solitario nella storia della filosofia del medio evo. E veramente fa qualche disdoro a noi italiani che li stranieri sieno stati primi a riconoscere ed ammirare l'altezza della sua mente; il che però non ci dee disporre a minor gratitudine inverso di essi per la cura e imparzialità adoperata a rinverdire la caduta fama di un nostro compatriota. Singolarmente dobbiamo molte grazie al Jacobi, a Adolfo Wagner e allo Schelling medesimo, il quale in luogo di nascondere quello che tolse in prestanza dal Bruno, come gl'ingegni meschini fanno, l'ha invece (sentendosi ricco tanto del proprio) pubblicamente mostrato e dilucidato; azione conformissima alla nobile natura della nazione germanica, la quale, pel senso profondo che à dell'equo e del giusto, suole,

<http://warburg.sas.ac.uk/mnemosyne/Bruno/Bruniana.html>

<http://warburg.sas.ac.uk> - <http://www.giordanobruno.it>

meglio di tutte l'altre, rendere agli stranieri ciò che loro appartiene. Affermai che il Bruno occupa un seggio quasi a dir solitario, perchè a me sembra da non dubitare ch'egli, dalle greche scuole in poi, sia il primo metafisico il quale à escogitato un sistema compiuto della monade universale, sviluppandolo con quel maggior vigore di prove e quella connessione, omogeneità e semplicità ch'era possibile ad introdurre in un sistema erroneo nelle sue fondamenta e paradosso nella più parte delle sue conclusioni. E a dir vero, non si può confondere la dottrina del Bruno con quella de'Neoplatonici, in cui qualunque teorica viene subordinata al concetto dell'emanazione, la quale poi, al dir loro, procedendo di mano in mano a nuove creazioni si stanca, si assottiglia e corrompe come lume, che più si dilunga dal centro suo più si perde e meschia coll'ombra; imperciò in quella dottrina la materia fu reputata vaniente e come prossima al nulla, e le imperfezioni e i mali delle ultime cose create quasi un errore ed uno smarrimento della divinità. Ben è vero peraltro che da un lato le dottrine e le tradizioni de' filosofi della Magna Grecia, e dall'altro i libri de' Neoplatonici furono all'autor nostro il semenzaio usuale e continuo onde trasse i germi delle idee di maggior momento. Il suo sistema ontologico, volendo accennare quelle vie induttive e critiche per le quali progredendo il Bruno giunse ad instituirlo, si può stringere negl'infrascritti principj.

§ II. ONTOLOGIA DEL BRUNO.

Esaminando le cose a noi note per esperienza veggiamo che nulla si fa da un principio pacifico, ma tutto da contrarj principj, e una antitesi universale e perpetua mostrasi in ciascuna realtà come in ciascuna idea. Il finito contrapponesi all'infinito, il mutabile all'immutabile, il tempo alla eternità, ogni contingenza ci richiama al necessario, ogni possibilità all'atto, il minimo al massimo, il numero all'unità e così seguita per mille altre categorie. Ora, ogni dualità e contrarietà non sussiste assolutamente per sè, ma conviene o che l'uno determini, vinca e distrugga l'altro, ovvero che un terzo termine superiore componga l'armonia e il temperamento di entrambi. Difatto, questo vede la ragione appena esce dalle cose relative ed accidentali che ne circondano. Nell'immenso e nell'eterno le mutazioni divengono immutabilità, e i movimenti compaiono immobilità: d'ugual maniera veggonvisi dileguare le contingenze, e la possibilità e l'atto si uniscono e s'immedesimano. Quante opposizioni mai si risolvono quivi in omogeneità e identità! Nell'universo da pertutto è centro, da pertutto è periferia, il finito diviene infinito perchè indefinitamente prosiegue e dovunque fuggono i limiti e i mondi sono innumerabili. Nella immensità il circolo coincide colla retta, l'infinitamente minimo coll'infinitamente massimo, e l'unità coincide colla infinita moltitudine, la quale non è più numero.

D'altra parte, in fondo ad ogni trasformazione o di materia o di spirito rimane identica la sostanza, che è sempre uguale ed illimitata, e che è tutto in potenza e non è niuna cosa in atto determinato. Dal complesso di ciò si dee pertanto inferire che v'è un ente universale assoluto, il quale è uno e parimente è ogni cosa. In lui bisogna che le antitesi scompaiano, o, a dir meglio, s'uniscano, e s'identifichino, perch'egli debb'essere pensiero e realtà, oggetto e subbietto, minimo e massimo ec.; egli è talmente materia che non è materia, talmente forma che non è forma, e talmente anima che non è anima, conciossiachè egli è *il tutto indifferentemente*.

Nell'ultima semplicità sua, che è insieme sostanza, cagione e principio d'ogni cosa, non è conoscibile nè cogitabile in guisa veruna. Ma la sua manifestazione prima è la forma intelligente del mondo, l'anima del creato, la quale à per necessità di natura mandar fuori del suo seno tutte le forme di cui la materia rimane capace, e qualunque parte di essa condurre a tutte le possibili trasformazioni, sì che ogni cosa paja in ciascuna cosa, perchè questo è il fine e la perfezione dell'universo. La sostanza del mondo è subbietto e forma, azione e passione, causa e principio, dacchè bisogna che sia un atto sostanzialissimo in cui risieda l'efficienza di tutto, e parimente è necessario che sia un infinito operato rispondente all'infinita potenza di operare. L'anima del mondo poi, in quanto è cagione di attività, è propriamente forma, e in quanto è principio, ele-

mento e passività è propriamente subbietto o materia. Tre specie di forma conviene contemplare e distinguere, la efficiente, l'operativa e l'ideale o finale; con la prima ogni cosa può essere: con la seconda ogni cosa è fatta; con la terza ogni cosa è pensata e idealmente determinata. Ma nel profondo della sostanza tali tre forme coincidono, avvegna- chè la intellettuale predomini, ed ogni forma è nella più intima essenza un'idea.

Le forme poi individuali si determinano e specificano secondo le peculiari condizioni e disposizioni delle parti della materia; e tutte esse spiegano nel tempo e in ciascuno aspetto distinto e separato della materia comune ciò che la sostanza racchiude in sè simultaneamente e implicitamente; il perchè ella è una insieme ed è tutto; e quanto le forme individuali partecipano più della universalità e dell'essere potenziale, più compajono perfette e durevoli, come si scorge negli astri e negli altri corpi celesti. Del pari, in ciascuna di tali forme (perchè v'è presente la forma prima efficiente, la quale è tutto) giace latitante più o meno l'anima, l'intelligenza, la vita; ma lo spiegarsi e il mostrarsi di fuori della vita, dell'anima e dell'intelletto à dipendenza dalle disposizioni proprie di ciascuna parte del subbietto.

Quello poi che in loro è divisione e numero, corrompimento e distruzione è mero accidente e fenomeno, perchè nella sostanza comune e nella forma sua infinita non cade nè numero nè divisione;

e il corrompersi e il distruggersi compongono una interminabile vicissitudine di modi, figure e accidenti.

Ogni cosa è veste e sembianza d'un medesimo ente, il quale è moltimoda unità, ed è un atto assoluto d'infinita efficienza che si esplica e compie in infinite forme di sè medesimo.

§ III. BRUNO E SPINOZA.

Faremo brevissima nota delle precipue differenze che fra l'ontologia del Bruno e dello Spinoza intervengono. Le simiglianze pajono meno da rilevarsi, perchè la più parte di esse viene indotta naturalmente dal comune concetto che ebbero i due filosofi dell'unità sostanziale dell'infinito e dei finiti. Solo è da avvisare la somiglianza loro speciale nel concetto della materia, in modo che i medesimi argomenti e quasi le parole stesse vi adoperano. Il Bruno à preceduto lo Spinoza di pressochè un ceut'anni, ma non si à indizio che il secondo conoscesse i libri del primo e se ne giovasse. Le differenze poi principali fra le teoriche loro sono, per quello che noi ne stimiamo, le infrascritte.

1.º Spinoza move dalla sostanza, Bruno dalla causa; quegli parla di modi, questi più volentieri di atti e di forme; l'uno vede dovunque attinenze d'identità; l'altro attinenze di attività.

2.º Spinoza inalterabilmente geometrizza de-

ducendo in ordine rigoroso di sillogismi; Bruno così analizza e induce, come sintetizza e deduce. L'uno è scarno, freddo, aridissimo; l'altro è fiorito, acceso, abbondante.

3.° A Spinoza sta in mente di possedere una idea adeguata di Dio; Bruno crede non concepirlo affatto, se non per immagine e similitudine.

4.° Spinoza pone (come si proverà meglio più avanti) una infinita reale molteplicità, e l'unità sua è logica ed apparente. Bruno invece assorbe ogni cosa nella reale unità, semplicissima e pure feconda dell'universo.

5.° Il primo quasi estingue la vita, la volontà e l'efficienze, riducendole a estensioni e concetti; il secondo invece sparge la vita, l'efficienza e il pensiero per tutto e nelle più inerti ed insensibili parti della materia.

6.° Spinoza non vede o nega il pericolo de' suoi dommi per la educazione morale e prosperità civile degli uomini. Bruno pur tanto se ne accorge, rispetto a' suoi, che vuole se ne faccia una dottrina compiutamente esoterica.

E qui ne si conceda osservare per digressione come lo Spinoza fu ammirator grande di Niccolò Macchiavello e del suo libro del Principe. Ingegni dissimilissimi per la forma delle facoltà e dei metodi, si riscontrarono pure nel temerario coraggio di sottomettere qualunque cosa alla inesorabilità del vero o di ciò che reputarono tale.

Macchiavello (chi nol sa?) fu tutto pratico, po-

sitivo e sperimentale; Spinoza tutto dogmatico, speculativo e sillogizzante; ma il primo nel costruire l'arte politica fece astrazione dai rispetti morali quanta ne avrebbe fatta cercando non già le accidenze degli atti umani ma quelle del puro getto dei dadi. Similmente, Spinoza obbedì alla forza deduttrice dei suoi teoremi con tanta perseveranza e arditezza come se la coscienza del genere umano non fosse esistita. Bene, di tale specie di stoicismo scientifico vennero pagati durissimamente dai posteri. Chè da una parte, ogni perfidia astuta, ogni arte sottile di tirannia fu domandata macchiavellistica; e d'altra parte, l'effigie dello Spinoza si disegnò contraffatta e feroce e con in mano un fascio di serpi, simbolo de' suoi sillogismi. Nè l'innocenza della vita e la purità dei costumi il poterono salvare dall'odio e quasi dall'abbominazione delle moltitudini. Zelo esagerato e negli effetti suoi lacrimevole, ma pur bello nella cagione istintiva che il move, mostrando come sia vigoroso nell'uomo il sentimento e il bisogno della moralità, che non soffre essere combattuto nemmeno speculativamente, volendo signoreggiare ogni cosa e perfino il pensiero. Questi veri balenarono alla mente del Bruno in confuso, e li chiamò piuttosto sociali necessità che indizj e testimonj della libertà individuale e della nostra natura imputabile.

Per compiere i nostri cenni sulla scienza del Bruno è da registrare qualche opinione sua importante rispetto alla cosmologia. Nessuno ignora ch'e-

gli fu tra primi ad adottare e difendere il Sistema Copernicano, al quale seppe connettere con molti stretti legami le idee e i principj della sua metafisica, e altresì ne dedusse talune teorie ardite, allora, ed originali. Disse innumerabili i mondi, proprio e interiore il lor moto, e l'infinito spazio riempito dall'etere, affatto diverso in natura dall'aria che ne circonda. Prenunciò, benchè in modo confuso, la scoperta delle macchie del sole, e più chiaramente parlò della universale gravitazione de' pianeti. Disse tutte le cose materiali tendere alla forma rotonda, ma la forma della terra ricevere la rotondità in modo imperfetto. Delle comete affermò che sono veri pianeti, aggirantisi come gli altri d'intorno al sole. O' certo letto più d'una volta che Cartesio attingesse dal Bruno il suo supposto dei vortici primitivi: ma in nessuna dell'opere del Nolano, da me vedute, ò incontrato mai tal concetto, e a provare che non vi sia credo validissimo il testimonio, che indirettamente ne fa l'Uezio in quell'amara censura che scrisse della dottrina ed originalità del Cartesio, dove raccoglie ed enumera minutamente ciò che Renato improntò dal Bruno. Ma rispetto ai vortici primitivi non dice motto, e, in quel cambio, presume avere Cartesio trovato il germe di quelle idee presso taluni cosmologi greci di cui cita i nomi e i passi correlativi.

Quanto è alle somiglianze tra Bruno e Schelling, noi le verremo avvisando partitamente un poco più innanzi, quando l'ordine delle materie il ricercherà.

§ IV. DELLA FILOSOFIA TEDESCA.

Noi non pensiamo che possa intendersi bene la mente e la ragione di questo dialogo di Schelling, se non sappia il lettore connetterlo per innanzi con la storia delle idee filosofiche nate e propagate in Germania a questi ultimi tempi, e singolarmente da subito dopo la scuola di Kant fino alla presente scuola di Hegel. E, come toccammo in principio, avendo quel corso d' idee vestito un carattere specialissimo e diverso pur tanto dai concetti nostri ordinarij, sarà bene delinearne un breve ritratto che serva d' introduzione a studj più larghi e a giudicj più consumati.

Nella storia della filosofia d'un popolo sta senza dubbio l' immagine più scolpita dell' indole del suo pensiero, e questa poi riceve una forma propria e qualitativa da tutte insieme le condizioni peculiari della stirpe, del clima, del paese, del governo e d'ogni rimanente che costituisce e differenzia una gente da un'altra. Agl'individui così bene come alle nazioni il più difficil negozio è forse di temperare ed equilibrare in modo le facoltà e le propensioni da non eccedere troppo nè troppo difettare in nessuna. Il qual giusto temperamento quando non è fatto, e quasi mai non si fa, le doti medesime sortite con grande abbondanza dalla natura si convertono frequentemente in nostro pregiudizio, e perdono buona parte del frutto loro. Ai Tedeschi fu

dalla natura largito un senso fino e profondo dell'intima vita dell'animo e una virtù vigorosa e perseverante di chiudersi ne' labirinti delle astrazioni. Quindi in loro diviene sì forte e persuasivo l'istinto morale, compare sì manifesta e preponderante in ogni cosa la spiritualità, sorgono sì frequenti le aspirazioni religiose ed anche le fantasie e l'estasi del misticismo. Ma nella terrestrità delle condizioni in cui tutti viviamo, le cose spirituali sono meschiate continuo ed anche in parte subordinate alle sensibili materiali, e le forme del pensiero non tanto ci aiutano a interpretare la natura, quanto essa con le rivelazioni sue palpabili, schiara, fertilizza e corregge il pensiero. Similmente nella vita il pensiero non è fine a sè stesso, come nè anche il bello, come nè anche il bene speculativo, ma tutte tali tre cose sono strumento dell'azione e del pratico perfezionamento. Da ciò si cava che la speculazione chiudendosi troppo in sè stessa e troppo dimenticando i fatti esteriori e le suggestioni del senso comune rischia di fabbricare di pure dottrine formali, vuote di realtà e di vita e solo splendidissime nell'aspetto. E in egual modo il pensiero cercando troppo sè stesso e dimenticando troppo di essere mezzo e non fine altera quella proporzione che dee serbarsi tra l'idea e l'azione, tra il sapere e l'applicare, tra la scienza utile, feconda e vitale e una speculazione ambiziosa e involuta, troppo discosta dalla sapienza; imperocchè di tal nome fregiarono i savj con gran ragione il maturo sapere, il quale s'identifica sempre con

The Warburg Institute
 Centro Internazionale di Studi e Ricerche Giordano Bruno

BIBLIOTECA BRUNIANA ELETTRONICA

Free digital library

<http://warburg.sas.ac.uk/mnemotype/Bruno/Bruniana.html>

<http://warburg.sas.ac.uk> - <http://www.giordanobruno.it>

le realtà umane e sociali, e fa più caso e stima d'un atto virtuoso e d'un civile perfezionamento che del teorema più bello e difficile d'Apollonio e d'Euclide.

Ora è forte da dubitare che la nazione germanica non indulga troppo a sè stessa lasciando correre le stupende sue facoltà di astrarre e di speculare per vie infeconde ed arditte, e ritirandole più che non si conviene dai fatti e dalle dottrine del senso comune, e sì non le costringa a ruinare nel paradosso con tanto più di pericolo in quanto l'ingegno suo è ricchissimo, il lavoro è indefesso e ostinato, l'acutezza del meditare maravigliosa e non mai pareggiata altrove. Con tale concetto dell'indole intellettuale degli Alemanni a noi sembra che la più parte della storia della filosofia loro si lasci capire e penetrare nelle cagioni.

Quello che il genio di Kant vi operasse non è oggimai mente culta in Italia che non conosca. Forse non dovea costui radunare e conchiudere quasi ch'egli s'addentrò in quel problema in guisa novissima, e con un tale acume di analisi che mai forse da Aristotele in poi non s'era veduto il simile; Kant è vera e durabile gloria della Germania. A due specie di risultamenti pervenne la sua Critica della ragion pura; ad avvisare e illustrare buon numero di fatti domandati di coscienza, e a negare la possibilità d'una dimostrazione apodittica

e propriamente scientifica del mondo esteriore, quale ci apparisce e quale vien giudicato da noi. A rispetto di tale ultimo risultamento, non è dubbio che la dottrina di Kant riuscì affatto negativa, siccome quella anteriore di David Hume; e dove pel filosofo inglese il mondo intero si risolvea in un oceano di apparenze vôte e mutabili, pel filosofo di Kenisberga tutto si risolve in concetti e in idee che mai non afferrano veruna realtà sostanziale e nemmeno quella del subbietto proprio pensante. A procedere razionalmente, qui fassi luogo a determinare qual via rimanesse da correre agl'ingegni investigatori dopo le conclusioni negative di Kant. Se io bado ai principj fondamentali del metodo da me professato e al senso che aver mi pare del criterio comune de' miei paesani, ei si conveniva battere francamente due vie. Considerandosi da prima che le meditazioni di Kant con negare la possibilità d'una scienza dimostrativa delle somme verità non però aveano distrutto o minimamente scosso e infiacchito le credenze comuni, era spedito continuare a cercar la notizia dei sommi principj alla maniera Socratica. E per non confondere insieme la parte, direi superstiziosa e volgare della logica naturale colla sincera e legittima, occorreva di scandagliare per bene tutti gli adagi del senso comune, cercarne i caratteri universali, dividerne la connessione, segnare con diligenza i confini tra la certezza e l'opinione, e adempier tutto ciò non già in nome d'altri principj o superiori o diversi (che non esistono), ma riandando

The Warburg Institute
 Centro Internazionale di Studi e Ricerche "Giordano Bruno" (CISB)

BIBLIOTECA BRUNIANA ELETTRONICA

Free digital library of the Warburg Institute

<http://warburg.sas.ac.uk/mnemosyne/Bruno/Bruniana.html>

<http://warburg.sas.ac.uk> - <http://www.giordanobruno.it>

con più solerzia la storia gemina del pensier nostro e de' suoi criterj, e adoperando quell'arte medesima con cui le scienze domandate positive riflettono sopra sè stesse e giungono a misurare il valor delle prove e i gradi del vero, ogni cosa secondo il lume innato dell'evidenza.

A coloro poi i quali intendono di far progredire a ogni modo la filosofia pura dimostrativa e procacciano di dar prova apodittica delle credenze universali istintive, rimanea da visitare e considerare una per una le orme stesse di Kant e vedere quali fossero state segnate in falso, quali bene impresse e non cancellabili; conciossiachè non dovea credersi senza più altro esame che non potesse l'umana ragione richiamarsi in maniera alcuna dalla sentenza di quel metafisico; e a reputarla esorbitante e contraddittoria in parte con sè medesima non mancavano buoni argomenti. Per fermo (a toccare qui di taluni), Kant, come ogni altro filosofo, anzi come ogni mente umana fondò la realtà e certezza delle sue negazioni in nome del principio supremo della identità e della ripugnanza, rimosso il quale, vien meno ogni facoltà così di affermare come di negare apoditticamente veruna cosa. Ma se pur la virtù universale e assoluta di quel principio deriva dagli schemi, dai concetti, e dalle idee, vuote d'ogni valore obbiettivo, tutta la critica di quel filosofo si volge di necessità in un paralogismo perpetuo. Per contro, se la virtù di quel principio supremo non è bugiarda, ma è inconcussa, patente ed irrepugnabile, come

possono darsi le antinomie? cioè a dire come può il sì e il no d'una tesi riuscire ugualmente vero e ugualmente falso per intima e necessaria costituzione del nostro intelletto? E ancora, se quel principio universale e assoluto non dà nel nulla v'è dunque un'assoluta certezza e però un obbietto assoluto di lei. Quindi gli schemi e i concetti affermano alcuna verità e realtà sostanziale assoluta (1) contro l'opinare di Kant e della sua scuola. D'altra parte, pronunciare che la mente nostra possiede a priori il concetto di cagione, di sostanza, di spazio e simili senza conoscere per via diretta e immediata la realtà di alcuna cagione, d'alcuna sostanza e d'alcuno spazio è pronunciare propriissimo che possa taluno intendere il valore d'una idea e d'una rappresentazione ignorando affatto l'ideato e il rappresentato loro; vale insomma figurare che un cieco nato giunga per voci o per tocamenti a capire quello che sono i colori. Bastano tali cenni (pensiamo noi) a persuadere che la critica della conoscenza dovea rivedersi e di nuovo riscontrarsi colla storia gemina dei fatti. Ma ripetendo e rifacendo in gran parte l'opera faticosa di Kant, erá spedito valersi della bontà del suo metodo, il quale non per risguardo dell'uso fattone, ma dei principj e della ragion generale può dirsi essere stato positivo e sperimentale, per quanto il sostiene la forma speciale degli studj metafisici.

(1) Vedi dell' Ontologia e del metodo. pag. 222 dell'edizione fiorentina.

Ora, tutto il contrario di ciò videsi praticare dai filosofi di Germania, perchè ricevendo come veri ed irrepugnabili i risultamenti negativi della critica della ragion pura, solo non ne accettarono il metodo. Jacobi invece di opporre al dubbio scientifico (a così domandarlo) di quella critica gli adagi inconcussi e fecondi della ragion comune, si riparò ad una facoltà superiore e assai misteriosa, da cui gli pareva venire afferrato il vero per una sorta di mistica intuizione, e non solo reputò la ragione inabile affatto a costruire la scienza, ma condannolla a doversi avvolgere di necessità nell'errore, quante volte operi con la sola virtù e potenza propria.

Altri filosofi o più arditi o più impazienti cercarono nella cognizione diretta dell'assoluto un'assoluta scienza e una esplicazione teorica dell'intendimento umano e dell'origine delle cose, non curandosi però di dedurre le loro dottrine o dall'attenta osservazione psicologica o dagli assiomi del senso comune; ma segnando una via molto nuova tra l'ipotesi e l'induzione, tra il dimostrare e l'indovinare, e alzando quasichè sempre i sistemi loro amplissimi sopra uno o più paradossi; e quindi svegliarono nelle moltitudini un po' di quello sbalordimento che gli Eleati e gli Stoici inducevano sulle prime ne'Sapienti d'Atene e di Roma. Oltre a ciò, attribuendo egliino la necessità delle negazioni Kantiane alla limitazione e impotenza intrinseca dell'intelletto, parlarono tutti d'una ragione sopraeminentemente che

penetra la essenziale verità delle cose e non induce, ma *costruisce* il Sapere.

Antesignano di tale drappello fu il Fichte, ingegno originalissimo, il quale credè ne' suoi primi studj di proseguire e ampliare la Kantiana filosofia, dandole maggiore unità e ponendola (com'egli stimava) per rigore dimostrativo in ischiera colle scienze esatte medesime. E perchè quella fa intorno da sè dileguare ogni realtà, salvo gli schemi e i concetti, in mezzo di cui compare e mantiensì il *me rappresentativo*, Fichte dichiarò quel me, con insieme i pensieri e le sensazioni, il solo e vero assoluto; il che trasformava issofatto la psicologia in ontologia. Egli non volle quel me (come presso Kant) una cosa inerte ma produttiva, non finita ma infinita, lo immaginò, sotto una certa considerazione, conscio dell'attività propria e, sotto una cert'altra, non conscio. Immaginò il primo, perchè il me pone sè stesso o, vogliam dire, si crea con l'atto medesimo per cui si fa consapevole (1), e innanzi del quale atto in niuna maniera non esisteva. Immaginò il secondo, perchè al me come attività pura infinita manca la coscienza di sè e degli atti proprj, la quale poi nasce da ciò, che tali atti per una sorta d'inciampo causato alla forza produttrice infinita, l'astringono a riflettere sopra sè stessa e in qualche modo la limitano e la determinano. Da tale specie di contrazione della attività propria sorge la consapevolezza

(1) Della dottrina della scienza, § 1. Primi Principj.

<http://warburg.sas.ac.uk/mnemosyne/Bruno/Bruniana.html>

<http://warburg.sas.ac.uk> - <http://www.giordanobruno.it>

di sè e del limite suo domandato da Fichte il *non me*. Intuire le limitazioni della attività libera ed infinita di sè medesimo è sentire e percepire; e le varie specie di limitazioni e rappresentazioni sensibili costituiscono la vera e sola realtà obbiettiva, il mondo intero delle cose che perciò si raccoglie tutto nel nostro me, il quale è a un tempo medesimo subbietto ed obbietto, centro e periferia di qualunque esistenza. Perchè poi la virtù profonda ed efficiente del me è infinita, non ponno i limiti che le assegna esso stesso fermarla durevolmente; ma quella li rompe e soverchia, onde al me è necessario a voler proseguire ad ogni attimo di tempo la coscienza di sè medesimo e delle sue idee a rimuovere e rinnovare incessantemente i suoi limiti, e così in infinito variare e moltiplicare la propria sensibilità e la rappresentazione delle cose.

In questa dottrina del Fichte e nella maniera speciosa onde viene esposta, mostrasi spiegatamente la molto singolar natura della filosofia tedesca, e seguirà poi a mostrarsi negli autori che a lui succederanno; laddove Leibnizio e Kant non ne avevano dato per addietro salvo che pochi indizj, il primo piuttosto nella materia che nella forma, il secondo per lo contrario più apertamente nella forma che nella materia. Non deve pertanto alla nazione germanica recar meraviglia se intorno all'ontologia di Fichte e di chi il seguì, il giudizio loro e quello degli stranieri per nulla non si raffrontino. Noi italiani conservando tuttavia molte tradizioni della scuo-

la di Galileo e filosofando, come dire, alla piana, e con forse soverchia semplicità antica ci sentiamo astretti a reputare la teorica del Fichte cadevole in ogni sua parte e fantastica. Posto che nel me si giaccia il vero assoluto e il vero infinito, del sicuro, ei deve rispondere al concetto necessario e comune dell'assoluto e dell'infinito, e però dee capire in sè tutta la pienezza dell'essere. Ma privare l'ente perfettissimo di consapevolezza e d'intendimento e figurarlo ignaro e cieco del proprio agire, talchè gli sia necessario, ad acquistarne coscienza, di porre limite a sè medesimo e dividere sè stesso in attivo e passivo, in cagione ed effetto, pare a noi un concepimento assurdo e mostruoso. Del pari ci diventa contraddittorio il pensare che la pienezza dell'essere o, vogliam dire, l'infinito possa in niuna guisa terminare sè stesso, farsi, cioè, deficiente o nel subbietto o negli attributi, e neppur conseguire quello che cerca con immensa energia, la notizia di sè medesimo e dell'opere sue; conciossiachè vedendo egli sè medesimo in quanto è finito dal non me, e in quanto è passivo e sensibile vede in effetto l'opposto della propria natura assoluta, scorge un'apparenza, un modo, un'affezione del me e non il me in sostanza e in infinitudine, però, ripetiamo, egli è consapevole non dell'essenza sua vera, ma unicamente delle sue determinazioni mutabili e successive.

Se poi il Fichte, escludendo affatto la contemplazione del solo e vero assoluto e infinito pensa unicamente di spiegare coll'ipotesi sua le origini

dell'atto medesimo di coscienza e quello che sieno le cose esterne e la percezione de' lor subbietti, ognun conosce l'infinito e assoluto, posti da lui a priori, convertirsi in mere apparenze, e continuare egli insieme con li Kantiani ad aggirarsi nel relativo e nel contingente; anzi pur sembrerebbe che non potendo egli scoprire l'ente vero, assoluto, procacci di compensare la scadente qualità colla quantità fabbricando tanti assoluti e infiniti quanti ci sono uomini. In secondo luogo diremo che negando la sua dottrina, l'esteriorità delle cose reale e concreta dilungasi più che mai (conforme il nostro sentire) dallo scopo della filosofia teoretica, il quale debb' essere di cercare e produrre, se puossi, alcuna dimostrazione delle credenze universali e invincibili. A Kant era sembrato che la filosofia pura razionale non avesse modo veruno nè di provarle nè di negarle. Si aggiunse da Fichte che quella filosofia risolutamente nega e contraddice gli adagi del senso comune.

Del resto, agli Alemanni par tanto bella e nobile l'audacia del pensiero quanto quella dell'opere; e insorgere contro al senso comune in virtù d'una speculazione originale e profonda è agli occhi loro coraggiosa libertà di filosofare. Quindi la dottrina del Fichte mosse alto rumore e durevole; e piacque altrettanto quella sua dialettica sottilissima, piena di forme severe, improntate dai geometri e progredente per astrazioni infinite; acconce più che mai a nudrire di lento e laborioso cibo le menti de' suoi paesani. Se qui poi fosse luogo a discorrere d'altro

che di scienza metafisica, loderei a cielo il carattere nobilissimo di quel gran cittadino, il quale se non imitò Socrate nella semplicità e naturalezza de' metodi, ben lo imitò in cosa più bella, più profittevole, più santa, nell'impugnare le armi a pro del paese suo, sforzandosi di cacciare di là dal Reno il francese invasore.

Ogni idealismo assoluto e con sè medesimo coerente si risolve in panteismo; così fu degli Eleati, così avvenne del Fichte. I discepoli suoi con più manifesto discorso avvisarono nel me il primo ed unico Ente di cui le scienze individuali sono forme e riflessi. E a questa deificazione dell'universo erano apparecchiati in Germania tutti gli spiriti, sì per cagioni estranee ed accidentali, sì per proprie e durevoli.

Ne' settentrionali il circostante mondo della natura adempie effetti molto diversi che ne' popoli del mezzodì. In questi l'amenità somma de' luoghi e del cielo e l'indole di loro immaginazione induce sensi gaj, voluttuosi ed espansivi; laddove l'aspetto severo e malinconioso delle terre del nord induce negli abitatori un sentimento profondo e solenne, che ravviva in loro le intuizioni dell'infinito e le mistiche fantasie. Chiaro è che il panteismo propagando la divina sostanza in ogni minima particella della natura porge alimento copioso a quelle tendenze e gusti del genio teutonico. Molta soddisfazione ancora ricevono dal panteismo la virtù di lui astrattiva e dialettica, e il bisogno e la speranza di

spiegare l'inesplicabile. Conciossiachè non v'è dubbio che le astrazioni e i ragionamenti a priori versano più volentieri ne' giudicj analitici il cui fondamento è l'identità; e questa per sè sola mena da ultimo all'unificazione di tutte le cose. Del pari non è da negarsi che il panteismo con assomigliare il finito all'infinito e viceversa l'infinito al finito, sembra porgere via a spiegare l'origine della natura e l'essenza ultima delle cose; laddove la teorica della dualità rompendo ogni proporzione e ogni analogia tra l'universo e il divino autor suo rende que' problemi insolubili e inescogitabili affatto.

A queste ragioni ferme, intrinseche e peculiari alla nazione germanica s'aggiunsero altre transitorie e fortuite fra cui noteremo lo studio e l'ammirazione passionata per le cose orientali, la filosofia nuova della storia, che scorgea dovunque in seno delle nazioni una mente divina che in loro si agita e si manifesta, e la controversia famosa insorta fra Jacobi e Meldenson, la quale rievocò in memoria e in onore le opere di Spinoza.

Comunque ciò sia, ripeto che nel sistema di Fichte pensossi di vedere adombrato un panteismo ideale, e che tal concetto di unificare sostanzialmente il mondo con Dio à proseguito e tuttora persiste a dominare in Germania presso i filosofi razionali.

§ V. SCHELLING.

Al problema intorno di cui sudavano i metafisici, cioè di fondare lo scibile umano in alcun che di assoluto e spiegare teoricamente quello che sieno il subbietto e l'obbietto e qual nodo congiunga le idee con le cose, Schelling, mente vasta e poetica, diè tal soluzione.

Il subbietto e l'obbietto, le nozioni e le esistenze, il finito e l'infinito e l'altre antitesi reali o intellettuali debbono sciogliersi e dileguare in un termine superiore, a tutte comune e principio e ragione somma di tutte. Imperciò l'assoluto è la indifferenza del differente, ed è la medesimezza del subbietto e dell'obbietto, del reale e dell'ideale, del finito e dell'infinito, e così prosiegui per l'altre antitesi. Quindi l'assoluto permane uno in perfetto modo, ma non di vuota, astratta e infeconda unità come quella di Parmenide, ma di piena, concreta ed attiva, come quella di Plotino e di Bruno. Egli si esplica adunque e si manifesta in una pluralità infinita di atti e di forme. In questa le antitesi ricompaiono tutte con largo e contrario sviluppo, stantechè la differenza vera è l'opposizione, ed àno radice in lei ogni varietà e ogni pluralità. Ma d'altra parte, perchè la sostanza è una e medesima da per tutto e l'identità di lei è l'essenza ultima delle cose, dee da per tutto lasciarsi scuoprire l'identità, e lasciarsi rilevare nei termini delle antitesi un parallelismo

costante ed analogo, e una propensione continua a entrar l'uno nell'altro e a ricomporre l'unità e la medesimezza perfetta onde sono usciti.

L'assoluto esplicandosi e producendo intorno da sè il multiplice, non può non operare con divino intelletto, perocchè in lui ragione e realtà compiutamente si compenetrano; quindi la natura dovunque si mostra sapiente e sembra in ogni opera attuare una idea divina; ma tal ragione vuole anco essa esplicarsi e conseguire la consapevolezza sua propria e la notizia distinta di quel che opera oscuramente nella natura, senza di che non parrebbe essere ragione vera. Segue da ciò che l'antitesi tra il subbietto e l'obbietto e però tra il pensiero e le sussistenze è da aversi per primaria e fondamentale; e nondimeno, in virtù della legge suprema d'identità, l'analogia e la correlazione intima dei termini suoi è tanta che pur nel presente dialogo Schelling vienla rassomigliando a quella che passa tra l'impressione e il suggello e tra l'oggetto specchiato e l'immagine.

Le forze adunque e le leggi dello spirito e della natura, del me e del non me si manifestano e conoscono le une a rispetto delle altre; e per conseguente ad ogni potenza e sviluppo del mondo fisico risponde una potenza ed uno sviluppo del mondo morale analogo e antitetico al tempo stesso.

Dividesi pertanto la filosofia in due scienze prime e correlative: l'una move dal me e ne deduce la natura esteriore; l'altra move da essa natura e ne deduce il me. Schelling denominò questa se-

conda *Filosofia della natura*, l'altra *Idealismo trascendentale*. In entrambe poi sono due facce della scienza sublime dell'ente assoluto, la quale è la progressiva coscienza ch'egli acquista di sè medesimo; e così s'adempie quel circolo meraviglioso che move in prima dal seno della identità, e percorrendo l'immensa curva degli sviluppi successivi e antitetici delle idee e delle cose rientra nella identità e indifferenza perfetta dell'assoluto.

In tal guisa Schelling rompe l'idealismo di Fichte e al moto nuovo delle idee filosofiche, tanto diverso da quello impresso loro da Kant, diè il più largo e libero corso di cui parevano capaci. Il me rappresentativo della filosofia critica divenuto era in mano di Fichte il solo e vero non meno signoreggiante in mezzo del vuoto universo; perchè pareva a quel pensatore che da una banda l'esperienza immediata dei fenomeni psicologici e dall'altra le dimostrazioni iterate della filosofia critica gli togliessero facoltà di uscire pur mai dal subbietto. Ma, come quell'assoluto veniva da lui intronizzato a priori ed eranne le operazioni preconcepite e descritte in parte ipoteticamente, ben vide Schelling essere più bello e più razionale usare i supposti in conformità, almeno, di alcuni assiomi comuni, riconoscendo nella natura altrettanta realtà che nel nostro spirito; quindi l'assoluto trascese per lui e lo spirito e la natura insieme, e quindi le cose più non venivano come fantasmi fugaci e limiti e negazioni del nostro me, ma permanevano come forme

viventi e manifestazioni ammirande di Dio. Per fermo, l'osservazione psicologica non insegnava a Fichte e non davagli arbitrio di porre come infinito e come assoluto l'umano subbietto. Faceva un medesimo adunque costituire a priori la certa realtà e esteriorità delle cose e mostrare d'ogni parte le stupende armonie della natura col pensiero. Schelling pertanto predilesse e curò la filosofia della natura già negletta da Fichte, ed entrò ad animare d'un'aura abbondante di metafisica le scienze tutte cosmologiche. Del pari, scorgendo che Fichte delineava una storia del me e de' suoi pensieri non già induttiva e sperimentale, ma in parte deduttiva e in parte ipotetica, egli si mise con più fortunato ardire a *comporre* (secondo sua frase) e descrivere storicamente non le idee nostre, ma questo reale universo, non il succedersi dei sogni umani, ma l'operare effettivo delle cagioni per mezzo ai mondi creati, che sono il gran sogno d'Iddio, a parlare come gl'Indiani. Da ultimo, s'accorgendo che il Fichte surrogava con più arbitrio assai che ragione l'entimema Cartesiano alla vuota formola matematica $A=A$ pensò uscire dalli artificj delle sostituzioni proclamando a priori la identità e l'indifferenza dell'assoluto e facendola oggetto immediato della contemplazione intellettuale, sorta d'organo trascendente e solo capace d'afferrare il primo ed eterno vero, facoltà portentosa, non conseguibile per istudio, e distinta e scissa da tutti i procedimenti della scienza ordinaria.

Al primo incontrarsi in queste grandi conce-

zioni di Schelling e nella facilità e abbondanza con che si dispiegano, resta l'animo gradevolmente ammirato. Alletta quivi l'eccesso medesimo dell'ardire e quella quasi violenta reazione contro di Kant, al quale pareva impossibile dimostrare l'esistenza di qualunque sostanzial subbietto; e a costui viene fiducia di penetrare l'intima essenza degli enti, svelare la genesi dell'universo e in parte almeno la natura stessa inaccessibile di Dio. Colla mente di Schelling pur la nostra si alza per piacevole rapimento, e con lei profundasi nell'infinito, e crede risalire con lei a' tempi della primitiva filosofia, quando più presto una specie di vaticinio che di dotta e lenta meditazione, prendeva a spiegare la gran macchina del mondo in poemi luminosissimi tanto veri quanto la bellezza e la poesia sono verità.

Ma ei si converrebbe non ridiscendere mai da quella altezza fantastica e non aver d'uopo di soddisfare ad altre facoltà che al senso estetico, o vedere in durabil visione que' tempi annunciati dal nostro filosofo (1), in cui le scienze faranno ritorno alla poesia. Ma tutto ciò sembra a noi impossibile nell'età in cui viviamo e in questa maturità della potenza riflessiva e della ragione critica. Giudicandosi quindi con tal ragione della teorica di Schelling è necessità confessare quello che già notammo più avanti, essere cioè i metodi praticati oggi in

(1) *Sistema dell' Idealismo trascendentale*. VI parte, Corollario.

Alemagna non solo diversi ma opposti affatto ai nostri italiani e a quelli altresì seguitati da Kant e dalla scuola sua.

Intende egli lo Schelling d'investigare e produrre una teorica certa e debitamente dimostrata dell'assoluto? Ma come possono a ciò bastare le affermazioni e il porre l'assoluta identità e indifferenza per oggetto immediato d'una facoltà intuitiva che l'esperienza non riconosce? E ne manco è sufficiente concedere a Schelling questa mirabile intuizione dell'assoluta indifferenza del primo ente; perchè niun ragionamento apodittico prova di poi la necessità dello sviluppo dell'infinito nelle serie opposte e correlative dei finiti reali e ideali, non che la necessità del modo peculiare di sviluppamento e progresso descritto da Schelling con forma apparentemente deduttiva e sintetica.

Se poi volle quell'audace speculatore mettere da banda le esigenze soverchie del metodo critico, e valersi nell'edificazione della prima filosofia di tutti gli adagi e criterj della logica naturale, come potrà egli far coincidere i suoi pronunciati colle credenze universali degli uomini? Chè, a dir vero, nel concetto della identità e indifferenza assoluta del Sommo Ente, ei veggono non altro più che una negazione totale e quasi un annientamento dell'essere. E se loro torna del pari impossibile concepire nell'infinito alcuna opposizione e complicazione, essi confessano la natura divina riuscire per ciò appunto ignotissima e cinta di tenebre luminose come stu-

pendamente si espresse l'antichità. Ma non è un medesimo escludere dall'infinito la contrarietà e la composizione e inchiudervi la identità dei componenti contrarj, la quale se vuoi imperfetta, non è assoluta identità, e se perfetta, è negazione ed annichilamento assoluto dell'uno e dell'altro contrario, ovvero è una terza cosa sostanzialmente diversa da entrambi. La semplicità dell'infinito quale il senso comune la medita è assai misteriosa, quale la medita Schelling è affatto contraddittoria. Si fa superfluo dopo ciò il notare quante altre sentenze del nostro autore, campeggianti nel suo sistema vengono in conflitto aperto colle massime dall'universale professate, e la più parte di quelle sentenze non meglio a Schelling s'appartengono che a Fichte e agli altri moderni speculatori dell'unità sostanziale di tutti gli enti.

Schelling accusato di soverchiamente confidarsi alla virtù della immaginazione volle non solo mostrare la potenza e l'acutezza rarissima della sua dialettica, ma eziandio dar base dimostrativa alla sua metafisica e cosmologia. A contemplazione di ciò scrisse il libro dell'*Idealismo trascendentale*, ove accettando la maggior parte dei principj di Fichte, proposesi di connetterli e dedurli con assai più di rigore, e concordarli scientificamente con gli altri suoi proprj scritti, massime quelli che filosofavano sulla natura. E come in essi dal meditare gli oggetti reali esterni era trapassato a indovinare e determinare le leggi dell'intelletto, nel suo idealismo stu-

diò di produrre una riprova scientifica di tutto ciò, mostrando siccome gli oggetti non già ideali e fantastici, ma effettivi e sussistenti fuori di noi escono necessariamente dalla profondità del subbietto assoluto.

Due terzi del libro sono occupati da tesi astratte e da sottili dimostrazioni, e vi si fa un continuo distinguere e un continuo sillogizzare. Nella copia e varietà grande de' problemi e nella faticosissima elaborazione del tutto signoreggia un vigore speculativo, una facilità di abito e una larghezza e abbondanza di cognizioni che non crediamo famigliare e comune ai filosofi di niuna altra parte di Europa. Ma bene avvertì lo Schelling medesimo (1) che il linguaggio, i metodi e le forme raziocinali e dimostrative de' metafisici di Germania sonosi fatte troppo nuove e troppo forestiere agli occhi degli altri popoli; e a noi ne rende testimonianza patente questo suo libro. Quivi il senso delle parole riesce sì poco determinato che alle accezioni letterali si meschiano le metaforiche; quivi le astrattezze si chiariscono non di rado con altre maggiori astrattezze, e le distinzioni di distinzioni crescono e moltiplicano all'infinito; talora le quistioni importanti e difficili sono trattate assai in compendio, e talora con mille andirivieni di discorso e mille traggetti di sottili raziocinj discussi e ripetuti a gran sazietà. Quivi per ultimo procedesi quasi sempre tra le contraddi-

(1) Giudicio intorno a Cousin.

zioni, e una prima è sciolta da una seconda di poco minore; e la risoluzione finale di tutte lascia il lettore più avviluppato che persuaso, e più stanco che istruito ed illuminato. Esce ancora dagli usi nostri cotesto libro per ciò che promettendo una teorica rigorosa dell'atto di cognizione meschia alle dimostrazioni le analogie e le conghietture, e ai fatti dell'intimo senso parecchi supposti arbitrarij.

Fa specie similmente il non vi trovare un'analisi lunga, scrupolosa e compiuta di quei fatti del senso intimo sopra di cui si vuole alzare il sistema intero dell'idealismo trascendentale; avviene da ciò che una notabil parte delle deduzioni e dimostrazioni del libro rimane suppositiva, e, per esempio, nel trattato speciale che à titolo di *Epoca prima* vedesi spiegato un ordine molto esteso di problemi e di soluzioni. a provare che ogni sentire e ogni patire del me scaturisce dall'attività suprema e infinita di esso me; *al quale mancando nell'atto di sensazione la coscienza di sè stesso, ciò fa parere di quell'atto il solo risultamento che è l'affezione passiva.*

Ora io dico le macchine di tanti finissimi raziocinj non reggere e non prevalere all'autorità contraria del fatto. E questa, consultata debitamente, c'insegna che la passività delle sensazioni esteriori non è punto una sola limitazione e non è un difetto solo di attività, ma sì è la recezione di una attività opposta, sostanzialmente distinta e separata da noi. Per vero, nel fatto complesso e tuttavolta indissolubile in sè della esterna sensazione non puos-

si, come arbitra il Fichte, riconoscere una mera e nuda modificazione del nostro me, perchè con insieme tale modificazione è intimamente connesso l'intuito diretto e immediato della forza esteriore in noi operante: e simile intuito non è guari la suggestione naturale meditata dal Reid, nè la sensazione obbiettiva dal nostro Galluppi pensata, non è insomma nè un puro sentire nè un puro giudicare, ma è una visione affatto spirituale di nostra mente, la quale congiunge sè all'esterno subbietto, e congiungendosi l'intuisce: è, replichiamo, vista spirituale e non sensazione, atto e non modo; è intuitiva congiunzione e non assoluta compenetrazione di sostanze. Ma d'altra parte, ella s'involge e chiude nella sensazione di guisa che separarvela non è leggieri alla virtù astrattiva ordinaria, ed anche ella vien seguita così subito dal giudizio che non bene i filosofi ne la seppero distinguere e sceverare, e le apposero nome falso ed improprio di suggestione.

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

§ VI. SUO DIALOGO INTITOLATO IL BRUNO. ELECTRONICA

Free digital copy for study purpose only

Svolti così e architettati partitamente i due sistemi corrispettivi e connessi dell'ideale e del reale, Schelling volle delineare eziandio l'ultima sintesi loro e produrre in compendio la dottrina dell'assoluto. Scrisse perciò il dialogo che intitolò da Giordano Bruno. In tale suo dettato sono pertanto i principj, i germi e i collegamenti della sua intera filosofia,

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

e vi pajono meglio riassunti e coordinati che in altri scritti contemporanei da lui messi in luce. A porre convenientemente i concetti proprj sulle labbra del Bruno Schelling non ebbe d'uopo di alterarli gran fatto nè di alterare quelli di esso Bruno, i quali nella teorica dell'Alemauno acquistano incremento e sviluppo vastissimo, ma quasi niuna elementare trasformazione. Toccherò sotto brevità i più notabili riscontri fra le dottrine dei due filosofi, ommettendo tutti quelli che debbono di necessità occorrere fra sistemi governati dal concetto comune della sostanza una ed universale. Schelling e forse anche Leibnizio attinsero dal Bruno il principio detto dinamico, secondo il quale la realtà è forza, vita e pensiero, è monade formativa ed animatrice, e però assai superiore in virtù e in pregio alla sostanza inerte e necessariamente infeconda dello Spinoza. Risale altresì a Bruno l'audacia di chiedere alla metafisica non pure se sieno le cose eterne, ma come le sieno; laddove tutta la filosofia scolastica a lui anteriore non proferì giudizio intorno di ciò, e contentavasi di avere scienza dello *an sit*; del *quomodo* credea non poterla raggiungere. Ma l'idea massima sviluppata dal Bruno e da Schelling accettata e che pon fondamento al dommatizzare di entrambi si è di concepir l'assoluto come perfetta identità e perfetta indifferenza di tutti i diversi e contrarj. Nè d'altra materia si occupò il Bruno sì spesso, sì variatamente e con maggiore sollecitudine quanto di mostrare da per tutto la coincidenza degli estremi, e dipinger le

cose come aspetti e gradi di opposte potenze in mezzo di cui risiede una permanente identica attività; e di tal processo della natura due esempj fra gli altri propose il Nolano simili affatto ai molti e diversi addotti e spiegati da Schelling. Avvi un punto, dicea il Bruno, nella sfera del moto e dell'attrazione, in cui nè il grave nè il leggiero non si distinguono, ma v'è l'indifferenza perfetta dell'uno e dell'altro; da indi poi amendue si dirimono, a dir così, e vannosi spiegando in diversi gradi e per opposta direzione fino a toccar ciascuno il suo massimo, e un pari discorso facea quel filosofo del punto mediano fra l'estremo della freddezza e l'estremo opposto della caldezza. Ancora quell'altro principio del Bruno che ogni porzione del tutto può essere tutto ricomparve presso di Schelling e presso di alcuni naturalisti discepoli suoi, e lo Spix fra gli altri dedussene un modo ingegnoso di scuoprire analogie nuove ed occulte fra le parti diverse dei corpi organici.

In più di un luogo dei suoi dialoghi (1) il Bruno fe' pure indizio di quel metodo sillogistico che Schelling ereditava da Fichte, e il quale consiste in indagare fra due contrarie proposizioni il termine conciliativo; e se in questo discuoprasi nuova contrarietà, cercare di nuovo una più alta nozione che contenga nella sua sintesi i termini opposti, sic-

(1) *Della Causa, Principio e Uno*, pag. 209, 269, 285 e altrove.

come quelli che intimamente non si distruggono, ma si risolvono di mano in mano in una superiore specie di identità. E tutto quello che scrisse poi l'Hegel intorno a cotal materia si stringe nella sentenza del Bruno *che le contraddittorie enunciazioni son tutte vere*. Da un altro lato, i concetti originali che lo Schelling introduce e connette in questo suo dialogo alle antiche idee del Nolano appaiono principalmente nel far prevalere su tutte le opposizioni quella corrente tra il subbietto e l'obbietto, tra i pensieri e le esistenze. Vedemmo più sopra che il Bruno sentì in confuso tale principio speculativo, massime quando distribuì tutti gli enti in tre mondi, nel fisico cioè, nel logico e nel metafisico ad ambi superiore (1), e là dove affermò *essere una e medesima scala per la quale la natura discende alla produzione delle cose e l'intelletto ascende alla cognizion di quelle*. Ma non fece egli quel concetto, siccome lo Schelling, fondamento e perno del suo sistema, e non immaginò affatto la diade suprema uscente dall'indifferenza del tutto come doppia e interminabile progressione d'idee e di cose, l'una a rispetto dell'altra. Nuove altresì riescono le analogie e corrispondenze notate dal Tedesco fra le leggi del pensiero e quelle della natura, e a descriver le quali egli à con alacre ingegno e fantasia felicissima profittato dei più luminosi trovati delle scienze naturali moderne. Bruno diè perfine all'universo l'esplicazione

(1) Ibidem: pag. 209.
<http://warburg.sas.ac.uk/~warburg/Bruno/Bruniana.html>
<http://www.giordanobruno.it>

di tutte le forme possibili in ciascuna parte di esso, onde fa mestieri a ogni cosa il mutare, e mutando il salire e il discendere con perpetua vicissitudine *a finchè la divinità sia in tutto e l'infinita bontà infinitamente si comunichi secondo tutta la capacità delle cose* (1). A Schelling venne pensato un altro fine di perfezione, e fu il raccostamento progressivo del reale e dell'ideale, e però, la conversione di tutte le cose alla primitiva unità, ove l'essere ed il conoscere perfettamente si compenetrano.

Per ultima cosa, in cotesto dialogo dell'autore alemanno sono indicati concetti nuovi e bellissimi intorno all'arte, e dei quali non è alcun vestigio in Giordano Bruno. E veramente degnissima di Platone è l'idea che Schelling forma e vagheggia dell'arte: conciossiachè vede discendere in lei la mente divina, e però l'artista produrre quasi insciante le sue meraviglie, e solo della parte loro finita e individuata avere consapevolezza e dottrina, non dell'infinito in quelle involto e raggiante di eterno lume. Quindi Schelling riconosce nella filosofia dell'arte il compimento del sistema dell'idealismo trascendentale, perchè in quella filosofia mostra egli col ragionamento e col fatto la doppia attività, la consapevole cioè e l'inconsapevole, unirsi e compenetrarsi nel me subbiettivo, e mostra insieme il principio e la ragione ultima di amendue giacere nell'assoluto, scaturigine propria e diretta del genio.

(1) *Degli Eroi furori*: pag. 311.

In parecchi altri scritti posteriori a cotesto dialogo ciò che di più nuovo propose lo Schelling venne riferimento alle intime relazioni del finito con l'infinito. Essendochè, censurato egli da molti suoi paesani dell'aura di panteismo che sembrava animare tutta la sua metafisica, respinse energicamente da sè quell'accusa, e nel suo Trattato sulla libertà umana e nell'altro che porta per titolo: *Filosofia e religione*, espose in ispecial modo le cogitazioni sue intorno all'origine del mondo sensibile e alla vera e effettiva imputabilità degli atti morali, e come le cose finite sieno venute nell'esistenza attuale per una sorta di violenta separazione dal grembo dell'assoluto.

Sulla cattedra poi di Berlino (va ora pel terzo anno) lesse egli una sua nuova dottrina da lui demandata seconda filosofia, in cui procacciò di adattare la speculazione metafisica a tutti i dogmi rivelati del cristianesimo, e in ispecie a quello della creazione del mondo nel tempo e dal nulla, e all'altro del peccato d'origine e della redenzione divina operata dal Verbo. Il termine poi di conciliazione tra la prima e seconda filosofia risiede (conforme il vedere di Schelling) nel considerar questa come frutto delle esperienze e delle comuni tradizioni e l'altra come risultamento della pura ragione dimostrativa, a cui non può venir fatto di non confondere insieme l'universo con l'assoluto e la libertà umana con l'ordine fatale ed irrevolubile del tutto. In cotesti nuovi pensieri dello Schel-

ling, a giudicarli dai saggi propalati già con le stampe, sovente sfavilla un' altissima poesia, e la ragione universale, che egli v' indaga ed esprime delle mitologie antiche, giunge inaspettata ed eccita meraviglia e meditazione. In ciò si mostra, stimiamo noi, fortunato emulo di Platone, della cui mente divina non si finirà mai di stupire, appunto perchè in seno delle sue allegorie e delle sue ipotesi più che audaci nasconder sapeva un senso profondo d'alcun mistero della natura umana e divina da lui avvisato e tradotto innanzi al pensiero contemplativo. Che se bastasse ad imitare quel sommo il porre in disparte i dati dell'esperienza e lasciar correre a briglia sciolta là fantasia forzandola a porgere spiegazione dei problemi soprapposti al segno del nostro intelletto, non sarebbi certo Accademia tanto capace da contenere oggidì il popolo dei nuovi Platoni: e ciò aveva insegnato al mondo antico col proprio esempio la scuola fantastica di Alessandria; qualche pericolo v'è che buona parte della filosofia moderna tedesca non sia giudicata dagli avvenire come quella di Filone, di Jamblico e di Proclo.

Qualche parola diremo della forma eziandio del presente dialogo, dappoichè quello che non sarebbe richiesto in opere metafisiche di altri autori è richiesto e disaminato nei libri di Schelling, famosissimo dettatore e lodato a cielo in tutta Germania per la ricchezza e la pompa della sua elocuzione. Diciamo adunque che a noi fa un poco di meraviglia vedere in cotesto dialogo affatto di-

menticata l'arte che accompagnar suole tal genere di composizione. Difatto, quivi nè il Bruno nè gl'altri confabulanti lasciano indovinare un ette del carattere loro individuale; ei sono astrazioni e non personaggi. Per simile, il colloquio tra essi tutti procede senz'alcuno di quegl'intrecci e di quegli episodj animati e piacevoli, e senz'ombra di quei parlari naturali e vivaci che il potrebbero far parere una fedele pittura delle conversazioni vere degli uomini. In somma, sembra a noi che vi manchino al tutto quelle bellezze e ornamenti drammatici i quali soli manterrebbero in fama perpetua i dialoghi di Platone, e di cui una parte troviam noi italiani trasfusa e rinnovata abilmente nei dialoghi di Torquato Tasso, mirabili sovente per la profondità del sapere, sempre mirabili pel dettato. Quando poi lo Schelling fa discorrere Giordano Bruno dell'ellissi in cui li pianeti si muovono e delle proprietà dei due fuochi, sapea pur bene di cadere in anaeronomo, ma non vi badò per adattar meglio le concezioni moderne alla vecchia cosmologia del Nolano, e di ciò non potria severamente riprenderlo se non un pedante. Del resto, non manca il dialogo taluna volta di figure assai belle e di certa grandiloquenza, riproducendo in parte quell'entusiasmo onde sono caldi i migliori scritti del Bruno, e a cui il panteismo sembra fornire materia copiosa. Conoscientemente diciamo sembra e non affermiamo che sia; in quel cambio, ci è avviso che la poesia promossa da tal sistema dà nel monotono assai, e a forza d'indiare

ogni cosa toglie alla natura la varietà, l'affetto e l'aspirazione. E di vero, i panteisti somigliano quegli Egiziani a cui nascendo gl'iddii nelle cipolle degli orti non poteva entrar nella mente di farne gran capitale. Quell'anima poi, quell'intelletto e quel favellare dai poeti della setta largito alle pietre, alle foglie, alli scarabei, agli umbrigioli vengono affaticando non poco l'orecchio col dialogizzar loro perpetuo, il cui costrutto torna sempre il medesimo; e da una banda, le stelle, i fiori, le pietre gridano a tutta voce: siamo atti di Dio, forme di Dio, aspetti, trasfigurazioni, pensieri, sogni di Dio, e dall'altra, odi rispondere il coro non altra cosa se non i sogni, pensieri, trasformazioni, aspetti di Dio.

§ VII. DELLA CONTRADDIZIONE INTRINSECA
DEL PANTEISMO.

Quella sentenza di Jacobi, ridetta e favoreggiata ora da Schelling, che, cioè, il solo sentimento sia capace di cogliere il vero soprassensibile, e che la ragione dimostrativa, rimanendo con sè medesima coerente, trascini di forza al fatalismo ed al panteismo, ci sembra falsa, disavveduta e pregiudiziosa. Impeccchè niuna delle facoltà largiteci da natura per lo scoprimento del vero dee necessariamente errare e ingannarsi. Adoperata ciascuna da sè e non sussidiata come conviensi dalle altre, riuscirà insufficiente, non però falsa; verrà incapace di conchiudere,

ma non costretta di mal conchiudere. Nè certo potrebbe accadere il contrario senza dar vinta la causa agli scettici compiutamente; conciossiachè quale fidanza sono mai per riscuotere la validità e l'efficacia dell'umano intelletto qualora torni vero che alcuna sua facoltà, debitamente adoperata, ruini in errore gravissimo per legge della propria costituzione? E chi ci malleva che non intervenga il medesimo eziandio alle altre facoltà, e non sia nell'indole di tutta la intelligenza umana il doversi ingannare invincibilmente? Errano poi altrettanto coloro che mossi da zelo inconsiderato godono di vedere i filosofi condannar la ragione, e sperano di provare con ciò la necessità e legittimità della mistica filosofia; chè qualora fosse tale veramente la condizione della nostra intelligenza, e fosse per lei gran saggezza *de s'abétir*, secondo la frase strana ed energica di Pascal, non par egli da doversi temere che pochi vogliano imbecillire così, e violentando sè stessi porgere il collo al giogo d'un' autorità inesplicabile e in aperto conflitto col raziocinio? Delirj sono questi, per ciò ch'io ne penso, d'ingegni melanconici e fantasiosi, ai quali dovrebbe pur sovvenire che d'infinita battaglie è già uscita illesa e splendente l'umana ragione e d'infinita altre uscirà; e che le apparenti contraddizioni sue turbano e spaventano tutta l'anima appunto perchè ragionare è per noi supremo bisogno, ed è l'essenza medesima di nostra mente e di nostra natura. Impertanto, io non reputo di allungarmi troppo dal proposito di questa Prefazione

ponendomi a dimostrare con brevità come la sentenza di Jacobi e di Schelling non si apponga per nulla al vero, e come la ragione dimostrativa giunga di per sè a provare che il concetto del panteismo inchiude una ripugnanza insolubile.

E prima, a scansare le equivocazioni, troppo facili in metafisica, dichiarisi ciò che da noi s'intende nel caso presente sotto questa voce ragione. Ognuno sa che suolsi taluna volta apporre tal nome al complesso intero delle facoltà cogitative: ma vedesi chiaro che non è qui luogo a simile accezione collettiva e generica, secondo la quale le verità istintive altresì entrano a comporre la ragione; ed è troppo manifesto che sì fatte verità ristringono il panteismo, non potendo il senso comune persuadersi che, per modo d'esempio, l'attivo faccia sè stesso passivo, o che gli uomini non sieno sostanze distinte, ma puri fenomeni; non sieno liberi d'individuale e propria libertà, ma dell'universale del primo ente, o che ogni male ed ogni bene manifestino ugualmente alcun necessario sviluppo dell'assoluto, e cotali altre opinioni. In un senso speciale poi suolsi addomandare ragione quell'abito superiore di nostra mente, il quale investigando il vero usa fermarsi e quietarsi unicamente nei due principj della identità e della causalità. Oltre ciò è da considerare che il pensier nostro in qualunque atto conoscitivo veste certe forme e intuisce certe nozioni delle cui rispondenze con la realtà delle cose si dubita e si contende presso i filosofi. Che fa pertanto la ragione nell'uso suo quo-

tidiano per non infirmare da questo lato le deduzioni e le prove? La pratica e l'esempio di tutte le scienze positive e dimostrative c'insegnano ch'ella procede secondo il canone dell'arte logica naturale, il qual vuole che veramente debbano riputarsi per buone e certe rappresentatrici delle esistenze esteriori quelle nozioni, in cui la convinzione umana perpetua ed universale riconosce una tal virtù; e per lo contrario, debbano aversi in conto di vuote e nude astrattezze quelle idee e forme a cui la convinzione medesima nega ogni valore reale ed obbiettivo. Così, per grazia d'esempio, reputeremo noi la nozione dello spazio significare un subbietto esterno effettivo; e per contro, la nozione astratta dell'ente comunissimo significare un predicato da cui non si rappresenta nulla di distinguibile nelle cose reali nè come attributo nè come modo, nè come sostegno degli attributi e dei modi.

In questi termini sta la facoltà deduttiva e dimostrativa a cui per la sua eccellenza appropriasi il nome solenne di ragione. Allargarla di più si è confonderla con tutta la intelligenza; restringerla e menomarla vale ridurre al niente la sua efficacia, qualora si voglia farne uso nel mondo delle realtà, non in quello solo delle astrazioni. Col mero principio d'identità era impossibile a Benedetto Spinoza tentar di spiegare la genesi e la natura effettiva di tutte le cose; e però quantunque mantenesse in ogni discorso l'abito geometrico, egli non potè non introdurvi il concetto di causa, di atto e di muta-

zione insieme col principio della ragion sufficiente. In riguardo poi del valore obbiettivo delle nozioni, Spinoza lo dilatò fin oltre a quello che il naturale criterio consente e insegna a tutti gli uomini, perchè accettava quella massima metodica di Cartesio, doversi tenere per vero tutto ciò di cui si possiede una concezione chiara e distinta, e doversi avere per leggi reali ed universali delle cose le forme e le leggi costanti de' nostri pensieri.

Ci piace da ultimo di ricordare che veruna dimostrazione gagliarda contro del panteismo può riuscire (nel suo midollo almeno) nuova ed inopinata; e il contrario sarebbe grande sventura, perchè mostreria la fiacchezza della ragione a scoprire l'errore in tanta lunghezza di secoli. I veri solenni e fondamentali sono, come gli Dei lari dell' umano pensiero, antichissimi ed immutabili, ma che bisogna difendere con diverse armi, in diversi modi, secondo il variare dei tempi e la specie di guerra che lor si move. E' sono altresì molto semplici e luminosi di evidenza: ma la soverchia complicazione e i lambicchi delle analisi e delle astrazioni, la voglia ambiziosa di trovar maraviglie, il dubbio provocato con ogni sorta di argomenti eziandio molto speciosi turbano ed annebbiano a poco a poco quella semplicità e quella evidenza; il perchè fa mestieri a' debiti tempi restituirle nella interezza loro, e richiamare gl'ingegni dal dotto fantasticare ai documenti piani e manifesti della ragione.

Altrettanto di danno recano all'evidenza di

que' documenti le confutazioni mal ferme delle tesi contrarie; il che s'è veduto assai chiaramente in questa materia del panteismo; e non sarà qui inopportuno dirne alquante parole.

L'estensione, àno obbiettato a Spinoza, è di necessità un composto, e così lo spazio tutto quanto, così ogni corpo il quale risulta d'un aggregato di molecole sostanziali.

L'estensione vuota, rispondono i panteisti, è capace d'infinite fenomeniche divisioni, ma di reali e sostanziali il neghiamo. Concedesi che lo spazio occupato dal corpo A non è il medesimo occupato dal corpo B, e amendue rimangono disgiunti fra loro dagl'inframmessi spazj numerosissimi e indefiniti. Ma che per ciò? Lo spazio del corpo A e lo spazio del corpo B e tutti gli altri interposti sono modi diversi del subbietto medesimo, sempre uno, impartibile ed infinito; e cotali modi àno per condizione peculiare di loro essere il trovarsi appunto l'uno fuori dell'altro, senza rompere mai la comune continuità. Quanto ai corpi, soggiungono essi, se prendasi ardire di negare il vuoto assoluto e concepire ogni cosa pieno dell'etere sottilissimo e indivisibile, non fa più contraddizione a dire che ogni separazione di materia è fenomenica e non sostanziale, e consista in un cangiamento e spostamento dei fenomeni di densità, senza che quindi risulti alcuna interruzione effettiva del continuo di materia.

Fu pure ai panteisti obbiettata la mutazione

e la contingenza come impossibili a conciliarsi con l'assoluto. Ma si schermirono dicendo la mutazione ed ogni altra specie di contingenza esistere rispetto a noi che siamo rinchiusi nel tempo, nel finito e nel relativo, non esistere per l'universo, il quale contiene il tempo ed ogni finito, e però in riguardo dell'universo e della monade sostanziale, che tutto il riempie, nulla muta e perisce; ma ogni cosa sta fermamente ed immobilmente, avvegnadio che tutte le mutazioni riguardandole fuori del tempo subito appajono come i punti diversi e contigui d'una medesima linea, che tutti ci sono presenti a un modo, e uno sguardo solo li percepisce.

Ancora si oppose che i panteisti fanno alla monade loro universa affermare una cosa in Cajo e negarla in Tizio; fanno volerla nel primo e disvolerla nel secondo, odiarla in questo, amarla in quello, e così delle altre continue e innumerevoli discrepanze degli atti umani. Risposero i panteisti: ripugnante sarebbe ciò, se il medesimo atto affermasse e negasse l'oggetto medesimo, e altrettanto si dica dell'amare e odiare, del volere e disvolere, e così prosiegui. Ma nel vero, distinti riescono gli atti e di qualità e di numero, e nemmeno sono opposti fra loro assolutamente, imperocchè, se badasi a tutti i modi e alle minime circostanze di ciascheduno, mai non si troverà che gli atti contemporanei di due o più individui tornino fra loro uguali perfettamente, ovvero perfettamente disuguali.

Noi non siamo per affermare che questi ed

altri argomenti dei settatori del panteismo trionfino delle prefate obbiezioni, solo diciamo ch'ei si conviene produrre una prova della sua intima contraddizione, in favor della quale non armeggi il solo buon senso, ma paja dimostrativa per sè, patente, geometrica affatto nelle conclusioni, e sorga dai termini stessi della tesi, in cui si cardina tutto il sistema; poichè allora l'avrem ferito nel cuore e crollato dalla sua base. Ora, al nostro sentire, cotal prova si giace nella impossibilità logica e però assoluta d'immedesimare sostanzialmente il finito col l'infinito.

Le troppo invalide confutazioni che i panteisti procaccian di fare di tale assoluta impossibilità prendono corpo dalle falsate definizioni e dalle ripugnanze mediate o immediate che stimano far riconoscere nella tesi contraria. Noi dilegueremo innanzi gli equivoci chiarendo e restituendo le gemine definizioni; poi redarguiremo le accuse più vive lanciate contro al principio dei dualisti; nel che, replichiamo, poca o niuna novità di enunciato e di argomentazione apparirà fuori; ma noi mostreremo per avventura con maggior lume che l'evidenza della ragione non è men bella, nè meno invitta perchè è antica e volgare.

§ VIII. DELLA NOZIONE DEL FINITO.

Dicesi che uno spazio è finito, quando d'ogn'intorno sta circoscritto da un altro spazio; e sono

qui da notare tre cose: la prima che il continuo di estensione mai non s'interrompe, ma giace intatto e comune alle due grandezze, alla circoscritta ed alla circoscrivente; la seconda che uno spazio finito riceve la finità sua da cosa simile a lui, cioè da uno spazio; la terza che non si può immaginar l'estensione, o reale o ideale, finita da cosa dissimile; perchè, a rispetto dello spazio, finire significa per appunto questo, di produrre in una indefinita grandezza due modi di estensione, uno circoscritto ed uno circoscrivente.

Dicesi simigliantemente che la forza intrinseca onde si move (poniamo) il nostro braccio è impedita e limitata dalla forza resistente d'alcun corpo esteriore. In cotale esempio due specie di finità sono da avvertire. La prima riferesci direttamente alla nostra forza di muovere, la quale non potendo spiegare l'abitual sua efficienza accorgesi della propria limitazione. Conoscesi la seconda specie di finità appena si viene pensando alla condizione comune di forza in cui sono il me ed il corpo esteriore, perchè subito e l'uno e l'altro ci appajono per legge dell'intelletto come specie e forme di una forza universale incommensurabile, e ambèdue ci si presentano come finiti inchiusi in un ideale infinito. Nell'un caso e nell'altro, ciò che limita à natura uguale col limitato; ma nel primo caso ciò che limita sussiste realmente in atto, vale a dire, la forza esterna del corpo contro alla forza motrice del nostro braccio; nel secondo ciò che limita è

una entità subbiettiva e ideale, la cui rispondenza con l'esterna realtà à gran bisogno di prova.

Dicesi parimente che un piacere e una gioia grande vengono limitate dal turbamento che reca un qualche dolore o sollecitudine; e qui il limite positivo è immediatamente dissimile anzi contrario affatto alla cosa limitata, benchè poi il piacere e il dolore si riscontrino e si ragguaglino nel genere superiore della sensibilità.

Dicesi in quarto luogo che il sapere umano rimane sempre finito, innumerevoli essendo le cognizioni a cui non può pervenire; qui la limitazione non è cosa per sè nè visibile nè concreta; ma è semplice privazione manifesta a noi pel paragonar che facciamo il concetto della nostra scienza effettiva con quello d'una scienza infinita.

Da ultimo dicesi da filosofi che qualunque determinazione dell'ente induce in esso una finità, perchè ciascuna determinazione induce a negare tutte l'altre che non son lei, e vengono però escluse dall'ente.

In cotesti cinque modi diversi (che non son tutti, ma i principali) di concepire e avvisare la finità delle cose appajono due condizioni generali e comuni alle quali bisogna por mente. La prima è che ciascuno di tali modi contempla ed esprime ugualmente un essere difettivo, e la cui natura è mista di possessione e di privazione. La deficienza adunque dell'essere istituisce l'universale ed essenziale carattere del finito. L'altra condizione comune

e qualitativa si è che la finità o la deficienza delle cose concrete rivela a noi ne' loro modi e ne' loro atti e non mai ne' subbietti, i quali, come subbietti, si celano alla nostra esperienza. Nel vero, noi già scorgemmo che la finità dello spazio appare sempre in due modi contigui di esso; in una estensione circoscritta ed in una circoscrivente. Del pari, modi affettivi dell'animo sono il piacere ed il dolore. Nell'esempio delle due forze interiore ed esteriore la finità si discopre per via degli atti, e per lor via similmente la si discopre nel nostro sapere, il quale è continuo atto.

§ IX. DELLA NOZIONE DELL'INFINITO.

Il finito e l'infinito sono concetti che contrappongonsi; vien notata però cotal differenza fra essi due; che il primo invoca di necessità il secondo, perchè vi sta inchiuso; ma il secondo non trae seco il primo se non in quanto la negazione radduce alla mente il concetto della cosa negata. A ciò che avviene preesiste una cagione determinatrice di tutto l'essere di lui, e però determinatrice ancora dei limiti che sono in esso. Alle cose finite pertanto che noi vediamo e che principiano ad essere, preesiste una cagione limitatrice, la quale come vera e suprema cagione è assoluta e però infinita. Le cose finite adunque domandano per sussistere l'infinito; e quello che succede in fatto succede eziandio in

pensiere; perchè il concetto della limitazione è necessariamente bimembre, e inchiude l'essere limitante e l'essere limitato. Ma, come si disse, la nozione dell'infinito trae seco in pensiero la nozione del finito, soltanto per negarla ed escluderla; è dunque un mero legame grammaticale e non obbiettivo e concreto. Nè dicasi il finito limitare alla volta sua l'infinito con questo che ogni negazione induce una qualche limitazione. Conoscemmo poco fa che negare il finito, in quanto finito, importa negare la deficienza dell'essere. Adunque l'infinito esprime la negazione del deficiente e però l'affermazione dell'efficiente, o, con altri termini, l'affermazione della pienezza intera dell'ente e l'esclusione d'ogni limite.

Da ciò si raccoglie innanzi a ogni cosa che l'infinito non trae seco necessariamente il finito; e questo per lo contrario domanda la preesistenza di quello.

In secondo luogo si rileva che dell'infinito niente si può negare e tutto si debbe affermare, salvo ciò per appunto che implica negazione. E qui fa mestieri badare all'impotenza di nostra mente, cui non vien fatto di contemplare gl'infiniti attributi dell'infinito senza distinguerli e sceverarli l'uno dall'altro, e però, determinandoli e sceverandoli, negare di ciascuno di loro il contenuto di tutti gli altri. Ma questa necessità della mente non passa guari nell'obbietto; e sappiamo che ciascun attributo dell'infinito va essenzialmente congiunto con tutti gli altri, in modo che debbesi affermarli tutti in ciascuno;

e, per grazia d' esempio, ei si convien dire che nell' infinito la bontà è sapienza e la sapienza è bontà e così d' ogni cosa nell' infinito è forza affermare ogni cosa. Il principio adunque dello Spinoza *omnis determinatio est negatio non si avvera in modo compiuto se non nella mente umana per legge della sua finità.*

In terzo luogo si rileva che nell' infinito non cade nè numero nè quantità, perchè al primo è sempre la limitazione aderente e alla seconda si può sottrarre e si può aggiungere, condizione contraddittoria coll' infinito. Di qui procede che fra lui e il finito ogni proporzione si fa impossibile e che per grande e immenso che paja quest' ultimo, gli è come zero e nulla a rispetto dell' infinito. Oltre a ciò è da notare che se il quanto trae seco sempre e dovunque la finitudine, all' incontro l' infinito non appare per tutto, dove il numero e la quantità sieno rimossi; imperocchè non è certo che ogni deficienza di essere abbia a riuscire quantitativa; e, per esempio, non si vede che il subbietto dell' anima umana sia un quanto, e solo negli atti delle sue facoltà lascia scorgere la quantità intensiva, come Kant usa dirla. Non pertanto l' anima umana è finita perchè à vera deficienza di essere.

Per ultimo è da avvertire che giusta i concetti del finito e dell' infinito offertici da Spinoza, ogni genere di finito sta inchiuso e terminato da un infinito congenere.

Procede questo errore dello Spinoza da un' il-

lusione di sua fantasia, ond' egli à supposto ciascuna sorta di finità rassomigliare compiutamente a quella che si nota nelle estensioni particolari, ove s' incontrano sempre uno spazio circoscritto ed un altro circoscrivente; e amendue appajono quali modi e fenomeni d' una stessa comune continuità di spazio. Ma tal condizione speciale di finità non porge l'idea generica del finito, nè quella pertanto dell'opposto suo che è l'infinito; conciossiachè s'è veduto la finità vera universale ridursi alla deficienza, e quindi l'infinito avere natura non congenere a lei, ma contraria affatto, consistendo nella pienezza e perfezione dell' essere; dal che pur segue l'accezione generale e metafisica della voce finire allontanarsi da ogni immagine e da ogni qualunque similitudine con le limitazioni sensibili, ma voler esprimere unicamente l'azione della prima causa, per cui vengono le cose determinate a ricevere tale forma e non già tale altra, e a mancare d' indefinite perfezioni e attributi. Di quindi nuovamente si cava che il finito può ricevere la finità eziandio dal dissimile a lui.

§ X. SI MOSTRA LA CONTRADDIZIONE INTRINSECA
DEL PANTEISMO.

Queste definizioni bene fermate e ricondotte a quella semplicità e lucidezza che a noi porge la natura medesima, facil cosa è vedere il gran paradosso che chiude in sè il panteismo; e a sciogliere il quale

<http://>

<http://warburg.sas.ac.uk> - <http://www.giordanobruno.it>

non bastano le forze di tutti gl'ingegni orientali e tedeschi. A noi rimane ignota e inescogitabile la forma e l'essenza dell'infinito; ma questo sappiamo certissimo ch'egli è il contrario del finito assolutamente, cioè a dire che tali due termini si escludono per piena contraddizione logica. Non può dunque il finito sostanzialmente immedesimarsi con l'infinito, ripugnando che questo sia insieme l'ente perfetto e imperfetto, deficiente e non deficiente. Nè qui vale il dire che nel tutto dell'universo ciò che è relativo, parziale e individuo sparisce e confonde con l'assoluto, avvegnachè ogni complesso e ogni immensità di finiti sempre rimane numerabile, discreta e finita. Adunque la deficienza è intrinseca a lei così nelle parti come nel tutto. E dire che il numero è cosa intellettuale e astratta nemmeno giova; imperocchè il numero non crea la finità, ma la mostra e ne segna le relazioni; e pur fosse la totalità de' finiti incapace di misura e di numero, non pertanto si rimarrebbe finita e deficiente di essere, in quel modo che un'accumulazione altresì infinita di punti non vale a ingenerare una estensione benchè minima. Chiamare il finito un'apparenza leggiera e fugace che fa, se tale apparenza non è il nulla e s'immadesima colla divina sostanza? Distinguere gli accidenti dai modi e i modi dagli attributi e prolungare con molti artificj, come fanno il Bruno e lo Spinoza, la distanza che segrega le cose finite e caduche dall'assoluto, infinito ed eterno, punto non suffraga; attesoche nella unificazione sostanziale non

v' à nè gradi, nè differenze, e queste si possono pensare soltanto nella più o meno congiunzione e penetrazione delle sostanze separate.

§ XI. SI SCIOLGONO ALCUNE OBBIEZIONI.

I panteisti più che difendere dimostrativamente la tesi propria, accusano quella degli avversarj, credendo mostrare come nel concetto della dualità stia inchiusa del pari una manifesta contraddizione. Noi porrem da banda gli argomenti più sottili e speciosi che concludenti, e faremo luogo a due obbiezioni vigorose desunte da due adagi del senso comune. La prima è che il popolo crede con gran fermezza lo spazio essere cosa infinita; e veramente il Bruno in parecchi suoi dialoghi va procacciando di provare la infinitudine dello spazio con una copia di ragioni le più calzanti e vive che dar potea la dialettica de' suoi tempi, e alcune delle quali, a rispetto della immensità dello spazio, reggono pure oggidì molto bene. Certo, questa materia dell'estensione à provocato gran numero di paradossi; e perchè bisogna risolverla, quanto almeno al suo connesso con la questione del finito e dell'infinito, io verrò sponendo molto in compendio i concetti miei sul proposito, e coglieremo anche in ciò quella porzione di vero, che scampa dalle ambagi e dalle sottilità della controversia, e splende della evidenza pienissima di ragione.

Dire cogl' idealisti e co' seguaci di Kant, che lo spazio è nulla obbiettivamente non giova a porre i panteisti in silenzio, conciossiachè il senso comune sta questa volta dalla loro e afferma con essi la realtà e l'infinità dello spazio, senza qui accennare di altre ragioni che il provano; e per cotesti giudicati del senso comune cade pure l'altra opinione de' Locchiani e d'altri moderni, secondo cui lo spazio è un mero concetto universale indotto dal paragone dell'estensioni particolari, e la immensità sua è la possibilità logica di sempre poter concepire uno spazio più grande dell'assegnato. Quanto poi a coloro a' quali è sembrato di tagliar netto il nodo pronunciando che lo spazio è composto e al composto non potersi attribuire l'infinità, bene rispondeva il Clark essere nello spazio molteplicità non assoluta, ma relativa, e la composizione sua essere modale e non già sostanziale, permanendo di sotto alle divisioni e varietà fenomeniche dell'estensioni particolari un continuo semplice, indivisibile ed impartibile. In fine, quel trovato di Leibnizio che l'estensione sia *l'ordine dei consistenti possibili*, non mi par degno di sì gran mente. È sciocchezza dire che gli spiriti abbiano luogo, e però lo spazio non è l'ordine di tutti i consistenti, ma sì di quelli propriamente che ànno corpo, cioè degli estesi; primo paralogismo. Più sorte di ordini vengono divisate in mezzo ai coesistenti, dandosi l'ordine di perfezione, di causalità, di tempo, di dignità, di bellezza e d'altre ragioni. L'ordine speciale dei coesistenti a rispetto dello

spazio è quello impertanto che corre tra i coesistenti corporei o vogliam dire estesi; secondo paralogismo. Ci bisogna dunque indagar meglio tale materia della estensione a voler ribattere da questo lato le obbiezioni de' panteisti e la dialettica sottilissima di Giordano Bruno.

Che i modi dello spazio rimangano tutti insieme finiti non occorre lungo discorso a provare, perchè una serie di estensioni finite mai non può riuscire infinita nè in sostanza, nè in numero: resta a conoscere quello che s'abbia a giudicare dello spazio che circoscrive e permane di necessità incircoscritto. Notisi innanzi ogni cosa che tale spazio non esce d'ogni parte infinito, attesochè nel limitare egli le estensioni particolari limita pure sè medesimo in qualche maniera, ond'è, a così esprimerci, limitato in dentro e illimitato in fuori. Ora, ciò basta a provare in guisa invincibile che lo spazio esteriormente incircoscritto e il quale circoscrive ogni estensione interiore non è altrimenti infinito. E nel vero, a scegliere una delle molte prove che stanno in pronto, egli è da badare che le grandezze circoscritte intercidono con la estensione lor peculiare quella lunghezza dello spazio circoscrivente, la qual cade perpendicolare sovr' esse; quindi si à due lunghezze in cambio di una, le quali non ponno essere ambedue realmente infinite, perchè due infiniti congeneri non si danno. Similmente si prova ciò, considerandosi che lo spazio il quale circoscrive non è il subbietto puro dello spazio universo, ma un modo di

lui amplissimo e indefinito. E di vero, il subbietto dello spazio sta così presente nella finita grandezza come nell'altra indefinita, e si modifica egualmente con l'una e con l'altra senza rimaner chiuso e determinato in alcuna delle due. Ora, se i modi sono più, ei sono finiti, perchè fanno molteplicità, e finito è anche il modo che circoscrive, perchè fa parte del multiplo. Rimane per ultimo da conoscere quello che sia da pronunziare del subbietto dello spazio in quanto è mero subbietto. E prima, convien distruggere una illusione continua che la fantasia nostra ingenera spontaneamente, e contro di cui la virtù sola del raziocinio può prevalere. E, per fermo, qualunque volta a noi giova di concepire il subbietto puro dello spazio, s'attraversa alla nostra mente il fantasma di certa grandezza vuota, nella quale si possono di nuovo disegnare e descrivere altre particolari estensioni; il che prova che quel fantasma non offre il concetto genuino e puro del subbietto dello spazio sciolto da tutti i modi; attesochè non si può descrivere alcuno spazio determinato in un continuo affatto indeterminato, cioè tale che non presenti certa lunghezza e certa larghezza maggiore di altre o effettive o possibili. La sola idea pertanto che venga lecito di formare intorno al subbietto nudo e semplice di ogni estensione è il famoso punto metafisico di Zenone, con tanta originale e profonda speculazione dichiarato dal Vico: *in mundo vero, quem Deus condidit, est quedam individua virtus extensionis, quae quia individua est iniquis extensis ex*

aequo sternitur. La qual virtù non è però nè grande, nè picciola, nè un più, nè un meno, nè esigua, nè immensa.

Da ciò segue che non si può applicare al subbietto comune delle estensioni quell'attribuzione di finità o d'infinità che sogliamo ne' modi suoi contemplare, conciossiachè nei modi il finito vuol dire il circoscritto commensurabile, e l'infinito vuol dire il circoscrivente immenso e maggiore d'ogni grandezza commensurabile. Però noi dobbiamo giudicare della finità del subbietto non nel senso peculiare e proprio dell'estensione, ma nel senso universale metafisico, cioè a dire che debbasi investigare raziocinando se nel subbietto dello spazio cade o no la deficienza dell'essere. Condotta a simil termine la nostra tesi può aversi bene per risolta. Difatto, ragionandosi prima in universale, noi ricorderemo che ogni cosa la qual non è Dio soffre necessariamente una deficienza di essere, e però il subbietto dello spazio altresì la soffre. In secondo luogo avvisiamo che lo spazio difetta nell'essere anche a rispetto della sua propria e individua natura, avvegnachè non possiede dell'estensione il tutto in perfetta guisa, rimanendo la serie delle sue modificazioni sempre finita e numerabile, e però sempre difettiva di tutto ciò che le si può aggiungere.

È da avvertire per ultimo che questa dottrina intorno allo spazio non contraddice minimamente all'adagio del senso comune menzionato qui sopra, e il quale vuole lo spazio essere cosa infinita. Nel

vero, ognuno sa che quando gli uomini proferiscono tale credenza loro della infinità dello spazio, ei pensano ad una estensione immensa ed incircoscritta, comprensiva d'ogni estensione particolare, sia reale o possibile. Per fermo, il concetto d'una simile grandezza determinativa di tutte l'altre risponde, come vedemmo, a cosa concreta e dal raziocinio confermata: solo è da riflettere che in siffatta locuzione volgare la voce infinito vale incircoscritto, e che assolutamente parlando ella è sinonima d'infinito, vale a dire, che questa grandezza suprema ed interminata riesce maggiore sempre d'ogni estensione assegnabile.

La seconda obbiezione gagliarda de' panteisti è siffatta. L'antico adagio *ex nihilo nihil fit* distrugge perfino la possibilità della creazione, rimossa la quale, il sistema più logico, più semplice, più coerente è quello senza dubitazione della monade eterna, che è l'uno e il tutto, e nulla crea, ma ogni cosa ingenera; e le sole modalità e i soli atti fa dal niente venire all'essere.

Prima notiamo che non istà molto bene ai settatori del panteismo invocare gli adagi del senso comune, negandoli essi con soverchia facilità e deridendoli anche taluna volta; e non giunse Hegel ad affermare che questo assioma per appunto *ex nihilo nihil fit* non à valore nessuno, e che in effetto qualche cosa nasce dal nulla? Noi, in quel cambio, ai giudicati del senso comune portiamo massima riverenza, perchè veramente è da dire rispetto a

loro che voce di popolo è voce di Dio. Non pertanto e' si conviene guardare assai sottilmente l'accezione genuina, costante ed universale in cui vengono assunti; imperocchè senza tale premonizione noi andremmo mescolando alla buona scienza parecchi paradossi. E discendendo al caso particolare dell'assioma *dal niente non si fa niente*, diciamo essere egli vero ed irreprouabile assolutamente per riguardo della produzione, che è la guisa unica e sola, a noi conceduta, di fare esistere quel che innanzi era nulla: ma, assunto come espressione generalissima delle condizioni di tutto ciò che in qualunque modo riceve l'essere, quell'assioma è puro sinonimo dell'altro più universale della ragion sufficiente, e significa che nulla si fa col nulla di efficienza preesistente, o, vogliam dire, che ogni cosa à la sua cagione. Onde il disprezzo di taluni gran metafisici non basta a invalidare quell'antico distinguere degli scrittori ortodossi fra il nulla di materia e il nulla di potenza. Che poi sia tale la interpretazione vera di quella sentenza presso il comune degli uomini, può ciascuno riconoscere molto distintamente, qualora ei sappia con metodo e accorgimento Socratico interrogare in maniera quelli del popolo da farli capaci d'intendere coteste materie. E certo è che un uomo della villa o qualunque altro di semplice natura, ingegnosa e non culta, queste tre cose affermerà subito che le avrà bene intellette. La prima, che i corpi sono vere sostanze e non puri fenomeni, come agl'idealisti piace di credere, o me-

glio di darsi a credere; secondo, che Dio non ebbe uopo a crearli di prendere da alcuna cosa la materia di essi, nè fece come il vasaio o qualunque altro fabbro che lavora e fatica intorno a un subbietto preesistente. Per terza cosa egli affermerà che i corpi non sono sostanza di Dio variamente foggiate, ma sono affatto distinti e affatto diversi da lui. Conseguè da ciò che quel semplice popolaro ammette e crede implicitamente la creazione dal nulla delle sostanze.

Che ai filosofi abbia sembrato assurda per assai lungo tempo la creazione dal nulla, noi non neghiamo, tanto nelle menti loro era salda ed inveterata l'abitudine di somigliare l'operazione divina all'umana e di stimare impossibile l'inesplicabile. Ma certo è che fra i tre supposti (soli da noi concepibili) intorno alla natura degli entì, cioè a dire della sostanza una, delle sostanze emanate e delle sostanze create, ne' due primi la contraddizione è palpabile, nell'ultimo v'è mistero e non ripugnanza; e qual cosa appartenente a Dio può non riuscire arcana ed inesplicabile? Progresso della filosofia è qui riconoscere e dimostrare che i ragionamenti per somiglianza hanno corte le ali, ed essere proprio di Dio ciò appunto che non è proprio dell'uomo, e soverchia qualunque misura del nostro intendere.

§. XII. DELL' ETICA DI SPINOZA.

Occorre innanzi di chiudere cotesta breve confutazione del panteismo far menzione particolare di Benedetto Spinoza, perchè alcuni metafisici d' Alemagna àno riputata la sua dottrina invincibile affatto a chi l'assale col puro discorso dimostrativo; e al Degerando, ingegno dotto ed acuto, è sembrato quasi il medesimo; però scriveva che a distruggere il sistema dell'autore dell'Etica, le armi sole del buon senso potevano valere; dell' altre si diffidava. Ognuno sa poi le lodi magnifiche, le apologie calorose, le ristampe, i commenti, gl' inni e direi quasi l'apoteosi che fecesi di quell' ontologo, non sono molt'anni, in Germania. Lettura prediletta e continua di Ghöete era l'Etica; Novatis, poeta riputatissimo, ispiravasi in quella, e chiamava Spinoza uomo ebbro di Dio; e il teologo Schleiermacher, dovunque famoso per li suoi studj intorno Platone, esclamava con entusiasmo: « Sacrifichi ognuno con me » una ciocca de' suoi capelli ai mani del Santo e » disconosciuto Spinoza. »

Quanto a me, confesserò rimanere molto ammirato dell'infinita ammirazione dei Tedeschi. Ma ciò che importa al nostro proposito è mostrare in particolar modo per lo Spinoza quello che fu provato per li panteisti in universale, cioè che la sua teorica crolla e ruina percossa dalle arme stesse di lui, vogliamo dire dalla pura dimostrazione sillogi-

stica, secondo l'uso che ne sogliono fare i Geometri, e dallo Spinoza applicato alle materie metafisiche. Nel tempo che Cartesio dettava legge alle scuole e tutti gl'ingegni preoccupava non è molto da stupire che uscisse dalle dottrine sue il sistema dell'Etica, e paresse allora non impugnabile colla virtù della semplice dimostrazione. Già fu notato che veramente tutti i germi del panteismo di Spinoza giacevano in grembo al Cartesianismo. A parlar con rigore, la definizione della sostanza, tal quale Cartesio la rinnovò dai peripatetici, rendeva il panteismo non evitabile a chi diritto argomentava; e l'avere egli di più convertito l'anima nostra in solo pensiero, i corpi in sola estensione, e rimosso ogni limite dalla materia dell'universo, aiutava supremamente l'impresa di cangiare tutto il mondo materiale e spirituale in un complesso infinito di modi e accidenti estensivi e cogitativi. Ma a' giorni nostri, dopo spento e dileguato il Cartesianismo, riputare la dialettica di Spinoza non impugnabile e l'ontologia sua un concetto stupendo e miracoloso, ripetiamo di non capire. Certo nel libro dell'Etica dovrà sempre ammirarsi una virtù astrattiva di gran potenza, e un ingegno deduttivo e sintetico de' più rari, massime se guardinsi partitamente tutti gli artificj, i trapassi e i legami della gran macchina sua. Ma d'altra parte, come nascondere che l'uomo di Spinoza si diversifica tanto dall'uomo vero e concreto, quanto per appunto il pensiero dalla volontà, i concetti dalle passioni e la virtù dalla forza fisica?

Spinoza riduceva violentemente alle sue vuote generalità i fenomeni e gli atti multiformi e discrepanti del nostro essere, nel modo che nell'infanzia della filosofia trovasi praticato dal buon Talete e dalla sua scuola, ardata di spiegar la natura universa colle sole trasformazioni dell'acqua o del fuoco. Thenneman dice che tutto il connesso delle dimostrazioni di Spinoza procede rigorosissimo, salvo la deduzione apodittica dei finiti dall'infinito, la quale non sembra dichiarata e provata quanto bisogna. A noi quella deduzione non solo non par sufficiente nè logica, ma riesce affatto arbitraria e suppositiva, e quel vedere l'autore dell'Etica introdurre i dati dell'esperienza negli assiomi e nelle definizioni e poi darsi aria di spiegare il finito coll'infinito, deducendo a priori l'uno dall'altro, ci porge piuttosto l'immagine d'un giocoliere che d'un sommo metafisico.

Ma mostriamo in breve la falsità delle sue prime e cardinali definizioni, distrutte le quali, per intima necessità del metodo geometrico, tutto il corpo de'suoi teoremi dilegua e sfuma. La prima definizione dell'Etica è l'infra scritta :

« Per quello che di sè stesso è cagione intendo »
 » cioè la cui essenza inchiude l'esistenza , o ciò di »
 » cui non si può pensare la natura senza pensarla »
 » esistente. »

Brutto è cominciare un insigne Trattato colla frase paradossastica ; *quello che di sè stesso è cagione* ; imperocchè essere effetto e causa di sè me-

desimo a un tempo è manifesta contraddizione; e in Dio non è la causa ma la ragione del proprio essere. La frase che segue introduce per fondamento di scienza una distinzione non più che subbiettiva tra l'esistenza e l'essenza. Dio è cosa concreta, e nel concreto nulla essenza distinguesi dall'esistenza. Inoltre Spinoza fa la seconda parte della definizione sua sinonima della prima, il che non debb'essere concesso, conciossiachè non debbonsi dare due modi diversi ugualmente veri ed esatti per definire una cosa identica; ma pretermettendo questo, la seconda forma di tale definizione che altro esprime se non una legge del concepire e una necessità del pensiero? Ma per nulla è provato dovere la medesima necessità governare le cose reali esterne. Era nel metafisico di Amsterdamo una salda credenza di afferrare coi concetti le realtà, e che le forme dei nostri pensieri significchino le forme e le passioni dell'essere. Ora noi sappiamo quanto manca che ciò si avveri pur sempre; ad ogni modo, occorre a quel metafisico darne una dimostrazione anticipata ed universale.

La seconda definizione è tale:

« Dicesi finito nel genere suo ciò che può venir terminato da altro della stessa natura: un corpo, per esempio, dicesi finito perchè sempre se ne concepisce un più grande, e così un pensiero riceve termine da un pensiero; ma il corpo non è limitato dal pensiero nè il pensiero dal corpo. »

Abbiamo conosciuto più sopra in che consiste la finità, e come cotesta definizione dello Spinoza rimanga speciale e non inchiuda tutte le guise e forme di quella, e sia falsa la necessità da lui predicata della congenere natura tra il limitato ed il limitante. Chiaro è che accettando la definizione dello Spinoza ne segue la identità di natura tra Dio e le cose finite, s'egli è vero che queste ricevono da Dio i limiti loro.

La terza definizione è così espressa:

« Intendo per sostanza ciò che è in sè ed è »
 » concepito per sè medesimo, vale a dire quello il »
 » cui concetto non à bisogno, ad essere formato, »
 » del concetto d'altra cosa. »

La nozione di sostanza va tra que' concetti semplici in sommo grado e incapaci di essere definiti dal genere prossimo e dalla differenza specifica, o anche semplicemente dagli attributi essenziali. Per fermo alla sostanza non soprastà veruno altro genere, eccetto quello dell'ente, il quale intanto diviene sostanza in quanto è determinato o modificato; definiremmo dunque la sostanza pel definito dicendo ch'ella è l'ente o un ente modificato. Gli Aristotelici e quindi Cartesio a fuggire questo circolo domandarono la sostanza l'ente per sè, e in due guise fecero errore; confusero l'ente che è per sè in modo assoluto con l'ente che è per sè a rispetto di altri; la sostanza prima colle sostanze seconde; definirono da un attributo che all'essenza intera del definito non appartiene, conciossiachè i

modi (possedere i quali è proprio ed essenzialissimo alla sostanza) non sono per sè ma sono in altro; la definizione loro per tanto pecca contro la legge che insegna e prescrive di adattar quella puntualmente al solo definito e a tutto il definito, *omni et soli*.

Falsa è dunque la definizione della sostanza riprodotta dallo Spinoza, e ben si vede che in lei sta chiusa come in vivace embrione tutta la sua ontologia. Avvertì taluno con buon fondamento che posta una simile definizione, le sei prime proposizioni dell'Etica sono una fatica superflua. Per fermo, se la sostanza è quello che è in sè assolutamente, non bisognano più parole a provare che non se ne dà, nè potrebbe darsene più di una.

La quarta definizione dice così:

« Intendo per attributo ciò che l'intelletto concepla nella sostanza come costituente la essenza di lei. »

Costituente parte della essenza *concedo*; intera la essenza *nego*; e nel vero, l'attributo non è il subbietto, ma è in quello inerente: d'un altro lato, chi dirà il subbietto della sostanza non costituire anch'egli la essenza di lei? Immaginare attributi senza verun subbietto distinto, vale immaginare la qualità e gli accidenti senza veruna cosa qualificata ed accidentata. Se poi vuoi intendere per essenza il più intimo, semplice e impermutabile della sostanza chiaro è che ciò s'appartiene in proprio particolarmente al subbietto come subbietto.

La quinta definizione è tale:

« Intendo per modo le affezioni della sostanza,
» ovvero ciò che è in altro e viene concepito per
» cotest' altro. »

Poche cose avviene qui di avvertire dopo le dichiarazioni nostre intorno all' erronea definizione della sostanza. I modi sono nelle sostanze in forma integralmente diversa da quella che noi siamo in Dio, imperocchè a dir vero *in Deo vivimus, movemur et sumus*. Cotal frase adunque che il modo è ciò che è in altro torna tanto indeterminata e però tanto impropria, quanto quella da cui s' affermava la sostanza essere l' ente in sè. Difatto da simile definizione del modo scenderebbe direttamente che essendo noi e tutto il creato in altro cioè in Dio, noi e il creato siamo modi della divina sostanza.

La sesta definizione si esprime così:

« Intendo per Dio l' essere assolutamente infi-
» nito, cioè una sostanza costituita da una infinità
» di attributi, ciascuno de' quali esprime una essen-
» za eterna e infinita. »

Quando l' autore dice *sostanza* dice cosa che è una assolutamente; e quando dice costituita da una infinità di attributi infiniti, nomina una molteplicità essenzialmente separata in ciascun suo termine; imperocchè niuno di questi infiniti limita l' altro, e niuno all' altro assomiglia. Adunque o tali attributi infiniti; appartengono tutti a una cosa una e impartibile come (a parlare per qualche similitudine) i modi appartengono tutti ai subbietti delle sostanze seconde,

ovvero Spinoza non può riconoscere in Dio nè unità, nè sostanza, e a meglio dire, Spinoza nega veramente Iddio, e fa esistere in luogo suo innumerevoli Dei, quali sono i diversi infiniti separatissimi fra di loro quanto niuna cosa nell'universo è distinta e separata da qualcun'altra. Vero è che noi concepiamo cotal novero d'infiniti in alcuna maniera siccome uno, ma questa è mera necessità dell'intelletto, cui non riesce di concepire una molteplicità di sciolti e diversi elementi senza sottoporla a qualche forma di unità; il che à fatto gabbo all'autore dell'Etica, come il fece altresì à Locke, e l'indusse a scambiare l'unità mentale della moltitudine de' fenomeni con l'unità concreta e obbiettiva della sostanza.

§. XIII. HEGEL.

A noi non sembra, a compire quanto bisogna questa trattazione incidente, che sia mestieri discutere la forma di panteismo pensata da Giorgio Hegel; perchè l'oppugnare continuo e di gran proposito ch'ei fa le massime fondamentali del senso comune torrà credito in perpetuo al suo sistema presso tutti coloro cui manchi l'animo di cercar la ragione fuori affatto della ragione. Niun filosofo, a nostro giudizio, vincerà l'Hegel d'ardire e d'originalità, e stimiamo un gran danno che quelle sue analisi logiche, maravigliose di acume, di sviluppo e di connessione, riescano per la falsità radicale del metodo

e delle somme prenozioni una prova singolare di quel che possa l'ingegno umano stravagando e sottilizzando. Questo parlar nostro dee parere il colmo della temerità e forse anche dell'ignoranza presuntuosa e ciarliera a chi badi da un lato alla nostra mediocrità e dall'altro consideri la finissima intelligenza dell'Hegel, la fama sua, il seguito immenso e l'ammirazione di tutta Germania. Ma gli scritti speculativi di lui, massime i logici, sono di condizione da porre il lettore in necessità piena e assoluta di scegliere tra l'autorità sua individuale e quella solenne ed inappellabile della natura. Grande pertanto è la scusa del nostro coraggio.

Del metodo di Hegel, già iniziato ed abbozzato da Fichte, il principio cardinale è questo, che cioè da una parte la contraddizione è inerente a tutte le cose, e dall'altra, che ogni contraddizione è apparente e risolvesi in una sintesi superiore, la quale discopre la medesimezza recondita dei due opposti, e perchè il termine superiore sintetico perviene a ciò mostrando apparente la negazione espressa dal termine contraddittorio, Hegel sostiene che la verità positiva viene sempre fuori dalla negazione della negazione. Secondo tal metodo non è più vero che il principio denominato di ripugnanza contempla un antitesi inconciliabile e che l'ente esclude il non ente per metafisica necessità. Però l'argomentare *ab absurdis*, tenuto finora il modo di prova supremo, assoluto e insuperabile di certezza ed evidenza, è difettivo e inconcludente; nè i geometri traggono

da esso lui vantaggio nessuno per instituire la infalibilità di loro dottrine.

Con metodo così fatto Hegel intraprese d'iniziare la teorica dell'assoluto nella guisa che segue. Il principio primo è l'ente puro e astratto, e quindi l'ente indeterminato in perfetto modo, conciossiachè antecede ad ogni determinazione. Ora, cotesto ente astrattissimo vale una negazione assoluta, vale come il pensare a nulla e imperciò è il nulla medesimo, il quale pone sè stesso in maniera immediata insieme con l'ente ed è identico con esso lui.

Qui ci accade di notare che tutta falsa ci sembra cotesta prima proposizione, la quale fa l'ente indeterminato identico al nulla. Con due accezioni differentissime viene assunto il vocabolo ente. I metafisici intendono spesse volte sotto tal voce l'ente sostanzialissimo o, vogliam dire, l'ente infinito; ed esso pure viene contemplato scevero di determinazioni appunto perchè tutte le racchiude in sè in guisa infinita, semplicissima ed ineffabile.

Nel discorso poi quotidiano, ente suona l'attributo comune di tutte le cose in quanto che esistono, e però nelle scuole fu domandato l'ente comunissimo. Ciò veduto, ognun sa che l'ente comune e affatto indeterminato non può in guisa niuna sussistere fuor del pensiero, perchè una cosa affatto indeterminata è l'ente che astraе tutto sè da sè stesso. Invece, come supposto della mente, egli è diverso dal nulla quanto ogni cosa concreta e vivissima; onde in pensiero i due concetti dell'ente e del nulla per-

mangono tanto fra loro separati e incomunicabili quanto lo esprime appunto il principio di ripugnanza. Concludasi che l'ente comune e affatto indeterminato vale in pensiero l'opposto assoluto del nulla; fuor del pensiero non riesce già simigliante al nulla, ma è nulla compiutamente. Qualora poi gli Hegeliani instessero avvisando che in vero il concetto dell'ente è per sè una cosa singola e quindi determinata, e che a principiare dall'ente puro e indeterminato occorre di fare astrazione altresì dal concetto, noi risponderemmo prima che da ciò si ritrae la impossibilità d'identificare (come il lor maestro presume) l'idea colla realtà, e (nel caso attuale) il concetto dell'indeterminato coll'indeterminato medesimo, cioè a dire con quel presupposto cui la mente riferisce il concetto. In secondo luogo risponderemmo che soppresso altresì il concetto, l'ente indeterminato è in ogni senso e da ogni parte il nulla compiuto, e non è guari l'ente puro e spoglio di qualunque determinazione che vuol dire l'ente *pensato* siccome tale.

Hegel proseguiva: impertanto, la verità così dell'ente come del nulla non risiede separatamente in ciascuno dei termini, ma sì nella unità di amendue, e cotale unità manifestasi nel *diventare*, al cui atto concorrono del pari e l'ente ed il nulla. Per fermo, ciò che diventa non esiste in effetto, da poichè non è diventato; e del pari, non è il nulla, perchè diventa.

A questa prima e singolarissima applicazione

<http://warburg>

<http://warburg.sas.ac.uk> - <http://www.giordanobruno.it>

del metodo di Hegel apporremo due sole note; la prima è che dichiarare l'ente puro indeterminato identico al mero nulla sopprime ogni forma di antitesi, e non si fa più luogo a cercare l'unità conciliatrice dei due contrarij. Possono per le cose complesse le distinzioni e le opposizioni offrire una sembianza doppia d'identità e di differenza, ma non mai per le entità semplicissime considerate l'una a rispetto dell'altra. Di quindi viene per appunto la infallibilità dell'assioma primo del Fichte $A=A$, formola che rappresenta una perfettissima identità per ciò solo che è semplicissima. E di grazia, evvi cosa al mondo più semplice dell'ente puro e del nulla? Però s'e' differiscono, assolutamente differiscono e niuna bacchetta magica li può unificare; se per lo contrario coincidono, assoluta è l'identità loro, ed ogni antitesi diviene impossibile; quindi altrettanto è impossibile l'unità loro sintetica, la quale presuppone una differenza di termini. Avvisiamo in secondo luogo che il diventare non compone certo la sintesi e l'unità dell'ente puro e del nulla. Diventare dicesi delle cose le quali già sono e permangono; e ciò che non sono e stanno per assumere in loro, non è assolutamente, e non fluttua in alcuna guisa tra l'essere e il nulla. Ma perchè il pensiero da un lato prevede il termine della mutazione, e dall'altro i gradi di essa riescono incessanti ed impercettibili, nè si scorge il momento esatto del loro comparire, chiamiamo tutto ciò con proprio vocabolo diventare. Nel diventare si à dunque

una serie di stati, in ciascuno de' quali una cosa è assolutamente e un'altra assolutamente non è, e che nel prossimo stato assolutamente sarà.

Così comincia la dottrina dell' Hegel; e basta il cenno fuggevole che ne diamo a mostrare che seguir lui e seguir la ragione comune è impossibile. Ma se v' à un' altra ragione superiore a questa comune, anzi contraria ai principali dogmi di lei, seguala pure chi vuole o chi può: noi rimarremo indietro misti alla schiera volgare, la quale per altro ci sembra fitta e gremita di gente in guisa che a noi riesce impossibile il numerarla; e se qui non è tutto il genere umano adunato, ove sia non sappiamo.

§ XIV. DESIDERABILE AVVIAMENTO DELLA FILOSOFIA ITALIANA.

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

Delineati gl' incrementi e le varietà più notabili comparse da Bruno infino ai moderni Hegeliani, intorno al concepimento della sostanza divina del mondo e indicata poi dimostrativamente la sua intima contraddizione, rimane a dire quale forma di utilità, per risguardo degli studj razionali, possano gl' ingegni italiani ritrarre dal largo moto che quelli hanno preso e tuttora prosiegono in Alemagna. A noi pare adunque, in conformità delle cose di sopra avvertite, dovere gl' Italiani entrare in quel corso di speculazioni e d' indagini che dopo il Kant ri-

<http://www.warburg.sas.ac.uk> - <http://www.giordanobruno.it>

mane dischiuso, e nel quale i Tedeschi o non curarono o non vollero, o per false preoccupazioni mal seppero addirizzare le orme loro.

Kant, come si disse, non crollò menomamente colle sue negazioni i dogmi e le persuasioni del sapere comune, e dopo lui continuarono le scienze positive, come per lo innanzi, ad avere piena fede alla realtà del mondo esteriore ed alla attuazione perpetua della legge di causalità in noi e nella natura. Proseguirono a credere alla immutabilità delle forze, che ordinatamente governano il mondo, e all'operar loro identico in tutto lo spazio e in ogni lunghezza di tempo; e così di talun altro principio andarono persuase, non ostante la negazione e il dubbio della filosofia critica; e niuna nebbia si meschiò alla luce evidente che lor balena tuttavia. Resta dunque di edificare di mano in mano la scienza per tal via naturale e Socratica; e diciamo appostatamente scienza e non empirismo; conciossiachè noi vogliamo significare una deduzione certa ed irreprensibile che si adempie coll'uso e la scorta di alcuni principj universali ed assoluti di logica. Ora, gli adagi qui innanzi da noi mentovati chi non gli à per assoluti ed universali? E non è egli vero che in tutte le menti sane il dubbio che lor ponesi a fronte viene accolto e mantenuto come speculativo e non come pratico? Ed è sforzo faticoso di riflessione e non abituale stato dell'intelletto? Per certo, anche a tale specie, quasi diremmo, nativa ed ingenua di filosofia debbe antecedere una propedeutica la-

boriosa e sottile, attesochè conviensi sapere avanti se à que' principj moderatori sogliano attribuire i loici con iscrupolosità il valor gemino che in essi riconoscono tutti gli uomini spontaneamente e perennemente; e se nel numero loro non sia ricevuta qualcuna massima la quale difetti d'uno o più caratteri peculiari e qualitativi de' pronunciati logici del senso comune. Similmente perchè in ogni raziocinio e in ogni deduzione tornano certe forme ingenite del pensiero e certe prenozioni fondamentali, mestieri è conoscere secondo i naturali criterj qual valore obbiettivo si raccolga in ciascuna di esse, e quello che insegnin preciso intorno alla sussistenza delle cose. Ei si crederà, per modo d'esempio, che la categoria di causa risponda a una condizione reale ed effettiva d'ogni concreto, perchè la universale e incrollabile convinzione del genere umano lo attesta, badando poco al dubitare di Kant e degli altri critici. Per contro, ei si crederà non sussistere in forma reale e concreta la umanità, in quanto è l'astratto di tutti gli uomini, avvegnachè taluni filosofi il vadan pensando, e colui, fra moderni, il quale reputa che la nozione è l'intima essenza dell'ente e che ogni universale è reale. Insomma occorre di far precedere a ogni filosofia una scienza certa e un giudizio esatto di ciò tutto che per entro le cognizioni è formale ed istrumentale, come avvisammo un poco più addietro; specie di propedeutica non indagata e non ordinata per ancora quanto fa duopo, a cagione principalmente che ne' filosofi è stata

più voglia e ambizione di cercare una scienza trascendente ed abbagliatrice che quella temperata e proporzionata cui serve di scorta e riprova il nostro istinto razionale e il consenso di tutti gli uomini.

Ma d'altra parte siede in noi un desiderio pur naturale di costruire la scienza nel profondo del nostro intelletto, e così non trovarla ma più presto comporla, traendo l'una dall'altra le nozioni e le cognizioni quasi per virtù creativa; e questo è ciò veramente che si domanda scienza assoluta e tocca l'ideal tipo della cognizione, perchè in essa la mente umana, quasi a simiglianza della divina, sembra fare il vero e non iscuoprirlo; della qual maniera sublime di scienza dannosi per esempio continuo le matematiche; e per fermo queste di tutti gli assiomi e principj della logica naturale non accettano e usano salvo che i due supremi e astrattissimi denominati d'identità e di contraddizione, perchè veggono da essi due costituito quasi il pensiero medesimo, il quale viene affermato dal primo e determinato per negazione dal secondo. Del pari, le matematiche applicano que' due principj laddove la virtù loro è immediata ed irrepugnabile, cioè a dire, alle pure e astratte nozioni; imperocchè di tutto puossi produrre la negazione, eccetto della necessità di pensare quel che si pensa; di quindi ànno le prove matematiche assunto in modo particolare il pregio e il nome di apodittiche dimostrazioni.

Mirando dunque a tale indole di scienza e a tal maniera di prova, Kant si pose ad investigare la

validità e la certezza delle umane cognizioni e così, cimentate e cribiate da lui diligentemente, condusse a poco meno che al nulla, stantechè niuna delle credenze comuni istintive, onde si giova ordinariamente il discorso umano, parve a lui attingere la certezza della dimostrazione apodittica. Di presente noi diciamo che non ostante la ruina a dir così razionale e scientifica di esse verità, le fondamenta d'una filosofia teoretica e geometrizzante sussistono pur tuttavia. E al sicuro, tre cose rimangono salde a fronte degli assalti pertinaci e fieri del criticismo, cioè la necessità di pensare quel che si pensa, e l'altra di sentire quel che si sente, e la terza d'intuire quello che s'intuisce. Delle prime niuno è oso muovere dubbio, perchè dubitando pure si affermano. Della terza abbiamo ragionato un poco più addietro, ed agli occhi nostri la sua verità risplende così invitta e patente come dell'altre. Imperocchè ridiciamo l'esterna sensibilità involgere l'intuizione immediata del subbietto esterno efficiente a cui si dirige e in cui termina l'atto dell'intuire, e rimosso il quale più non sussisterebbe l'intuito medesimo, conciossiachè non dassi atto cogitativo senza obbietto cogitato o presente, o dalla memoria riprodotto e convertito poi in idea e in nozione. L'evidenza di cotal fatto riesce confusa ed incerta alla riflessione non per altro se non per la grave difficoltà di sceverarlo nettamente dall'affezione sensibile, in quanto sensibile, e di concepire per bene come la congiunzione intellettuale non

penetra la essenza intima delle cose e tuttavia non vi è separata, ma serba con loro uno spirituale contatto, come divinamente si esprimeva il Tasso nei Dialoghi.

Adunque ciò che permane inconcusso nel nostro conoscere, ed è mallevato dal principio di ripugnanza, dà campo a tre ordini di verità, tutte egualmente dimostrabili a maniera geometrica, e tutte feconde di larghe e universali dottrine. Nelle nozioni astratte e in esso principio medesimo d'identità e di ripugnanza svelasi l'assoluto mentale che all'assoluto metafisico di necessità si congiunge. Nella intuizione delle forze reali obbiettive risiede la cognizione certa del mondo esteriore; il ponte che dall'ideale conduce al concreto e dal me al non me, secondo la frase teutonica. Per ultimo nelle affezioni sensibili è la certa notizia del mondo delle qualità, non immediata e diretta, ma rispettiva e correlativa, con inalterabile proporzione, perchè ad ogni modo di passivo sentire risponde a capello un modo speciale e individuale dell'operare esterno degli esseri.

Abbiamo dal fin qui detto che non sia solamente di rivedere e ricomporre buona porzione della critica della conoscenza (cosa già avvertita da noi), ma che alla ragione speculativa non è interdotta ogni possibilità di fondare una filosofia teoretica a fianco dell'altra filosofia domandata naturale da noi e Socratica. Non per questo affermiamo tutte le verità istintive e comuni dover riuscire ca-

pacì d'una dimostrazione logica assoluta, e torsi dall'ordine dei giudicati popolari per ascendere a quello della scienza pura e della certezza geometrica. Solo è da dire che non si scorge limite necessario ed immobile a tale processo, salvo i di lui fondamenti medesimi, de' quali chi domanda prova razionale entra di forza in interminabile paralogismo.

Puossi adunque meditare e in parte produrre una geometria universale degli enti (piacendomi chiamare di cotal nome una ontologia dottrinale veramente e menata innanzi con ordine deduttivo), e aspirare a chiudere la scienza universale di tutte cose in un sol teorema vastissimo; alto scopo a cui non mai, credo, saremo per giungere, ma verso di cui è bello e utile l'accostarsi di più in più.

Ciò nondimeno si badi che questa teorica universale di tutto lo scibile non può per sè e in effetto della virtù propria fornire altra cognizione piena e assoluta che dell'essenze reali e de' collegamenti immutabili delle cose. Ogui rimanente dee venir promosso dalla profonda osservazione dei fatti, i quali contemplati poi in idea divengono materia ed applicazione di essa teorica, e niuno de' quali, se già non entri nelle specie e forme innanzi sapute, può venir derivato e pronunciato a priori per qualunque sforzo di raziocinio e qualunque eminenza d'ingegno. È superiore all'uomo conoscere la essenza reale di alcuna cosa e neppure quella di sè medesimo; e però gli è d'ugual modo interdetto il cavare logicamente una sola qualità, un fenomeno solo, un atto, un'af-

fezione nuova, originale e specifica dalla notizia pre-concepita de' subbietti e delle forze. Queste sono limitazioni non valicabili del senno umano, e pensare un'altra sorta di sapere trascendente, la quale spieghi l'intrinseca sostanzialità delle cose e ne mostri la genesi e lo sviluppo come risultamento necessario di lor natura è illusione che chiamerebbesi puerile, ove non fosse caduta in ingegni grandi. E per verità le dottrine che ingegni siffatti hanno fantasticato su tal proposito non solo si fondano intiere intiere sovresso l'ipotesi, ma stringendole tutte in fascio e spremendole forte da ogni banda non se ne ritrae un segno, un vestigio, un'ombra di cognizione che minimamente riveli l'essenza concreta di alcuna realtà.

Ben sappiamo che il discorso menato a questi ultimi termini non è forse per trovare contraddittori, e che niuno della scuola di cui qui si accenna intende di ripudiare l'esperienza o d'indovinarla sillogizzando: ma l'un d'essi afferma la logica e l'ontologia immedesimarsi sostanzialmente; un altro presume, per l'analogia perfetta giacente tra l'ideale e il reale, conoscere di quest'ultimo tutto ciò che puossi speculare del primo; come il geometra che il mondo delle forme finge e contempla in fra sè similissimo al real mondo dello spazio. Su tali sentenze noi avvertiamo per primo che non dee scambiarsi in niuna parte il combinare col produrre, e la dottrina delle attinenze con quella delle specie attinenti. Diciamo secondamente che, massime in filosofia, d'ogni cosa

bisogna considerare i limiti esatti e non confonderli, nè soverchiarli poco od assai. Noi possediamo degli esseri alcune nozioni astratte e universalissime, e perchè elle rappresentano talune lor condizioni necessarie e immutabili ogni accoppiamento fra esse nozioni che il pensiero vada osservando ci annunzia altrettante universali combinazioni o reali o possibili delle cose medesime. A noi non fa luogo, per mo' d'esempio, alcuna esperienza a conoscere che i subbietti delle cose, in quanto meri subbietti, conviene che sieno semplici e incapaci di mutazione. Ma cotesta categoria di notizie è affatto indeterminata, e abbracciando il tutto nulla c'insegna di speciale e individuale; porgono insomma quelle notizie (come dopo Kant usasi dire in Germania) il formale delle cognizioni e non già il materiale. E comechè tale scienza sia vastissima per sè stessa e nobile e molto feconda, non à pertanto che fare con quella promossa da taluni arditi Alemanni, e a cui sembra conseguibile la cognizione o delle genesi cosmiche o dell'essenza dell'intelletto, o del diventare l'assoluto quello che è e sarà per li tempi, o d'altrettali problemi. V' à poi dell'altre condizioni e determinazioni non così universali, e però pertinenti a certa classe peculiare di esseri, come a dire le forme dell'estensione e i fenomeni del moto, i quali l'esperienza ci fa conoscere tutti semplici e inalterabili, e obbedienti a leggi altrettanto semplici e inalterabili. Ciò dunque che la mente combina di loro e paragona e discopre entro la sua chiusa spe-

culazione, ritrae senza dubbio l'operare stesso della natura; e quindi l'astronomia teoretica è la meraviglia dell'umano sapere, e quivi s'avvera il detto del Bruno che la scrittura interna va figurando dentro di noi quel medesimo che è figurato e rappresentato fuori di noi con esterna scrittura.

Ma non va così la bisogna in tutti gli altri rami del nostro scibile, conciossiachè appena usciamo dalle figure dello spazio e dal moto de' gravi, i fenomeni pur materiali s'offrono allo sguardo nostro complicatissimi, e quel che è peggio punto non lasciano indovinare alla nostra ragione i legami che gli accompagnano e associano, e niuno d'essi manifestasi razionalmente quale modo e specie di più larghi e costanti generi. Questo fu cagione che a quel divino ingegno di Newton appena bastò la forza di rannodare e dedurre qualche principio d'universale e costante legge fra i fenomeni ottici, i quali sembrano tuttavia semplicissimi a comparazione de' chimici, degli elettrici, de' fisiologici, e d'altre classi. Questa è la cagione altresì per cui lo Spinoza venuto a geometrizzare intorno ai fatti del pensiero e delle passioni o à concluso in vuote e sterilissime ed ovvie generalità, od à figurato un pensiero ed un animo che non sussistono. In tali subbietti pertanto le combinazioni mentali delle immagini e delle nozioni niente ci possono insegnare di nuovo ed originale a rispetto delle nature concrete, e niente far dedurre a priori che esprima e indovini le leggi loro essenziali e perpetue.

Schelling scriveva in alcun suo libro: «Carte-
 » sio dicea da fisico: datemi materia e moto ed io
 » costruirò l'universo. La filosofia trascendente di-
 » ce: datemi una natura di opposte attività, di cui
 » l'una sviluppiasi all'infinito e l'altra procacci d'in-
 » tuire sè stessa in quel suo sviluppo infinito, ed io
 » ne trarrò fuori l'intelligenza tutta quanta e il si-
 » stema intero delle sue rappresentazioni. Suppon-
 » gono le altre scienze un intendimento compiuto
 » ed apparecchiato; la filosofia trascendente invece
 » lo studia nel suo formarsi e diventare ciò che è,
 » e lo fa nascere sotto a' suoi proprj occhi ».

Imprudente cosa è stata, a mio credere, citar
 l'esempio di Cartesio; imperocchè se temerario e
 abusivo fu il suo proposito, e il fatto lo dimostrò,
 quanto più dee sembrar temerario voler dedurre e
 costruire a priori l'intelligenza, le cui leggi sono in-
 finitamente più complesse, più recondite, più miste-
 riose di quelle che governano la materia. Difatto non
 v'è una parola quasi in tale sentenza di Schelling,
 la quale non suoni confusa a noi italiani, e non sem-
 bri chiudere un paradosso. Presupporre congiunte
 insieme come atti d'un solo ente due forze contra-
 rie, l'una attiva e l'altra passiva, chi può capire e
 accettare per primo vero? e similmente chi può in-
 tendere uno sviluppo reale infinito? certo indefinito
 voleasi dire. Del pari, chi può intendere una attivi-
 tà che infinitamente e sostanzialmente svolge sè stes-
 sa? conciossiachè non si può senza incorrere in con-
 traddizione apertissima far coincidere la cagione e

l'effetto laddove questo non si risolve in mere modificazioni e accidenze; e convertiremo noi in soli modi ed in soli accidenti tutta la obbiettiva natura, tutto lo esistere delle cose esteriori? Attesochè tale è veramente l'obbietto di cui il me, secondo Schelling, studia avere intuizione riflessa, e nella cui produzione l'attività infinita sviluppa sè stessa.

Ma comunque ciò sia, importa l'avere a mente che mai in qual si voglia impresa più temeraria sono entrati ingegni alti, animosi e dottissimi, senza lasciare orma profonda del genio loro e recare notabile frutto di scienza, benchè d'altra sorta e quasi non ricercata e insperata. Insomma, per tali tentamenti di *composizione* ontologica è in Germania accaduto, a nostro giudizio, quello che insegna l'antico apologo del poderello rotto e vangato da ogni banda a fine di disotterrarvi un tesoro. Chè in verità il tesoro non diè mai ne' piedi agli avidi zappatori; ma il campo ne venne spezzato e smosso fin dal più duro suo fondo, e nel prossimo anno recò loro un raccolto abbondevole e non aspettato.

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/Raffaello/Bruniana.html>
<http://www.giordano-bruno.it>



GIORDANO BRUNO

Dialogo

Anselmo. – Vuoi tu ripeterci, o Luciano, ciò che ieri sostenesti sopra la verità e la bellezza, allorchè parlammo dell'istituzione dei misterj?

Luciano. – Era mia opinione che in molte opere vi può essere la più alta verità, senza aver bisogno di concedere loro il pregio della bellezza.

Anselmo. – Ma tu, Alessandro, dichiarasti il contrario, dicendo che la verità sola soddisfa a tutte le esigenze dell'arte, e che soltanto per quella un'opera diviene veramente bella.

Alessandro. – Io così sosteneva.

Anselmo. – Poichè ci ha qui riuniti felicemente non un deciso convegno, ma un segreto presentimento, vi piace che riprendiamo quel discorso, e che decidiamo la questione, rimasta indecisa allorchè il tempo ci costrinse di separarci?

Luciano. – Sia ben venuta qualunque onda del dialogo la quale ci riconduca nella corrente del discorso.

Alessandro. — Sempre si penetra più addentro nell'anima delle cose per la comune gara di un discorso, il quale principia leggermente, procede adagio, ed infine rigurgitando dal fondo, strascina i confabulanti e riempie tutti di piacere.

Anselmo. — L'origine della discussione non procedè forse da ciò che volevasi stabilire riguardo ai misterj ed alla mitologia, ed ancora riguardo alla relazione che corre tra i filosofi ed i poeti?

Alessandro. — Così fu.

Anselmo. — Non vi sembra ben fatto di tralasciare tale contrasto, e di ricondurre il discorso al suo principio, per poscia fabbricare senza interruzione e più ampiamente sopra una base con solidità stabilita?

Alessandro. — Eccellentemente.

Anselmo. — Mentre dunque, o Luciano, a te sembra possibile che un'opera, senza esser bella, possa avere la perfezione della più alta verità, pare che tu dia il nome di verità a qualche cosa, a cui noi filosofi non concederemmo forse questo nome. E tu intanto, o Alessandro, che concedi che un'opera possa esser bella soltanto per la sua verità, metti in dubbio la possibilità di un punto ove la bellezza e la verità possano trovarsi egualmente incondizionate; l'una cioè non dipendente dall'altra, nè all'altra subordinata, ma ciascheduna per sè e superlativa, nel qual punto poi elle sarebbero sì schiettamente uno e l'istesso, che qualora si collochi l'una nel posto dell'altra, l'opera la quale ha espresso quel punto di riunione potrà venire considerata sotto ambedue le proprietà in maniera pienamente identica. Non reputeate voi dunque necessario che prima di tutto noi cerchiamo di convenire su quello che si debba chiamare verità, ed ancora cosa si debba chiamare bellezza, onde non pareggiare colla bellezza qualche cosa la quale soltanto in modo subordi-

nato possa essere riguardata come tale: o per contrario, mentre noi mettiamo questa verità (la quale in sè non è verità) come da non compararsi colla bellezza, nel medesimo tempo poniamo mente di non perder di vista quello che solo è pura verità?

Luciano. - Degna materia ed obbietto del ragionamento.

Anselmo. - Ma se tu sei contento, o ottimo, io mi rivolgerò a te che hai concesso maggior pregio alla verità che alla bellezza, non turbato che pochi sieno coloro i quali sopportano la sua faccia severa, e lo sguardo della sua egida.

Alessandro. - Molto volentieri ti seguo, o amico, per istruirmi intorno alla idea della verità.

Anselmo. - Poichè dunque tu preferisci la verità ad ogni cosa, ed ancora alla bellezza, tu dovrai molto meno esitare ad attribuirle le più alte prerogative, e non lascerai applicare questo venerabile nome a tutto ciò cui si dà volgarmente.

Alessandro. - Certamente.

Anselmo. - Per conseguenza tu non concederai i qualitativi della verità a nessuna cognizione, la quale soltanto tragge seco una certezza presente, o generalmente passeggera.

Alessandro. - Io nol concederò in nessuna maniera.

Anselmo. - Con questo fondamento non potrai mai applicare il titolo di verità ad una cognizione che sia tale da essere unicamente prodotta dall'immediata affezione del corpo, o che immediatamente non si riferisca se non a quelle.

Alessandro. - Egli è impossibile, sapendo che queste affezioni sono soggette alla condizione del tempo insieme coll'obbietto che le soffre.

Anselmo. - Per l'istessa ragione tu non concederai

il titolo di verità ad alcuna cognizione, la quale sia confusa oscura e non conforme alla cosa come è in sè stessa.

Alessandro. - Nol concederò; imperocchè ciascuna di quelle cognizioni viene semplicemente prodotta in maniera sensiva per mezzo delle affezioni.

Anselmo. - Vorresti tu insignire dell'elevato nome di verità ciò che generalmente ha una certezza durevole sì, ma però subordinata ad un tal punto, il quale abbia validità soltanto per una maniera umana di considerare, o per qualche altra che non è la più alta?

Alessandro. - Anche questo non lo vorrei, se può darsi una tal forma di certezza.

Anselmo. - Tu dubiti che vi sia una tale forma. Facci dunque vedere cosa tu metti in opposizione a quella certezza da noi chiamata deperibile, o in che tu collochi la certezza indeperibile.

Alessandro. - Necessariamente in quella verità, la quale non soltanto vale per cose singole, ma per tutte, e non solamente per un dato tempo, ma per ogni tempo.

Anselmo. - Potresti tu veramente mettere la certezza indeperibile in ciò che ha valore per ogni tempo, ma generalmente però in relazione col tempo? Non è egli chiaro che la verità, la quale ha comunemente valore pel tempo e per le cose nel tempo, è indeperibile soltanto riguardo a ciò che in sè stesso non è eterno, e quindi in assoluto e considerata in sè stessa non è indeperibile? Ma non è da presumersi che ciò che deriva il suo valore soltanto dal finito (benchè lo derivi in modo universale) abbia un più alto valore che lo stesso finito, e che perciò gli possiamo concedere una verità più che relativa, poichè sta e cade insieme con esso finito. Giacchè quale è l'uomo che possa negare che a ciascun effetto non preceda la sua causa, e che questa certezza senza essere esaminata negli oggetti non diventi immediatamente indubitata per mezzo del

mero rapporto del finito conoscere alla nozione del conoscere? Ma quando l'istessa tesi fuori del rapporto a ciò che in sè è finito, non ha nessun significato, egli è impossibile che le si possa attribuire la verità. Difatto non sei tu convenuto meco che ciò che ha certezza solamente per una maniera subordinata di considerare, non può essere stimato per vero in un senso legittimo?

Alessandro. - Certamente.

Anselmo. - Tu non potrai eziandio non convenire che la cognizione del finito e del temporale, come tale, ha luogo soltanto nel finito e non nell'assoluto conoscere. Ma vorresti tu contentarti di una verità che è solamente verità pel conoscere degli enti finiti, e che non è verità assoluta in sè, e neppure in riguardo di Dio e del più alto conoscere; eppure non tendono tutte le nostre sollecitudini a questo punto, cioè di conoscere le cose tali e quali sono state modellate in quell'archetipo intelletto del quale non vediamo nel nostro che le semplici copie?

Alessandro. - Egli è difficile a negarlo.

Anselmo. - Ma puoi tu pensare che questo più alto conoscere sia generalmente sottoposto alle condizioni del tempo?

Alessandro. - Impossibile.

Anselmo. - Oppure soltanto determinato da nozioni le quali, benchè in sè universali ed infinite, si riferiscono però unicamente al tempo ed al finito?

Alessandro. - No certamente come determinato da tali nozioni, ma come determinante queste nozioni.

Anselmo. - Ciò che ora dici è per noi indifferente, perchè nel finito conoscere noi sembriamo non come determinanti quelle nozioni, ma come determinati da loro. Ma anche quando sembra a noi di determinare, è chiaro che noi il facciamo per mezzo di un più alto conoscere. Quindi noi dobbiamo ammettere per ogni caso come una

tesi comprovata, che niuna verità assoluta possa appartenere a quella cognizione, la quale si riferisce in generale al tempo od alla temporale esistenza delle cose, supposto ancora che essa medesima cognizione non nasca temporalmente, ma che abbia valore nel tempo infinito, come egualmente per tutte le cose che sono nel tempo.

Imperocchè la verità assoluta presuppone un più alto conoscere, il quale è di natura indipendente da ogni tempo, e senza alcun rapporto col tempo, esiste in sè stesso, e perciò è assolutamente eterno.

Alessandro. - Questa conseguenza è inevitabile, data l'antecedente supposizione.

Anselmo. - Allora soltanto che noi saremo pervenuti coi nostri pensieri alla non temporale esistenza delle cose ed alle eterne nozioni di esse, noi arriveremo per la prima volta all'apice della verità stessa, e non solamente conosceremo le cose con verità, ma anche con verità le rappresenteremo.

Alessandro. - Io non lo posso negare, benchè tu non abbia ancora addimostrato come noi vi possiamo giungere.

Anselmo. - Anche questa dimanda non cade ora a proposito. Noi ci curiamo solamente dell'idea della verità, la quale sdegniamo di abbassare, o di farla discendere dalla sua sommità per renderla più intelligibile alla maggior parte degli uomini.

Ma ti piace che noi procediamo in questa maniera nelle nostre investigazioni?

Alessandro. - Sicuramente.

Anselmo. - Proseguiamo a considerare la differenza che v'ha tra il conoscere eterno ed il temporale.

Stimi tu dunque possibile che tutto ciò che noi chiamiamo erroneo stravolto imperfetto il sia veramente in sè, o che piuttosto il sia unicamente riguardo alla nostra maniera di considerarlo?

Alessandro. — Per esempio io non posso immaginare che l'imperfezione di qualche opera umana non abbia effettivamente luogo nell'opera istessa, e nemmeno mi posso immaginare che ciò che noi consideriamo necessariamente erroneo non sia tale in effetto.

Anselmo. — Non ti lasciare sfuggire, o amico, il senso della dimanda. Io non parlo di ciò che sia l'opera, considerata individualmente e separata dall'intero; ma dico che quando qualcuno per sè stesso di natura stravolta ed erronea, produca invece di un'opera perfetta e di tesi vere, un'opera stravolta e delle tesi erronee, tutto ciò, considerato nel vero punto, non è nè stravolgimento nè errore.

Anzi se quell'uomo, fatto come è, potesse produrre alcun che di perfetto, e qualunque altra cosa fuori dell'assurdo e dello stravolto, questo davvero potrebbe chiamarsi un errore della natura ed un vero stravolgimento di essa.

Ma l'uno e l'altro è impossibile. Dunque, poichè nessuno produce altra cosa fuor quella che deriva necessariamente, in parte dalla proprietà della sua natura, ed in parte dagl'influssi che gli vengono dall'esterno, concludesi, l'uno per mezzo del suo errore, l'altro per l'imperfezione della sua opera, esprimere la più alta verità e la più alta perfezione dell'intero, e confermare ambedue, per mezzo del loro esempio, che niuna menzogna è possibile nella natura.

Alessandro. — Mi pare che tu ti confonda ne' tuoi proprj discorsi dicendo che l'errore dell'uno sia verità, e l'imperfezione dell'altro sia perfezione, ciò porta per conseguenza sicura la perversità della natura implicitamente confessata.

Anselmo. — La qual perversità nuovamente considerata in sè non è perversità.

Ammettendo, per esempio, che uno sia generato da

un tal padre, e che un altro sia stato determinato per tali influssi esterni, ne segue che le loro attuali nature sono interamente nelle regole e necessariamente nell'universale ordine delle cose.

Alessandro. — Data questa maniera di vedere tu dovrai guardarti di ammettere un'origine all'imperfezione.

Anselmo. — Certamente me ne guarderò, essendo questo generalmente impossibile, come d'immaginare un'origine al temporale.

Ogni imperfezione ha luogo soltanto in quella vista per la quale la legge della causa e dell'effetto è il deciso principio, mentre la stessa legge non è tale per quella vista più elevata, la quale non concedendo un cominciamento al finito, mette ancora quello che è imperfetto, fino dall'eternità, accanto al perfetto, cioè lo mette come la stessa perfezione.

Ma non ti pare che dovrebbero estendere alle opere della natura, ed a tutte le cose in generale ciò che abbiamo ristretto principalmente alle opere degli uomini, cioè la massima, che tutto quello che è considerato in sè non è difettoso imperfetto e disarmonico?

Alessandro. — Così pare.

Anselmo. — E al contrario che esse opere della natura sono imperfette unicamente per la semplice temporale maniera di considerarle?

Alessandro. — Ancora questo.

Anselmo. — Passiamo adunque avanti e dimmi se non si deve supporre che alla natura creatrice, in tutte le sue produzioni non solo in generale ma ancora in particolare, sia prescritto un tipo dal quale essa formi tanto le specie come gl'individui.

Alessandro. — Ciò è chiaro: imperocchè noi non soltanto vediamo più o meno remotamente espresso l'istessissimo tipo nelle diverse specie di bestie e di piante,

ma vediamo anche negl'individui della specie esattamente ripetuta l'istessa disposizione naturale.

Anselmo. – Dando noi il nome di archetipo alla natura, in quanto che essa è il vivente specchio, nel quale tutte le cose sono preformate, e dandole il titolo di produttrice in quanto che essa conia nella sostanza quei tipi, dimmi quale delle due noi dobbiamo credere sottoposta alle leggi del tempo e del meccanismo, se la natura archetipa, o quella produttrice?

Alessandro. – Non l'archetipa, come a me pare, perchè l'archetipo di qualunque creatura deve essere pensato, non solo come sempre identico a sè stesso ed immutabile, ma eziandio come eterno ed in nessun modo sottoposto al tempo, nè come originato, nè come deperibile.

Anselmo. – E così dunque sono le cose nella natura produttrice, le quali non sono spontaneamente, ma forzatamente sottoposte al dominio della caducità. Ma quegli eterni archetipi delle cose sono quasi immediatamente figliuoli e fanciulli di Dio, e perciò fu detto in una Scrittura Santa che la creatura desidera ed anela alla gloria dei figli di Dio, la quale è la perfezione di quegli archetipi eterni. Poichè è necessario che nella natura archetipa o in Dio sieno tutte le cose anche più splendide ed eccellenti che non sono in sè stesse, essendo rese indipendenti dalle condizioni del tempo. La terra, per esempio, la quale fu fatta, non è la vera terra, ma una copia della terra, la quale non fu fatta, e non è nata, nè potrà mai trapassare. Ma nell'idea della terra sono comprese anche le idee di tutto ciò che è contenuto in essa, o di ciò che viene alla esistenza sopra di essa. Non v'è adunque sulla terra nessun uomo, nessuna bestia, nessun vegetabile, nessun sasso di cui il ritratto non risplenda molto più magnificamente nella vivente arte e sapienza della natura, che nella morta impronta del mondo creato. Ora giacchè questa vita pre-

formata delle cose non ha avuto mai principio nè mai avrà fine, mentrechè quella modellata è sottoposta alla legge del tempo, e non essendo libera nè meramente conforme alla sua propria natura, nasce e di nuovo perisce sotto la forza delle condizioni, ne segue che noi dovremo concedere che quanto è difficile di trovare dell'imperfetto e difettoso nella eterna esistenza, altrettanto è difficile di trovare una qualsiasi perfezione in ciò che è temporale, e molto più (considerata temporalmente) ogni cosa è necessariamente imperfetta e difettosa.

Alessandro. — Noi non possiamo fare a meno di non affermare tutto ciò.

Anselmo. — Or dimmi se tu reputi la bellezza una perfezione e la mancanza di questa una imperfezione.

Alessandro. — Certamente io tengo sopra questo punto che la bellezza, la quale è soltanto l'esterna espressione dell'organica perfezione, sia il più assoluto perfezionamento che una cosa possa avere, perchè ogni altra perfezione di cosa viene apprezzata secondo la conformità sua ad uno scopo esterno.

Ma la bellezza considerata semplicemente in sè stessa e senza nessun rapporto ad una esterna relazione, ella è ciò che è.

Anselmo. — Dunque molto più mi dovrai concedere che la bellezza (la quale è la perfezione che fra tutte le altre esige la più grande indipendenza dalle condizioni) non nasca in nessuna temporale maniera, e che in maniera temporale niente possa essere chiamato bello.

Alessandro. — Secondo questo punto di vista noi ci troveremmo in un grande errore, perchè abbiamo l'uso di chiamare belle alcune cose della natura e dell'arte.

Anselmo. — Io pure non nego l'esistenza della bellezza in generale, ma nego solamente l'esistenza temporale. Sopra questo io ti potrei replicare ciò che disse So-

crate in Platone (1), cioè, che uno il quale non di recente è stato iniziato nei misteri, allorchè ravvisa quella sensibile bellezza che prende in prestito dalla vera bellezza in sè e per sè l'eguale nome, non è tanto facilmente eccitato dalla bellezza sensibile da potersi rappresentare la bellezza assoluta.

Ma al contrario, quello che è stato iniziato di recente quando s'accorge di un divino semblante in cui si trova imitata la bellezza, o piuttosto l'incorporeo archetipo di essa, in principio resta attonito e spaventato sopravvenendogli una paura analoga alla pristina già sentita; e più tardi venera quella bellezza come una divinità. Coloro che hanno veduta la bellezza in sè e per sè, sono ancora avvezzi (non sgomentati dai difetti che sono imposti alla renitente natura dalla forza delle cause) di vedere nella imperfetta copia l'archetipo rispettivo; e nell'istesso tempo, di amare tutto quello che essa rammenta della pristina beatitudine della contemplazione. Ciò, che in ogni vivente figura contraddice all'archetipo della bellezza, si può concepire dal principio naturale, ma giammai si può concepire da tal principio ciò che è conforme all'archetipo della bellezza, poichè questo esiste prima dell'altro, secondo la sua natura. E il fondamento di ciò giace nell'ideale natura stessa e nell'unità, che noi dobbiamo stabilire fra mezzo alla natura produttrice, ed alla natura archetipa; questa unità diviene patente anche da ciò, che la bellezza mostrasi da per tutto dove il corso della natura lo comporta. Ma la bellezza stessa non è mai nata, ed ovunque sembri che nasca, ciò non è che una apparenza; ella può nascere soltanto perchè già esiste. Quando dunque tu chiami bella un'opera od una cosa, allora è l'opera

(1) Vedi Platone nel Fedro, Dialogo sulla bellezza.

solamente che è nata; ma non mai la bellezza, la quale è eterna per sua natura; e però è eterna in mezzo al tempo.

Ripassando dunque le nostre conclusioni troveremo non solo che l'eterno nozioni sieno più eccellenti e più belle che le cose stesse, ma di più che esse solo sono belle, anzi che l'eterna nozione di una cosa è necessariamente bella.

Alessandro. — Nulla si può replicare a questa conclusione; poichè egli è necessario che se la bellezza è qualche cosa di non temporale, ogni cosa sia bella soltanto per la sua eterna nozione. È necessario altresì, che se la bellezza non può mai nascere, ella sia il primo il positivo la sostanza delle cose; è necessario che ciò che è opposto alla bellezza, sia mera negazione e limitazione, e non possa mai penetrare in quella regione ove null'altro s'incontra che realtà; per conseguenza è necessario che le eterne nozioni di tutte le cose sieno belle esse sole, e necessariamente belle.

Anselmo. — Ma non eravamo già convenuti che appunto queste eterne nozioni delle cose sieno le sole ad essere assolutamente vere, e tutte le altre sieno illusorie, o soltanto sieno relativamente vere, e che il conoscere le cose con assoluta verità equivalga a conoscerle nelle loro eterne nozioni?

Alessandro. — Certamente noi ne siamo convenuti.

Anselmo. — Non abbiamo noi dunque dimostrata la più alta unità della verità e della bellezza?

Alessandro. — Non posso contraddire, dappoichè tu mi hai involupato in queste conclusioni.

Anselmo. — Tu dunque avevi interamente ragione quando giudicasti che un'opera d'arte sia bella soltanto per la sua verità. Giacchè io non credo che tu abbia inteso sotto questo nome altra cosa meno buona od inferiore alla verità degl'intellettuali archetipi delle cose. Ma

oltre di questo, noi abbiamo ancora una verità subordinata ed illusoria, la quale piglia da quella in prestito il nome senza esserle eguale secondo le cose; e consiste in parte in una cognizione confusa ed oscura, ma che è sempre meramente temporale. Questa specie di verità, la quale si accorda pure con ciò che è imperfetto e temporale nelle forme, cioè con quello che è stato imposto a loro dall'esterno e che non si è sviluppato vivente dalle loro nozioni, può essere assunta per regola e norma della bellezza soltanto, da chi non ha mai ravvisato l'immortale e santa bellezza.

Dall'imitazione di tal verità nascono le opere, nelle quali noi ammiriamo soltanto l'arte, colla quale pervengono al naturale, senza poterlo mai collegare col divino.

Ma di questa verità non si potrà mai dire ciò che ha detto Luciano, cioè, essere ella subordinata alla bellezza, ma piuttosto si dirà che essa verità niente ha in comune con la bellezza. Questa unicamente alta verità non è una contingenza della bellezza, nè questa lo è di quella. E siccome la verità che non sia bellezza non può essere verità, così ancora la bellezza che non sia verità non può essere bellezza. Di ciò abbiamo chiari esempj nelle opere che ne circondano.

Difatto, non vediamo noi la maggior parte degli uomini vacillare fra i due estremi?

Uno il quale vuol produrre la mera verità non è forse veduto dedicarsi interamente alla rozza naturalezza, ed essendo tutto fissato in quella, non lo vediamo d'altra parte trascurare la bellezza, che non può essere acquistata per nessuna esperienza?

Tal altro, a cui manca per intero la verità, non suole darsi tutto a produrre una vuota debole apparenza di forma, che gl'ignoranti ammirano come bellezza?

Soltanto dopo che avremo provata la più alta unità

della bellezza e della verità, mi parrà ancora provata, o amici, l'unità della filosofia e della poesia. Ma a che altro aspira la filosofia, se non a quella eterna verità che è identica colla bellezza, ed a che aspira la poesia, se non a quella non nata ed immortale bellezza che è identica colla verità? Ma ti piace, o caro, che noi esponiamo maggiormente questa relazione col fine di tornare al principio del nostro discorso?

Alessandro. — Certamente io lo desidero.

Anselmo. — Dunque l'alta bellezza e verità di ogni cosa viene intuita nell'istessa identica idea?

Alessandro. — Così abbiamo deciso.

Anselmo. — Ma quest'idea è quella dell'eterno?

Alessandro. — Niente altro.

Anselmo. — Ma come nell'idea dell'eterno verità e bellezza sono identiche, così ancora necessariamente sono identiche in quelle opere, le quali eguagliano quella idea.

Alessandro. — Necessariamente.

Anselmo. — Che cosa consideri tu essere il produttore di quelle opere?

Alessandro. — Egli è difficile a dire. Filosofici.

Centro Internazionale di Ricerca Filosofica

Anselmo. — Ciascun'opera è essa necessariamente finita?

Alessandro. — Naturalmente.

Anselmo. — Ma noi dicemmo che il finito è perfetto quando è annodato all'infinito?

Alessandro. — È giusto.

Anselmo. — Per mezzo di che credi tu che il finito possa essere annodato all'infinito?

Alessandro. — Egli è manifesto che lo può essere soltanto per mezzo di una tal cosa, per rispetto di cui esso finito è previamente uno coll'infinito.

Anselmo. — Dunque soltanto per mezzo dell'eterno stesso.

Alessandro. - Ciò è chiaro.

Anselmo. - Dunque un'opera, la quale rappresenti la più alta bellezza, non potrà essere prodotta che per mezzo dell'eterno?

Alessandro. - Pare così.

Anselmo. - Ma per mezzo dell'eterno, considerato assolutamente, o per mezzo dell'eterno in quanto si riferisce immediatamente all'individuo *produttore*?

Alessandro. - L'ultimo.

Anselmo. - Ma per quale intermedio credi che l'eterno si riferisca all'individuo?

Alessandro. - Non lo capisco immediatamente.

Anselmo. - Noi dicemmo che tutte le cose sono in Dio soltanto per le loro eterne nozioni.

Alessandro. - Certamente.

Anselmo. - In conseguenza l'eterno si riferisce a tutte le cose per mezzo delle loro eterne nozioni, e perciò si riferisce al produttore individuo per l'eterna nozione dell'individuo, la quale è in Dio identificata coll'anima precisamente come questa lo è col corpo.

Alessandro. - Noi dunque considereremo questa eterna nozione dell'individuo come il produttore di un'opera, nella quale è rappresentata la più alta bellezza?

Anselmo. - Incontrastabilmente. Ma questa bellezza che viene rappresentato nell'opera è essa l'eterno?

Alessandro. - Senza dubbio.

Anselmo. - Ma l'eterno considerato assolutamente?

Alessandro. - Pare di no perchè essa opera viene prodotta soltanto per mezzo dell'eterno, in quanto che esso è l'eterna nozione di un individuo, e si riferisce immediatamente ad esso individuo.

Anselmo. - Quello dunque, che è eterno nel prodotto non sarà rappresentato in sè, ma solo in quanto si riferisce a cose singole, o in quanto esso è la nozione di tali cose.

Alessandro. — Necessariamente.

Anselmo. — Ma a quali cose si riferisce egli? A quelle le quali sono collegate coll'eterna nozione dell'individuo, od a quelle che non lo sono?

Alessandro. — Necessariamente a quelle che sono collegate colla nozione.

Anselmo. — Ma questa nozione dell'individuo non avrà necessariamente una perfezione tanto più magnifica, quanto ella in Dio s'annoda più d'appresso colla nozione di tutte le altre cose?

Alessandro. — Incontrastabilmente.

Anselmo. — Quindi non vediamo noi, che quanto più perfetta, e presso che organica è quella nozione, tanto più idoneo è ancora il produttore a rappresentare altre cose che sè stesso, ed anzi può allontanarsi interamente dalla sua individualità? Al contrario non vediamo noi, che quanto più imperfetta e singola è la nozione, tanto meno idoneo è il produttore a scuoprire in molte varie forme qualche altra cosa e non sè stesso?

Alessandro. — Tutto ciò è abbastanza chiaro.

Anselmo. — Ma anche da questo non apparisce chiaramente, che il produttore rappresenti non la bellezza in sè e per sè, ma unicamente la bellezza nelle cose, e per conseguenza sempre soltanto la bellezza concreta?

Alessandro. — Chiaramente.

Anselmo. — Ma in ciò il produttore non rassomiglia a quello del quale esso è l'emanazione? Poichè ove si trova che Iddio abbia in qualche luogo svelato nel mondo sensibile la bellezza quale è in lui medesimo? E non dà egli piuttosto alle idee delle cose che sono in lui una propria indipendente vita, in quanto permette loro di esistere come anime di singoli corpi? Anzi non è forse l'istessa ragione onde ogni opera, la quale è il prodotto dell'eterna nozione dell'individuo, abbia una doppia vita, cioè,

una vita indipendente in sè stessa, ed un'altra vita nel produttore?

Alessandro. – Necessariamente.

Anselmo. – Un'opera dunque che non vive in sè stessa e non seguita a durare per sè indipendentemente dal produttore, noi dovremo considerarla come un'opera la di cui anima non sia una eterna nozione.

Alessandro. – Impossibile altrimenti.

Anselmo. Noi abbiamo di più stabilito che ogni cosa sia bella nella sua eterna nozione. Dunque come noi abbiamo ammesso il produttore ed il prodotto medesimo esser uno, cioè ambedue belli, ne segue che il bello produce il bello, il divino il divino.

Alessandro. – Ciò è manifesto.

Anselmo. – Ora giacchè il bello ed il divino nell'individuo produttore si riferiscono immediatamente solo a questo individuo; è egli presumibile che per tal ragione sia in lui simultaneamente l'idea del bello e del divino in sè e per sè? Oppure non è piuttosto necessario che quest'idea sia in un altro, cioè nello stesso produttore individuo, allorchè esso non è considerato come immediata nozione dell'individuo, ma considerato assolutamente?

Alessandro. – È necessaria l'ultima supposizione.

Anselmo. Ma di più non si capisce egli da ciò, che quegli i quali sono atti a produrre belle opere posseggono spesso meno degli altri l'idea della bellezza e della verità in loro e per loro stessi, precisamente perchè essi medesimi sono posseduti da essa idea?

Alessandro. – Egli è naturale.

Anselmo. – Ora in quanto che il produttore non riconosce il divino, rispetto a ciò, egli apparisce necessariamente più come un profano che come un iniziato. Ma benchè il produttore non conosca il divino mettendolo egli in pratica naturalmente e senza saperlo, appalesa a

quelli che lo capiscono i due più nascosti segreti, cioè l'unità della divina e naturale essenza, e l'interno di quella beatissima natura nella quale non v'è niuna contraddizione. Per questo i poeti, già dalla più remota antichità, sono stati onorati come interpreti degli Dei, e come uomini spinti ed ispirati da loro. Che te ne pare? Non daremo il nome di *exoterica* a ciascuna cognizione, la quale mostri soltanto le idee nelle cose, e non le mostri in loro stesse, ed al contrario, il nome di *esoterica* a quella cognizione la quale mostra gli archetipi delle cose in loro e per loro stessi?

Alessandro. — A me pare con grandissima ragione.

Anselmo. — Ma il produttore non rappresenterà mai la bellezza in sè e per sè, bensì rappresenterà delle belle cose.

Alessandro. — Così dicevamo.

Anselmo. — Ancora la sua arte non sarà conosciuta nell'idea della bellezza stessa, ma solamente nella facoltà di produrre cose quanto mai possi simili ad essa.

Alessandro. — Incontrastabilmente.

Anselmo. — Dunque la sua arte è necessariamente *exoterica*.

Alessandro. — S' intende.

Anselmo. — Ma il filosofo non si affatica di riconoscere il singolo vero e bello, ma la verità e la bellezza in sè e per sè.

Alessandro. — Così è.

Anselmo. — Dunque il filosofo esercita internamente l'istesso culto divino, che il produttore esercita esternamente senza saperlo.

Alessandro. — Chiaramente.

Anselmo. — Ma il principio del filosofante non è l'eterna nozione in quanto riferiscesi immediatamente all'individuo, ma in quanto è considerata in sè assolutamente.

Alessandro. – Così dovremo concludere.

Anselmo. – La filosofia è dunque, secondo la sua natura, *esoterica* di necessità, e non richiede di essere tenuta segreta, ma è piuttosto segreta per sè stessa.

Alessandro. – Questo è chiaro.

Anselmo. – Ma non dobbiamo noi appunto considerare come essenziale alla nozione dei misterj ancor questo, cioè che elli sieno tali più per loro stessi che per gli esterni provvedimenti?

Alessandro. – Di ciò gli antichi sembrano già aver dato l'esempio.

Anselmo. – Certamente; è vero che tutta l'Ellade poteva penetrare alla iniziazione, e che la partecipazione era considerata come una beatitudine; di modo che Sofocle introduceva a parlare una delle sue persone in questa maniera: « Beati i mortali che non s'incamminano verso » gli inferi, se non dopo avere contemplato l'iniziazione. » Giacchè a loro soli tocca di vivere in quel luogo, mentre colà agli altri tutto è sciagura. »

E Aristofane nella comedia delle rane mette nella bocca del coro dei beati defunti queste parole:

« Noi soltanto godiamo qui il sole e la luce serena; »
 « noi tutti, i quali dopo essere stati partecipi dell'iniziazione, abbiamo sempre vissuto giustamente con santi »
 « costumi in verso gli stranieri, e in verso i concittadini. »

Ma non per questo cessavano di essere dei segreti, e rispettandoli ognuno come tali vennero strettamente osservati; per cui dobbiamo concludere esservi stato qualche cosa nella loro natura, la quale benchè partecipata ad una gran moltitudine di gente non poteva essere profanata.

Ma lo scopo di tutti i misterj non è altro che di mostrare agli uomini gli archetipi di tutte quelle cose, di cui sono avvezzi a vedere soltanto le copie, come in fine

ieri Polinnio essendo presente spiegava con molto fondamento di ragione. E tornando in città, mentre discorrevamo sul contenuto dei misterj, egli diceva, che noi indarno aspiravamo a scoprire nè più sante dottrine, nè più significanti simboli e segni di quelli, che sono già stati insegnati e rappresentati dagli antichi. Ed in riguardo ai primi misterj, continuava egli, gli uomini hanno in primo luogo imparato che, oltre alle cose le quali vengono mutate incessantemente, e variano prendendo molte figure, vi sia qualche altra cosa invariabile uniforme ed indivisibile; che perciò quello, il quale è più consimile al divino ed immortale, sia l'anima; ed il corpo sia ciò che è più consimile al moltiforme divisibile e sempre cangiante.

Ora le singole cose si sarebbero (per mezzo di ciò che in loro è distinguibile e particolare) separate dall'in sè e per sè stesso identico, benchè in ciò per cui elle sono identiche a sè medesime ed individue, abbiano preso con sè nella temporalità un'impronta e quasi un conio di quello che è assolutamente indivisibile.

Come dunque noi osserviamo questa somiglianza delle cose concrete con ciò che è in sè stesso identico, e come noi ci accorgiamo che esse, quantunque si sforzino di essere rassomiglianti a quell'assoluto nell'unità, pure non giungono interamente a raggiungere il loro scopo, ne consegue che noi, rispetto al tempo e quasi prima della nascita, dobbiamo avere conosciuto l'archetipo dell'in sè e per sè identico, che è assolutamente indivisibile. Il quale archetipo esse cose esprimevano per mezzo di uno stato dell'anima antecedente all'attuale, ed in cui occorre dire che l'anima avesse partecipato all'immediata intuizione delle dee rappresentanti gli archetipi delle cose, come altresì convien dire che l'anima non fosse strappata a forza da quello stato, se non per mezzo dell'unione col corpo e del transito suo nell'esistenza temporale.

Perciò i misterj, egli soggiungeva, essere stati rappresentati come un' istituzione affine di condurre quelli che ci partecipano (per mezzo di una purificazione dell' anima) alla ricordanza delle idee antecedentemente intuite dell' in sè vero bello e buono, e mediante ciò condurli alla più alta beatitudine.

Come ora l' elevata filosofia consiste nella cognizione dell' eterno e dell' immutabile, così la dottrina dei misterj niente altro è che la più sublime la più santa la più eccellente filosofia stataci trasmessa dalla più lontana antichità. Infatti i misterj si riferiscono alla mitologia precisamente come noi crediamo che la filosofia stia in rapporto colla poesia, e noi abbiamo quindi concluso con buona ragione che la mitologia dovrebbe essere abbandonata ai poeti, e l' ordinamento dei misterj ai filosofi. Ora, che abbiamo recato il discorso fino a questo punto, occorre che voi decidiate come ed in qual maniera voi volete condurlo d' ora innanzi.

Luciano. — Si apre per voi troppo bella carriera di discorso da non potervene stare silenziosi.

Alessandro. — Mi pare anche a me.

Anselmo. — Ascoltate ora la mia proposizione. Io credo che noi dobbiamo più a lungo parlare dell' ordinamento dei misterj e della natura della mitologia; e mi è in vero sembrato più conveniente che Bruno ne parli, il quale è stato fino ad ora presente, come ospite, ai nostri ragionamenti. Egli dirà quale specie di filosofia è più atta ad addottrinare altrui nei misterj, ed in qual maniera essa contenga l' impulso ad una beata divina vita; il quale impulso può essere esatto con ragione da una santa dottrina. Ma dopo, Polinnio assumerà il filo ove sarà stato lasciato da Bruno, e descriverà i simboli e le operazioni da cui possa essere rappresentata una tale filosofia. Finalmente uno di noi, o tutti insieme secondo che cadrà

in acconcio, completeremo il discorso della mitologia e della poesia.

Bruno. — Avendo io sì spesso e con tanta abbondanza approfittato del vostro, sembrerei ingrato se non vi contraccambiassi partecipandovi del mio, quanto più posso. E poichè non voglio ricusare ciò che il dovere impone, io mi rivolgo primieramente non agli arbitri dei terrestri misterj, ma ai direttori dei segreti eterni, i quali vengono festeggiati dalla luce delle stelle, dal giro delle sfere, dalla morte e rianimazione delle specie sulla terra.

Innanzi a tutto imploro da essi che mi lascino giungere all'intuizione del sacrosanto semplice, salutare e beato. Dopo di che imploro che mi lascino libero dai mali sotto i quali la maggior parte dei viventi più o meno patisce tanto nella vita quanto nell'arte, e tanto nell'operare quanto nel pensare.

Essi patiscono mentre si studiano di sottrarsi all'incorribile Destino, il quale ha ordinato che il mondo consista non solo nella vita ma anche nella morte, ed in contraccambio, non solo che consista nel corpo ma ancora nell'anima, e che l'universo sia sottoposto ad un pienamente identico destino coll'uomo, cioè di essere un composto d'immortale e mortale, e non interamente nè di finito nè d'infinito.

Ma allorchè, amici, io v'indirizzerò la parola, pregovi di perdonarmi se non tanto vi dirò quale filosofia io stimi la migliore per istruire nei misterj, quanto se vi parlerò di quella che so essere la vera.

Ma neppure questa vi rappresenterò precisamente, ma solo vi mostrerò il fondamento ed il terreno su cui bisogna che sia fabbricata ed eretta. Quindi vi pregherò a concedermi di sviluppare i pensieri dell'anima mia, non solo in un discorso continuato, ma secondo che voi siete avvezzi ad interrogare e rispondere, come porta

il caso; io vi prego ancora a permettermi che io scelga di preferenza uno fra voi, il quale o debba rispondere alle mie interrogazioni, o venendo io dimandato da lui debba ricevere la risposta.

Quando voi tutti siate contenti ed il sia egli stesso, io prego specialmente il nostro Luciano di prender meco parte nel discorso in quella maniera che gli piacerà.

Ma per mettere una base al nostro trattenimento, qual cosa potremo trovare di più eccellente e su di cui saremo meglio d'accordo che partendo da dove Anselmo ci ha condotti, e scegliendo l'idea di quello nel quale tutte le antitesi non tanto sono unificate, come sono state sempre uno, e non tanto sono state raccolte come non sono mai state separate?

Io stimo dunque primo ciò che precede a tutto, perchè fuori di lui vi sono soltanto due casi possibili; l'uno cioè, di porre come primo l'unità la quale abbia seco l'antitesi che le sta in opposizione (ma in tal caso ella sarà posta insieme con un'antitesi); il secondo caso sarà di porre per primo le antitesi, ed allora esse saranno pensate senza l'unità, la quale cosa è impossibile, perchè tutto ciò che è opposto a sè, è tale effettivamente solo in quanto che viene collocato nell'uno ed identico.

Luciano. - Guardati bene, o egregio, (poichè io voglio uniformarmi al tuo invito ed avisarti a tempo) di non avvilupparsi subito in principio in una contraddizione. All'unità sta necessariamente in faccia l'antitesi, poichè essa unità è tanto impossibile ad immaginare senza antitesi quanto l'antitesi senza unità; onde dev'essere ancora impossibile di supporre l'unità senza metterla con una antitesi.

Bruno. - Mi pare soltanto che una cosa ti sia sfuggita, o ottimo; cioè che noi mettendo l'unità innanzi a tutte le antitesi, col fine di portare quell'unità al super-

lativo stato, pensiamo di comprendervi ancora quell'antitesi che va insieme coll'unità, che le sta dirimpetto; e bada bene che l'unità stessa, insieme con ciò che tu chiami l'antitesi, forma nuovamente l'antitesi della più alta specie.

Definiamo poi la suprema unità come cosa in cui l'unità e l'antitesi diventano uno, e l'identico con sè stesso è uno col non identico.

Luciano. — A me pare che molto bene tu fugga da questo laccio; mentre tu poni un'unità la quale rannoda nuovamente l'unità e l'antitesi stesse.

Ma come puoi tu concedere che vi sia l'antitesi in riguardo di questa unità senza porre appunto per questo motivo l'antitesi in riguardo anche dell'altra unità. Dunque pare che in nessun modo tu arrivi ad una pura unità, tale che non venga turbata per mezzo della differenza.

Bruno. — Pare infatti, o amico, che tu discorra tanto dell'unità la quale è contraria alla differenza, quanto della più alta unità in cui la differenza è una coll'unità, e pare che tu ammetta una di esse venire turbata. Ma qualunque di tali due tu pensi che sia turbata, io credo di convincerti del contrario. Quando tu dici che, in riguardo di quella più alta unità, l'unità e la differenza si mettono in opposizione, e che perciò quella stessa unità sia ingombra con un'antitesi, io ti nego questo, cioè nego che esse sieno opposte in riguardo della più alta unità. Tu puoi soltanto applicare il termine di turbamento, cagionato da differenza, a quella unità la quale è opposta alla differenza, e solo in quanto le è opposta. Ma non puoi giammai applicarlo a quella più alta unità, la quale è sopra di essa, ed in riguardo di cui questa antitesi istessa non esiste. Non è egli così?

Luciano. — Io lo voglio frattanto concedere.

Bruno. — Tu dici dunque che l'unità viene turbata in quanto che essa è opposta alla differenza?

Luciano. – Onninamente.

Bruno. – Ma come opposta; relativamente, o assolutamente?

Luciano. – Cosa chiami tu essere opposto assolutamente e cosa relativamente?

Bruno. – Io chiamo relativamente opposto quello che in qualunque terzo può cessare di essere opposto e diventare uno. Ma io chiamo assolutamente opposto quello in cui ciò non può accadere nemmeno in pensiero. Ecoti dei due casi un esempio. Pel primo immaginati due corpi di diversa natura, i quali possono mischiarsi e, per mezzo di tal mescolanza, produrre un terzo. Pel secondo figurati l'oggetto e l'immagine dell'oggetto riflessa da uno specchio. Potrai venir figurando un terzo per mezzo del quale l'immagine possa passare nell'oggetto e l'oggetto nell'immagine? Questo è impossibile perchè essi sono necessariamente eternamente ed assolutamente separati, appunto per la ragione che l'uno è l'oggetto e l'altro l'immagine.

Luciano. – Certamente.

Bruno. – Ma in quale di queste maniere sarai tu costretto di porre l'antitesi che esiste fra l'unità e la differenza?

Luciano. – Necessariamente nell'ultima cioè nell'assoluta, poichè secondo la tua opinione tu permetti loro di soltanto essere uno nel più alto stato.

Bruno. – Ottimamente; ma tu hai già supposta questa unità come abolita. E difatto, non concedevi tu che l'unità fosse turbata solo in quanto era opposta alla differenza?

Luciano. – Così è.

Bruno. – Ma essa unità le è opposta soltanto quando la più alta unità è considerata come annullata. Tu dunque potresti anche considerare ambedue, cioè l'unità e la differenza come opposte solo relativamente.

Luciano. - Così sta.

Bruno. - Essendo opposte relativamente debbono anche farsi uno relativamente, e si confinano e si limitano l'uno l'altro come i due corpi che abbiamo già assunti in esempio.

Luciano. - Necessariamente.

Bruno. - E appunto, in quanto si confinano e si limitano reciprocamente, l'unità viene turbata, sotto la quale espressione di venire turbata tu intendi significare che l'unità partecipa della differenza.

Luciano. - Giustissimo.

Bruno. - Se tu poni l'unità come turbata; tu poni dunque necessariamente una relazione di causa e di effetto fra ambedue; fai però come coloro i quali filosofando alla buona, qui pongono l'unità, colà la varietà, ed intessono questa sopra quella, e quella sopra questa, e lasciano poi entrambe mutualmente adattarsi l'una coll'altra.

Luciano. - Gl'Iddii mi preservino di ammettere ciò seriamente.

Bruno. - Tu non puoi dunque seriamente ammettere ancora che noi poniamo come necessariamente turbata quella unità che opponiamo all'antitesi.

Luciano. - Certamente no; ma come va questo? Non segue dalla tua opinione che soltanto quello che si oppone assolutamente possa essere uno, e viceversa?

Bruno. - Certamente ne segue ciò. Dunque attenti solo a quello che tu hai già pensato, e dimmi se tu puoi figurare una più perfetta unità di quella che esiste fra l'oggetto e la sua immagine, benchè è assolutamente impossibile che ambedue possano mai riunirsi in un terzo. Il perchè tu li metti necessariamente come riuniti mediante una più alta cosa nella quale diventa di nuovo uno, ciò pel cui mezzo l'immagine è immagine e l'oggetto è oggetto, cioè la luce ed il corpo.

Metti ora un tale destino ed un tale ordine del mondo, il quale universalmente faccia che, se l'oggetto esiste, esista anche l'immagine, e quando esiste l'immagine, esista anche l'oggetto. Ne segue che sempre per l'istesso motivo e per l'istessa ragione saranno necessariamente e da per tutto ambedue insieme nel tempo medesimo, benchè non nell'istesso luogo. Quello che è opposto a sè assolutamente ed infinitamente non può essere unificato se non infinitamente. Ma ciò che infinitamente è unificato non può mai in nessuna maniera nè in alcun tempo dividersi. Quello pertanto che in nessun modo ed in nessun tempo è diviso ed è assolutamente congiunto, per questo appunto è assolutamente opposto a sè stesso. Da quell'ente dunque in cui l'unità e l'antitesi stessa sono uno tu dovrai separare, e porre da sè l'unità, mettendole però in opposizione la differenza che le è relativa, onde da essa differenza riceva turbamento. Ma d'altra parte ciò ti sarà impossibile, poichè quella unità è nulla, esclusa dall'unità assoluta; ed esiste generalmente soltanto in lei; e tutto quello che viene annunziato di essa unità secondaria può essere tale soltanto in riguardo all'unità assoluta. Ancora per rispetto di questa unità assoluta l'altra non può essere considerata come turbata dalla differenza; giacchè in riguardo di quell'alta unità, la differenza non è opposta all'unità secondaria. Qui dunque non v'è niente altro che trasparenza, imperocchè tu stesso capisci, e l'hai quasi confessato, che non v'è nè oscurità nè mescolanza in rispetto dell'unità assoluta, la quale non solo riunisce in sè il finito come l'infinito, ma li contiene inseparati.

Luciano. - Ma sei tu certo che per mezzo di ciò, che tu chiami l'unità dell'unità e dell'antitesi insieme, di avere annullato tutte le antitesi? Ed in che guisa si riferiscono a lui le altre antitesi che voi siete avvezzi a fare nella filosofia?

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

Bruno. — Come dovrei io dubitare rispetto al primo quesito? Poichè una delle due cose è necessaria, o le antitesi che sono state fatte altre volte cadono sotto quello che chiamiamo l'antitesi, oppure sotto quello che chiamiamo l'unità e l'antitesi insieme. Ma giacchè mi pare che tu ne dubiti, nominaci quell'antitesi la quale tu consideri la più alta, onde io possa rispondere contemporeaneamente anche all'altro quesito.

Luciano. — Io reputo che non si può dare alcuna antitesi più alta di quella da noi espressa per mezzo dell'ideale e del reale, come d'altra parte mi pare necessario che la più alta unità debba essere posta nell'unità del fondo ideale e reale.

Bruno. — Noi non potremo ancora essere contenti, e però ti dovremo pregare di dirci cosa tu ti rappresenti sotto l'unità di questo fondo ideale e reale.

Luciano. — L'unità del pensiero e dell'intuizione.

Bruno. — Non ti promuoverò nessuna lite sopra questa definizione, o amico, e non ti dimanderò se tu definisci in qualche maniera pur nuovamente quella stessa unità come ideale o reale (perchè in qual modo potrebbe essere opposto ad uno dei due ciò che è sopra ambedue?) e nemmeno adesso voglio investigare se quella che tu hai chiamata intuizione non sia già per sè stessa un'unità dell'ideale e del reale. Giacchè non vogliamo per ora far menzione di tutto ciò, ma soltanto più avanti indagare cosa tu immagini sotto questa unità stessa della intuizione e del pensiero. Mi sembra frattanto che per mezzo di questa definizione tu esprima interamente lo stesso di quello che noi abbiamo chiamato l'unità dell'antitesi e dell'unità, l'unità del finito e dell'infinito. Dimmi, o ottimo, se tu non istimi la intuizione come pienamente determinata in ogni particolare suo caso, e se tu non hai affermato eziandio l'unificazione col pensiero di quella

intuizione che è in ogni senso determinata? In questo sol modo io mi posso immaginare tanto un'antitesi quanto un'unità di ambedue, cioè del pensiero e dell'intuizione.

Luciano. – Così è in verità.

Bruno. – Ma tu pensi necessariamente che l'intuizione sia determinata da qualche altra cosa.

Luciano. – Certamente; a dir vero io penso, che lo sia per mezzo di un'altra intuizione, e questa di nuovo per un'altra, e così all'infinito.

Bruno. – Ma come puoi tu supporre che un'intuizione sia determinata da un'altra se tu non metti una distinzione fra ambedue? A questo effetto bisogna introdurre una differenza in tutta l'intera sfera delle intuizioni, di modo che ciascheduna sia speciale e nessuna pienamente eguale alle altre.

Luciano. – Non può essere che come tu dici.

Bruno. – Figurati al contrario una nozione di una pianta o d'una figura o di qualunque cosa tu voglia; e dimmi se considerando più piante o più figure l'una dopo l'altra, questa nozione varia, e si determina precisamente come le tue intuizioni variano e si determinano; o se piuttosto cotal nozione non rimane immutabilmente l'istessa, e non si conforma in maniera perfettamente eguale a quante diverse piante o figure si trovano, e (come a dire) non è indifferente verso tutte?

Luciano. – Quest'ultima cosa.

Bruno. – Tu hai dunque determinato che le intuizioni sieno ciò che necessariamente è sottoposto alla differenza; ma la nozione come ciò che è indifferente.

Luciano. – Così è.

Bruno. – Di più, tu ti sei figurato la intuizione sotto la proprietà del particolare, ma la nozione sotto quella dell'universale.

Luciano. - Egli è chiaro che ciò debba esser così.

Bruno. - Quale alta ed eccellente idea tu hai pronunziato con quella unità dell'intuizione e del pensiero! Cosa può immaginarsi di più magnifico ed eccellente che la natura dell'ente nel quale per mezzo dell'universale anche il particolare venga posto e determinato; ed altresì per mezzo della nozione anche gli oggetti vengano posti e determinati; di modo che in esso ente medesimo ambedue i contrapposti sono inseparati? Oh quanto ti sei slanciato con questa idea al di sopra della finita cognizione nella quale tutto ciò è separato! Quanto ancora ti sei slanciato al di sopra delle supposte cognizioni di presuntuosi filosofi, i quali prima mettono in opposizione l'unità, e poi la varietà, ed ambedue assolutamente in opposizione l'una coll'altra! Lascia dunque tenerci saldi a cotesta idea, senza frammischiarvi nulla di estraneo, o piegare punto dalla prima severità colla quale noi l'abbiamo immaginata, e poniamo fra il pensiero e l'intuizione una tale verità, che quello che è espresso nell'uno sia necessariamente espresso anche nell'altro, ed ambedue formino uno, non meramente in un terzo, ma uno in sé e prima della separazione, e che non tanto nell'istesso tempo, ma piuttosto nell'istessa maniera identica ambedue sieno le proprietà di ogni altra cosa che procede dall'eccellenza di quella natura la quale non è in sé nè l'uno nè l'altro, e nemmeno è ambedue in un tempo, ma è la loro unità. Ma non vedi tu come sia compresa in questa cosa che noi chiamiamo l'unità dell'intuizione e del pensiero anche l'unità del finito e dell'infinito e viceversa? Noi dunque abbiamo elevato al suo sommo, sotto diverse espressioni l'uno ed istessissimo principio.

Luciano. - Io credo di vederlo pienamente determinato. Giacchè ogni nozione in sé porta seco un'infinità; difatto mentre essa nozione è conforme ad una infinita

serie di cose, del pari essa lo è ad una singola cosa; dall'altra parte, il particolare il quale è l'oggetto della intuizione è necessariamente un singolo ancora ed un finito. Per questa ragione noi poniamo insieme coll'unità della nozione e dell'intuizione necessariamente ancora l'unità del finito e dell'infinito. Ma siccome questo oggetto della considerazione mi pare eminentemente degno, ti prego di seguitare più innanzi cotale investigazione, e di considerare particolarmente la condizione e la maniera, per mezzo della quale sono unificati nell'istesso punto il reale e l'ideale, il finito e l'infinito.

Bruno - Con molta ragione tu dici che quell'oggetto della considerazione sia eccessivamente, e sopra tutti degno, e con più ragione ancora potresti dire che esso è l'unico degno della filosofica considerazione e il solo che la occupi. Poichè non è egli chiaro che in tutti i filosofici discorsi ed investigazioni signoreggi l'inclinazione di porre l'infinito nel finito, e viceversa questo in quello? Tale forma è da considerarsi eterna come l'essenza di ciò che si esprime in lei, la quale non ha nè cominciato adesso, nè sarà mai per cessare. Essa è, come Socrate dice in Platone: » l'immortale e sempre verde proprietà di ogni investigazione. » Il giovinetto gustandola per la prima volta, si rallegra come se avesse trovato un tesoro di sapienza, ed ispirato dal suo compiacimento abbraccia con delizia ogni investigazione, ora radunando tutto ciò che gli si presenta nell'unità della nozione, ed ora sciogliendo nuovamente il tutto e facendone molte parti. Questa forma è un dono che gli Dei hanno fatto agli uomini, e fu portata sulla terra da Prometeo col più puro fuoco del cielo. In tale ordinamento delle cose tutto ciò che è considerato eterno procede dall'infinito e dal finito, onde tutto quello che noi veramente discerniamo dev'essere o l'uno o l'altro di questi due. Ne segue necessariamente che vi

è una sola idea d'ogni cosa, e viceversa che ogni cosa è in una sola idea. La idea si distingue dalla nozione (alla quale appartiene soltanto una porzione della sua essenza) in ciò, che la nozione è mera infinità, ed appunto per ciò immediatamente opposta alla molteplicità; l'idea al contrario riunisce molteplicità ed unità, finito ed infinito, ed essa idea piega egualmente verso ambedue. Ora avendo noi da prima imparato che la filosofia debba occuparsi soltanto dell'eternità delle cose, ne segue che l'idea di tutte le idee diventerà l'unico oggetto di ogni filosofia, ma questa idea suprema non è altro che quella, la quale esprime l'inseparabilità del diverso dall'uno, e dell'intuizione dal pensiero. La natura di tale unità è quella della bellezza e della verità stessa; poichè bello è ciò nel quale l'universale ed il particolare, la specie e l'individuo sono assolutamente uno, come nelle figure degli Dei. Ma nell'istesso punto di riunione sta ancora il solo vero, e considerando quell'idea eccellente come la più alta misura della verità, dovremo tenere per assolutamente vero soltanto ciò che è tale in riguardo di quell'idea. E però dobbiamo riguardare come solamente relative ed ingannatrici verità quelle cose le quali non hanno nessuna verità a rispetto di tale idea. Tanto più dovremo dirigere la nostra investigazione sulla maniera di poter riunire il finito e l'infinito in quel più alto punto. Primieramente è duopo di ricordare che stabilimmo un'assoluta inseparabilità di ambedue, di modo che l'essenza dell'assoluto non è nè l'uno nè l'altro dei due, bensì è assoluto precisamente per questa ragione. Ma ogni cosa che esiste, in riguardo di quell'assoluto, se è ideale è ancora immediatamente reale, e se è reale è anche immediatamente ideale. Egli è chiaro che nel nostro umano conoscere ciò non accade, giacchè in quel nostro conoscere ciò che è ideale (vale a dir la nozione) apparisce

piuttosto come mera possibilità, ma ciò che è reale (ossia la cosa) apparisce come attualità. Ma questo vale per tutte le nozioni possibili per le quali noi esprimiamo quell'antitesi dell'ideale e reale? Non dovremo dire, per esempio, che in quell'istessa entità nella quale l'ideale è inseparato dal reale, e questo da quello, anche la molteplicità è collegata in maniera assoluta coll'unità, come lo sono i limiti coll'illimitato, e viceversa questo con quelli?

Luciano. - Così è veramente.

Bruno. - Ora non è egli chiaro che l'unità pel finito conoscere contiene la mera infinita possibilità, e dall'altra parte la molteplicità contiene l'attualità delle cose? Di più, non è egli vero che noi miriamo nell'illimitata realtà solamente l'infinita possibilità di ogni attualità, ed al contrario noi miriamo nei limiti l'attualità dell'istessa possibilità? Per conseguenza qui il negativo diventa positivo, e viceversa il positivo diventa negativo. Di sorte che tutto quello che passa per essenziale in ogni cosa, cioè la sostanza, contiene pel nostro conoscere la semplice possibilità di un essere; quello al contrario che è il mero fortuito, ed è chiamato accidente, contiene l'attualità dello stesso essere. Dunque in una parola secondo l'intelletto finito, tutto ciò che verrà posto in confronto colla suprema idea, e colla maniera come ogni cosa si trova essere in lei parrà rovesciato, e capovolto, quasi a somiglianza delle cose che si vedono riflettute sulla superficie dell'acqua.

Luciano. - Tutto quello che tu dici è difficile a mettere in dubbio.

Bruno. - Quindi dopo questo non concluderemo con fondamento che, essendo date per tutte le nostre *nozioni* coll'antitesi dell'ideale e reale, pure l'antitesi della possibilità e dell'attualità, segua ancora che tutte le nozioni

(le quali riposano sopra quest'antitesi o procedono da essa) sieno false non meno di essa antitesi, ed in riguardo della suprema idea sieno senza verun significato?

Luciano. - È necessario fare tale conclusione.

Bruno. - Dobbiamo noi riguardare come una perfezione o come una imperfezione della nostra natura il potere immaginare qualche cosa che non esista, e perciò di avere una nozione del non essere accanto a quella dell'essere; o di potere egualmente giudicare che qualche cosa non sia come che sia?

Luciano. - È impossibile che possiamo riguardare ciò per una perfezione, paragonato colla più alta idea; giacchè la nozione del non essere suppone un pensiero il quale non vien espresso nell'intuizione. E ciò è impossibile nell'assoluto perchè in riguardo dell'assoluto quello che è espresso nell'uno dev'essere espresso immediatamente eziandio nell'altro.

Bruno. - Noi non potremo adunque in relazione colla più alta idea, giammai immaginare una differenza fra l'esistere ed il non esistere, come immaginare non possiamo la nozione dell'impossibilità.

Luciano. - Egli è vero. Anche questa nozione non possiamo immaginarla, giacchè essa introduce un conflitto contraddittorio fra la nozione e la intuizione, il quale in riguardo dell'assoluto è egualmente inammissibile.

Bruno. - Ma come? non abbiamo già fissato che l'ideale come ideale sia illimitato e per conseguenza ogni nozione sia in sè stessa infinita? Immagini tu questa infinità come tale che si produca nel tempo e perciò secondo la sua natura non possa essere mai completa, oppure la immagini come una infinità assolutamente in atto ed in sè completa?

<http://warburg.sas.ac.uk/museosyne/Bruno/Bruniana.html>

<http://warburg.sas.ac.uk> - <http://www.giordanobruno.it>

Luciano. – L'ultima, giacchè la nozione è di una natura infinita.

Bruno. – Non si sa dunque concepire come gl'inesperti si rallegrino, quasi avessero fatta la più alta scoperta del mondo, quando si accorgono che per convincersi dell'infinita qualità della loro nozione di triangolo (che è uno spazio rinchiuso in tre linee) non abbisognano dell'intuizione di tutti i triangoli che sono mai stati o saranno, non che dell'intuizione di ogni diversa specie, dell'equilatero, per esempio, del non equilatero, dell'isoscele e del non isoscele; e che senza tale intuizione possono farsi certi quella loro nozione di un triangolo comprendere in sé tutti i possibili triangoli presenti passati, e futuri, senza diversità della specie, e che però è egualmente conforme a tutti. Ma nella nozione in sé e per sé è contenuta, come noi sappiamo, l'infinita possibilità di tutte le cose, le quali corrispondono ad essa nozione nel tempo infinito, ma però soltanto come possibilità; di modo che la suddetta nozione, benchè possessa una natura affatto indipendente dal tempo, non può nondimeno tenersi per assoluta.

Luciano. – In questi termini sta la cosa.

Bruno. – Dietro a ciò che abbiamo stabilito, l'assoluto nella sua essenza non è nè ideale nè reale, nè pensiero nè esistenza. Ma in rapporto alle cose, l'assoluto è necessariamente l'uno e l'altro con eguale infinità. Poichè per rispetto a lui noi dicemmo che tutto ciò che esiste, se è reale è ancora ideale, e quando è ideale è ancora reale.

Luciano. – Giustissimo.

Bruno. – Ora noi potremmo determinare l'infinita idealità come un infinito pensiero, ma mettendo in opposizione al pensiero ciò che tu hai chiamata una intuizione.

Luciano. – In ciò io sono interamente d'accordo.

Bruno. – Dopo ciò non saremo noi costretti di porre nell'infinito pensiero le nozioni di ogni cosa, ed essendo ogni nozione di sua natura infinita, porre queste nozioni come assolute ed infinite senza alcun rapporto col tempo?

Luciano. – Il faremo certamente.

Bruno. – Dovremo dunque considerare l'infinito pensiero nell'antitesi all'intuizione, come la possibilità di ogni essere a sè stessa sempre uguale infinita e senza relazione col tempo.

Luciano. – Necessariamente.

Bruno. – Essendo nell'assoluto il pensiero positivamente uno colla intuizione verranno rappresentate in esso assoluto (come nella più alta unità del pensiero e dell'intuizione) tutte le cose non solo come infinite per mezzo delle loro nozioni, ma come eterne per mezzo delle loro idee e quindi senza relazione col tempo (particolarmente senza quella dell'opposizione con esso tempo) e con assoluta unità della possibilità e dell'attualità. Ma poichè tu vedi nell'intuizione l'istesso rapporto verso al pensiero che gli altri veggono nell'esistenza, o nella realtà, così essendo l'intuizione considerata come l'infinito reale, ne segue che in essa intuizione l'infinito pensiero trova la possibilità di ogni cosa. Riflettendo però che per via dell'unità assoluta di ambedue, cioè della possibilità e dell'attualità, l'una viene posta immediatamente insieme coll'altra, e poichè le nozioni sono infinite e che fra la nozione e l'intuizione non entra nulla che le separi, ne avviene che oltre alle nozioni, anche le intuizioni delle cose debbono essere espresse nelle idee, dato però che le intuizioni riescano pienamente conformi alle nozioni, e perciò sieno infinite.

Luciano. – Ma non stabilimmo noi da prima che ciascuna intuizione fosse determinata per mezzo di un'

altra intuizione, e questa di nuovo per mezzo di un'altra, e così all'infinito?

Bruno. - Giustissimo: poichè avendo posto il finito come intuizione, noi potevamo porre una connessione per causa, soltanto framezzo alle intuizioni.

Luciano. - Ma poichè la infinita e scambievolmente determinazione delle cose, pare che si riferisca sola alla temporale esistenza, come puoi tu farla accordare coll'essere le cose eterne nelle loro idee?

Bruno. - Vediamo. Tu hai posta la nozione come infinita, e la intuizione come finita, ma ambedue unificate nell'idea, e pienamente inseparate; o non è forse così?

Luciano. - Così è.

Bruno. - Ma l'idea fu posta forse come l'unica reale in sè?

Luciano. - Anche questo.

Bruno. - Per conseguenza, in riguardo dell'idea, e però in realtà, l'infinito ed il finito non sono qualche cosa per sè, ed indipendenti dal nostro modo di discernere. Ora giacchè nessuno dei due da per sè, ma ciascuno soltanto per la sua antitesi è quello che è, così noi non possiamo posporre l'uno all'altro nè abbandonare l'uno in grazia dell'altro.

Luciano. - Impossibile.

Bruno. - È dunque necessario che, se l'infinito esiste deve esistere pure il finito, ed accanto di lui e da lui inseparato in ciò che noi abbiamo posto come eterno.

Luciano. - Apertamente, giacchè in diverso caso dovremmo porre il solo infinito. Ma questo è considerato come infinito soltanto in riguardo della sua opposizione al finito.

Bruno. - Per altro tu dicevi, che il finito in quanto finito sia necessariamente sempre una cosa determinata; ed in quanto che è cosa determinata, sia tale per mezzo

di un altro finito, il quale lo è per un altro, e così senza termine.

Luciano. - È giusto.

Bruno. - Ma questo finito ad infinitum è posto nell'idea come unificato coll'infinito in sè e per sè ed immediatamente collegato con lui.

Luciano. - Così ammetteremo.

Bruno. - Ma quell'infinito in sè e per sè, non è la nozione?

Luciano. - Io lo confesso.

Bruno. - Ora alla nozione nessuna finità può generalmente essere eguale o conforme, salvo che essendo infinita.

Luciano. - Questo è chiaro.

Bruno. - Ma infinita riguardo al tempo?

Luciano. - Impossibile a quel che mi pare, poichè nessun tempo, anche a volerlo infinito, esaurisce ciò, che essendo indipendente da ogni tempo è infinito, e nessuna finità, la quale si riferisce al tempo, può essere eguale, o conforme a ciò che è indipendente dal tempo.

Bruno. - Dunque sarebbe una finità la quale è infinita senza tempo?

Luciano. - Giusta conseguenza.

Bruno. - Ma infinito senza tempo è soltanto la nozione.

Luciano. - S'intende.

Bruno. - Dunque una senza tempo infinita finità è quella che in sè e per sè, o secondo la sua essenza è infinita.

Luciano. - Concedo anche questo.

Bruno. - Ma una finità, la quale è infinita secondo la sua essenza, non può giammai ed in nessun modo cessare di essere finita.

Luciano. - Giammai.

Bruno. - Di più essendo infinita non pel tempo ma in sè e per sè, non può, anche togliendo il tempo, cessare di essere infinitamente finita.

Luciano. - Nè anche questo può succedere.

Bruno. - Del pari dunque non può cessare di essere finita in sè, a cagione che essa è nell'assoluto, ed è senza tempo in lui presente.

Luciano. - Così appunto. E benchè questo mi sembri non del tutto astruso nonostante ti prego di spiegarlo maggiormente, giacchè appartiene alle cose le più oscure e che non vengono facilmente capite nel primo aspetto.

Bruno. - Noi abbiamo separato soltanto per mezzo del nostro discernimento l'infinito pensiero dall'idea nella quale esso pensiero è uno insieme col finito senza interposizione di altra cosa. Ora, secondo la possibilità, nell'infinito pensiero tutto è uno senza differenza del tempo e delle cose; ma, secondo l'attualità, tutto non è uno, ma molti e necessariamente ed infinitamente finiti. Ma, non meno dell'infinito in sè e per sè, anche il finito in sè e per sè sorpassa ogni tempo; conciossiachè, quanto al finito è impossibile acquistare l'infinità per mezzo del tempo (giacchè l'infinità per mezzo della sua nozione è esclusa dal finito) altrettanto gli è impossibile per la negazione del tempo perdere la sua finità. Quindi per immaginare un infinito finito nell'assoluto ed insieme coll'assoluto, non vi è bisogno di alcun tempo, ma bensì è necessario che esso infinito-finito sia separato in immaginazione dall'assoluto, ed esteso in un infinito tempo. Ma esso infinito-finito nell'infinito tempo non diventa più infinitamente finito di quello che diventerebbe secondo la sua natura in quell'istante in cui venisse in presenza dell'assoluto, anche solamente per un batter d'occhio. Però tu potresti maggiormente accostarlo all'intuizione nella seguente maniera.

Ogni finito, come tale, ha il fondamento della sua esistenza, non in sè stesso, ma necessariamente fuori di sè. Esso dunque è un'attualità la di cui possibilità giace in un altro. Incontraccambio esso finito contiene d'innumerevoli altri singoli soltanto la possibilità senza l'attualità; ed è appunto per questa ragione necessariamente ed infinitamente imperfetto. Ma ciò in riguardo dell'assoluto è affatto inescogitabile; giacchè nell'assoluto (per quanto guardiamo alla forma, la quale è uguale all'essenza medesima) il reale, secondo la nozione, è necessariamente ed eternamente opposto all'ideale, come l'anti-tipo al tipo; e a dir vero l'anti-tipo, secondo la nozione, è necessariamente finito, ma realmente, o secondo le cose, assolutamente identico col tipo. Dunque se tu consideri il finito soltanto secondo la sua nozione, esso è necessariamente ed infinitamente singolo, e mentre esso stesso è un'attualità, la di cui possibilità giace in un altro, esso nuovamente contiene l'infinita possibilità di altri singoli, i quali per l'istessa ragione contengono di nuovo l'infinita possibilità di altri singoli, e così senza termine. Ma se si considera il finito realmente, ossia nell'assoluta identità coll'infinito, l'attualità è da prima collegata immediatamente coll'infinita possibilità di altri singoli che esso finito contiene; ma più tardi nella stessa guisa la sua possibilità è immediatamente collegata a lui come attuale. Onde ogni cosa in quanto è in Dio diventa per sè assoluta fuori di ogni tempo, ed ha un'eterna vita. Ora il singolo è appunto singolo e si distacca dalla totalità, perchè esso contiene soltanto la possibilità di altre cose senza l'attualità, o contiene da sè un'attualità di cui la possibilità non è in lui. Ma qualunque sia il finito che tu poni, e con qual si sia differenza della possibilità e dell'attualità, in quanto che esso è nell'assoluto, non è separabile nè la sua attualità dalla sua possibilità, nè questa da quella, precisamente

come succede nell'infinita possibilità dell'intero corpo (la quale risiede in ciascuna parte di un corpo organico) che in riguardo di esso corpo, anche l'attualità è posta immediatamente e senza rapporto al tempo. E viceversa nessuna singola organica parte ha la sua possibilità prima o fuori di sè, ma immediatamente con sè nelle altre parti. Ciò dunque che di tutte le cose conosciute ed invisibili si avvicina di più alla maniera di essere del finito nell'infinito, è appunto la maniera colla quale il singolo nel corpo organico è collegato all'intero. Perchè quanto poco questa singola organica parte si mostra nel corpo organico come singola, altrettanto poco ancora nell'assoluto l'individuo si mostra come singolo; e precisamente come una parte organica non cessa di essere ideale o singola per sè stessa, perciò solo che realmente considerata essa non è singola, così succede col finito in quanto che esso è nell'assoluto. Perciò la relazione dell'infinito col finito nell'assoluto non è quella della causa coll'effetto, ma bensì la relazione che ha una parte di un corpo organico colle altre parti singole. Soltanto quel collegamento del finito coll'infinito nell'assoluto, è infinitamente più perfetto, che quello di un corpo organico, perchè ciascun corpo contiene ancora una possibilità, della quale l'attualità è fuori di esso ed alla quale ci si riferisce come causa ad effetto. Anche il corpo è soltanto una copia di un archetipo che sta nell'assoluto e nel quale archetipo è la sua attualità collegata ad ogni possibilità, e così ad ogni attualità è collegata la sua possibilità.

Ora dunque per l'istessa ragione essendo il vero universo un pieno infinito, e non trovandosi in esso veruna differenza e separazione di cose, tutto assolutamente uno e l'uno nell'altro, esso vero universo si estende necessariamente nella copia in un illimitato tempo precisamente come quella unità del possibile e dell'attuale che nel corpo

organico è senza tempo. La quale unità, essendo estesa nel suo riflesso, esigerebbe per farsi esistente un tempo il quale non potesse avere nè un principio nè un fine. Dunque non vi è nessun finito in sè fuori dell'assoluto, e soltanto è singolo per sè stesso. Quando è nell'assoluto ciò che nel finito è ideale essendo senza tempo, è ancora reale. E quando la relazione della possibilità è l'istessa che quella della causa all'effetto, in tal caso la relazione pone sè stessa, e quando è accompagnata dal tempo essa medesima relazione determina il suo tempo, e determina come passato ciò di cui essa contiene soltanto l'attualità senza la possibilità, e determina come futuro ciò di cui essa contiene la possibilità senza l'attualità. Perciò quello che stabilisce il suo tempo è la sua nozione, ossia la possibilità determinata da una relazione ad un singolo reale, il quale è contenuto in esso reale la di cui determinazione esclude tanto il passato quanto il futuro. Per lo contrario nell'assoluto l'esistenza e la non esistenza sono immediatamente annodate insieme, giacchè anche le cose che non esistono, e le nozioni di queste cose sono contenute nell'eterno, precisamente come vi sono contenute le cose esistenti e le nozioni di queste cose, cioè in una maniera eterna. Dall'altra parte anche le cose esistenti e le loro nozioni sono contenute nell'assoluto in quel modo appunto che lo sono anche le cose non esistenti, e le loro nozioni, cioè nelle loro idee. Ogni altro esistere è un'apparenza.

La nozione di qualunque ente singolo non è in Dio separata dalla nozione di tutte le cose, che sono, furono e saranno, poichè queste differenze non hanno nessun significato nel cospetto di lui. Per esempio l'infinita possibilità nella nozione di un uomo è in Dio riunita, non solo coll'infinita attualità di tutte le altre cose, ma anche di tutto quello che procede dall'attualità medesima come

attuale, e perciò la vita dell'individuo che in Dio è preformata, è pura e semplice e molto più felice che la propria vita dell'individuo, giacchè anche quello che sembra nell'individuo impuro e confuso contemplato nella eterna essenza serve alla magnificenza e divinità dell'intero.

Allorchè dunque, amico, noi penetriamo il vero e più alto senso di quella unità che tu stesso ci hai posto innanzi, non pretendiamo in nessun modo di trovarla veramente nel finito conoscere, ma piuttosto la dobbiamo credere molto più elevata sopra di esso. Noi conosceremo nell'essenza di quell'uno, il quale non è nè l'uno nè l'altro di tutte le antitesi, l'eterno invisibile padre di ogni cosa, il quale mentre egli stesso non esce mai dalla sua eternità, abbraccia l'infinito ed il finito in uno e medesimo atto di divino conoscere; l'infinito è veramente lo spirito il quale è l'unità di ogni cosa, ma il finito benchè in sè identico all'infinito, è per sua propria volontà un Dio passivo e sottoposto alle condizioni del tempo. Ora io credo di avere addimostrato come questi tre possano essere uno in un'essenza, ed ancora di qual maniera sia accanto all'infinito il finito come finito benchè senza tempo.

Luciano. - Tu ci hai condotto, o amico, molto addentro nella natura dell'incomprensibile; mi tarda però di vedere come tu ritorni di là alla coscienza dopo di averla di molto sorpassata di volo.

Bruno. - Benchè io non sappia, o egregio, se tu vuoi farmi o no un rimprovero con quell'oltrepassare di volo la coscienza, come tu dici, voglio però assicurarti che per tale non lo prendo io. E dimmi primieramente se io ho fatta altra cosa fuor quella di prendere nel più alto senso l'idea che tu hai posta come principio?

Luciano. - Tu non hai fatta altra cosa, egli è vero, ma questa l'hai fatta in modo tale che quella unità cessa di essere il principio del sapere, e precisamente per l'i-

stessa ragione parmi che cessi di essere il principio della filosofia, la quale è la scienza del sapere.

runo. - Intorno a questo io vorrei veramente essere concorde con te, ma io temo che sotto il nome di sapere tu intenda un qualche sapere subordinato, e che perciò richieda anche un principio subordinato. Spiegaci quindi prima di tutto dove tu cerchi il sapere.

Luciano. - Io pongo il sapere propriamente in quella stessa unità del pensare e dell'intuire d'onde siamo usciti.

Bruno. - E stabilisci tu nuovamente questa unità come principio del sapere?

Luciano. - Così è.

Bruno. - Ora, o amico, facci vedere come tu immagini quest'unità, in quanto che essa è principio del sapere ed in quanto che è il sapere stesso. Prima di tutto ti prego dirmi se tu vuoi che l'ideale ed il reale, nel principio del sapere sieno così identicamente uno come abbiamo stabilito essere eglino nell'assoluto; o se tu immagini che questa unità, in quanto che è nel principio del sapere, sia di un'altra qualità, ovvero dell'istessa? In tale ultimo caso noi siamo d'accordo; e così tu affermerai del principio del sapere precisamente quello che noi affermiamo dell'assoluto, nel quale supposto però tu potrai molto bene essere d'accordo con me, ma giammai con te stesso. Giacchè se tu esprimi nel principio del sapere l'istessa assoluta unità, che noi esprimiamo nell'assoluto, allora tu oltrepasserai di volo col sapere non solo la coscienza, ma anche il sapere stesso.

Luciano. - A te sfugge che noi conosciamò l'unità come assoluta, in quanto essa è principio del sapere, ed è unicamente per la sua relazione col sapere medesimo che noi sappiamo l'unità essere assoluta, e la riconosciamo quale principio del sapere.

Bruno. - Io non so se ti capisco; il sapere come

unità del pensare e dell'intuire è coscienza. Ma il principio della coscienza è la stessa unità, soltanto pensata pura o assoluta; l'unità è la coscienza assoluta, ed il sapere al contrario è la coscienza derivata o sovrapposta. Ora dimmi, è questa la tua opinione; cioè che noi non abbiamo filosofando nessuna ragione di passare oltre alla pura coscienza che è contenuta nella derivata o sovrapposta coscienza, o se dobbiamo generalmente considerare la pura coscienza altrimenti che in relazione con quella fondata coscienza di cui essa è il principio?

Luciano. - Questa è al tutto la mia opinione.

Bruno. - Tu dunque affermi necessariamente che l'unità nella sovrapposta coscienza non sia quella che è nell'assoluta.

Luciano. - Appunto così necessariamente, come in generale è necessario che l'unità posta in un principio non sia la stessa che quella posta in una cosa derivata da tale principio.

Bruno. - Ma l'unità nell'assoluta coscienza è l'istessa di quella considerata schiettamente nell'assoluto.

Luciano. - Giustamente.

Bruno. - Ma l'unità nell'assoluto non la consideravamo noi come assoluta?

Luciano. - Per fermo.

Bruno. - Dunque l'unità nel sapere, non come assoluta.

Luciano. - Senza dubbio.

Bruno. - Dunque come relativa?

Luciano. - Tu hai pienamente ragione.

Bruno. - Ma se consideriamo l'unità come relativa, necessariamente dovremo considerare ancora l'ideale ed il reale ambedue come distinguibili.

Luciano. - Necessariamente.

Bruno. - Ma noi nell'assoluto li abbiamo ambedue

considerati come indistinguibili, e senz'ombra di differenza.

Luciano. — Così noi abbiamo pensato.

Bruno. — Ma se sono indistinguibili, sono assolutamente uno, ed in questo caso non sarà possibile di fare veruna definizione, la quale ponga l'uno di essi l'ideale, per esempio, come ideale, senza porre l'altro, cioè il reale, come reale e viceversa.

Luciano. — Ciò non si può negare.

Bruno. — Non si potrà dunque mai più porre nè un puro ideale nè un puro reale?

Luciano. — Giammai.

Bruno. — Ma sempre soltanto una relativa unità di ambedue?

Luciano. — Incontrastabilmente.

Bruno. — Essendo dunque ambedue uno nell'eterno, necessariamente l'uno si separerà dall'assoluta unità soltanto in compagnia dell'altro, vale a dire il reale si separerà coll'ideale, e l'ideale col reale. Laddove questo non succeda, non v'è nè l'uno nè l'altro ma v'è posta l'assoluta unità di ambedue. Se' tu ora d'accordo?

Luciano. — Appieno.

Bruno. — Tu dovrai dunque ritenere ancora per inevitabile conseguenza che qualora si ponga generalmente una relativa unità come, per esempio, la separazione del reale dall'ideale, si dovrà ancora porre immediatamente e necessariamente il suo opposto, cioè la separazione dell'ideale per mezzo del suo rapporto col reale. Allorchè dunque non si guardi generalmente all'assoluta unità, quella più alta unità deve ancora necessariamente apparire separata in due punti. Nell'uno ove per mezzo del reale, l'ideale venga posto come ideale, e nell'altro punto ove per mezzo dell'ideale il reale venga posto come tale.

Luciano. — Tutto questo è innegabile; ed ancora si

può immediatamente provare che quando venga posta generalmente una coscienza (quando anche fosse soltanto a mia stessa) ha necessariamente luogo quella separazione da te definita.

Bruno. - Ma il sapere è una relativa unità?

Luciano. - Così noi abbiamo ammesso.

Bruno. - Dunque sta in opposizione ad essa un'altra unità.

Luciano. - Concedo anche questo.

Bruno. - Che nome dai a quella cosa che sta in opposizione al sapere, vale a dire, come chiami ciò in cui non v'è sapere?

Luciano. - L'essere.

Bruno. - L'essere dunque è una relativa unità come è il sapere.

Luciano. - Ella è una giusta conseguenza.

Bruno. - Quanto dunque il sapere è una pura idealità, altrettanto l'essere è una pura realtà.

Luciano. - È giustissimo.

Bruno. - Ma nessuna delle due unità è qualche cosa in sè, giacchè ciascuna di loro esiste soltanto per mezzo dell'altra.

Luciano. - Pare così.

Bruno. - Egli è chiaro, perchè tu non hai facoltà di porre un sapere senza immediatamente porre altresì un essere; come non l'hai di porre un essere senza immediatamente porre altresì un sapere.

Luciano. - Questo è chiaro.

Bruno. - Nessuna adunque delle due unità può essere il principio dell'altra.

Luciano. - Nessuna.

Bruno. - Il sapere in quanto che è unità relativa, è tanto poco il principio dell'essere, quanto l'essere come unità relativa lo è del sapere.

Luciano. — Lo confesso.

Bruno. — Di più tu non puoi dunque risolvere nessuna di queste determinazioni nell'altra, poichè l'una sta e cade insieme coll'altra, di modo che rimuovendo l'una tu annulli anche l'altra.

Luciano. — Sicuramente anche questo è mia opinione.

Bruno. — Tu vuoi piuttosto risolvere ambedue nell'assoluta coscienza.

Luciano. — L'hai indovinato.

Bruno. — Ma l'assoluta coscienza è l'unità solo in quanto che tu la consideri come principio della determinata relativa unità, la quale è il sapere.

Luciano. — Onninamente.

Bruno. — Ma non v'è ragione per considerare l'assoluta unità come principio dell'una più che dell'altra delle due relative unità, di quella, per esempio, del sapere. Nè vi è ragione di annullare le relative antitesi nell'unità che è stata considerata in questa maniera. Poichè essa unità è egualmente il principio di ambedue; da una parte, o se tu la consideri in sè od anche nella sua relazione al sapere, non v'è in genere nessun argomento per limitarla a questa relazione. Ma d'altra parte, se tu non la consideri in sè, non vi è del pari alcun argomento per considerarla nella relazione coll'opposta relativa unità, la quale è precisamente di una realtà ed originalità eguale a questa di cui si tratta. Perchè dunque non rendi tu quell'unità (invece di riconoscerla soltanto nella sua relazione col sapere) molto più universale onnipresente abbracciante ogni cosa e non la diffondi su tutti gli enti? In questo caso soltanto io crederò che tu la riconosca veramente in sè, ed abbi di lei l'intellettuale intuizione, quando tu l'avrai liberata ancora dalla sua relazione colla coscienza. Nelle cose tu non vedi altro che le

storte immagini di quell'assoluta unità, e fino nel sapere (in quanto che esso è una relativa unità), tu non vedi niente altro fuor solamente una contorta e sviata immagine di quello assoluto conoscere nel quale l'essere non è più determinato dal pensiero che il pensiero dall'essere.

Luciano. - Ora intorno a ciò potremo intenderci bene, o amico; perchè anche noi abbiamo riferita la filosofia alla coscienza, soltanto per potere intendere che quelle antitesi del sapere e dell'essere, o in qualunque altra espressione le presentiamo, non hanno nessuna verità fuori della coscienza. Di più, non avendo riguardo a questa coscienza, non può esistere un essere come essere, più che un sapere come sapere. Ma ora che dal disordinamento (ossia dalla relativa separazione e ripristinazione di quella unità come tu stesso vai dicendo) dipende tutto ciò che in genere è tenuto per reale, e quella separazione stessa è soltanto ideale e fatta nella coscienza, tu vedi perchè questa dottrina è idealismo, ed è tale non perchè determini il reale dall'ideale, ma perchè permette all'antitesi d'ambidue di essere semplicemente ideale.

Bruno. - Io comprendo ciò perfettamente.

Luciano. - Noi, o amico, siamo in vero d'accordo in ciò che quella separazione in rispetto della più alta idea sia senza verità. Ma come precisamente possa essere concepito quell'atto di emergere dall'eterna essenza, col quale la coscienza è collegata, e come si debba concepirlo non solo possibile ma necessario, è quanto non hai fino ad ora in nessuna maniera dimostrato, ma lasciato pienamente indiscusso.

Bruno. - Con ragione tu chiedi che io ne parli. E mentre tu chiedi di conoscere originalmente l'assoluta unità nel suo rapporto con la relativa unità del sapere, tu schivi quella domanda la quale è soltanto un particolare caso nella generale investigazione dell'origine del

finito dall'Eterno. Pare adunque tua opinione, o ottimo, che io dal punto fisso dell'Eterno medesimo, e senza presupporre qualche altra cosa fuori della più alta idea, giunga alla sorgente della vera coscienza, e del disgiungimento e separazione che sono posti con essa idea, poichè ancora questa separazione, accoppiata con ciò che è posto con essa, è di nuovo abbracciata in quella idea, ed a misura che il singolo allarga i circoli della sua esistenza, quella eternità li tiene e li afferra, e nessuno oltrepassa l'eterno anello che è posto intorno a tutti.

Per tal guisa sovvengati che innanzi a tutto noi poniamo l'assoluta infinità in quella più alta unità la quale noi consideriamo come la santa voragine da cui tutto procede ed in cui ogni cosa ritorna; in riguardo della quale unità, l'essenza è la forma, e la forma è l'essenza. Dopo ciò, non in opposizione a quest'assoluta infinità, ma onninamente conforme a lei, noi poniamo quel finito che è sufficiente ad essa, e che non è limitato da lei, nè esso la limita, ed è senza tempo presente ed infinitamente finito. Li poniamo ambedue come una cosa distinguibile e distinta, soltanto in ciò che apparisce secondo la cosa, pienamente una; ma secondo la nozione eternamente distinta, come pensiero ed essere, ideale e reale. Però in questa assoluta unità (giacchè in lei, come l'abbiamo provato, ogni cosa è perfetta e stessamente assoluta) non v'è diversità di enti, conciossiachè le cose si distinguono soltanto per le loro imperfezioni e pei limiti, i quali sono loro imposti dalla diversità dell'essenza e della forma. Ma in quella natura perfettissima la forma è in ogni tempo eguale all'essenza, perchè il finito, al quale conviene soltanto una relativa differenza di ambedue è contenuto nell'essenza stessa non come finito ma come infinito, senza alcuna distinzione di forma nè di essenza. Ma essendo il finito pienamente eguale all'infinito in modo reale

(benchè in modo ideale non cessa di essere finito) ne segue nondimeno che in quella unità v'è anche di nuovo la differenza di tutte le forme, unicamente in ella stessa; inseparata dalla indifferenza. In riguardo dell'unità essa differenza non è distinguibile, ma contenuta nell'unità in tale guisa che per sè medesimo ciascuno finito può da essa unità prendere una sua propria vita, ed idealmente può trapassare in una diversa esistenza. Di questa maniera dorme l'Universo come in un infinito fruttifero germoglio coll'abbondanza delle sue figure, colla ricchezza della vita e col colmo dei suoi sviluppi, che secondo il tempo sono interminabili ma qui semplicemente attuali; dorme, io dico, in quella eterna unità nel tempo passato e nel tempo futuro, i quali tempi sono ambedue interminabili in rispetto al finito, ma qui insieme inseparati e sotto ad un comune invoglio. Come il finito sia compreso in quell'assoluta eternità, che noi possiamo unitamente con altri chiamare anche razionale eternità, non cessando per sè medesimo di essere finito, io da prima l'ho reso, o amico, abbastanza intelligibile. Essendo dunque il finito (sebbene per sè stesso finito) accanto all'infinito, accade nulladimeno che il finito considerato come finito (e perciò non in riguardo dell'infinito, ma per sè stesso) diventa la relativa differenza dell'ideale e del reale. Con questa differenza pone prima sè stesso ed il suo tempo; poscia l'attualità di ogni cosa la cui possibilità è contenuta nella sua propria nozione.

Però tu concepirai tutto questo anche più immediatamente da ciò che tu stesso pur dianzi mi concedevi, cioè che la unità del pensiero e della intuizione sia onnipresente ed universale. Da ciò segue che non può esistere alcuna cosa o alcuna essenza disciolta da questa inseparabilità, nè alcuna può essere determinata come inseparabile senza una determinata eguaglianza del pensiero e

dell'intuizione. E quando avrai determinato quest'ultima come differenza, quello come indifferenza, non vi può essere alcuna cosa o essenza se non ha ricevuta la differenza come espressione dell'intuizione e l'indifferenza come espressione del pensiero. Di più bisogna che corrisponda all'intuizione ciò che noi chiamiamo corpo, ed al pensiero ciò che appelliamo anima.

Così ancora tutte quelle cose che sono contenute ab eterno in quella finità senza tempo la quale è accanto all'infinito, sono immediatamente per mezzo del loro essere vivificate anche nelle idee, e più o meno rese capaci dello stato mediante il quale esse per loro medesime (ma non per rispetto all'Eterno) rinunziano a quella finità e giungono alla temporale esistenza. Tu non potrai quindi credere che le singole cose, le numerose figure dell'essenze viventi o qualunque altro oggetto della tua percezione sieno in sè e per sè contenuti nell'universo in uno stato di sì completa separazione come tu li vedi; molto più non potrai credere che si separino solamente per te, ma che l'unità si svela a loro stessi ed a ogni altra essenza in quella maniera nella quale l'universo si è separato dall'unità. Per esempio, il sasso che tu vedi si trova in un'assoluta eguaglianza con ogni cosa; per esso niente ancora si separa o si sviluppa dalla rinchiusa notte. Al contrario al bruto, la cui vita è in lui stesso, si apre più o meno (in proporzione che la sua vita è più o meno individuale) il tutto, il quale finalmente diffonde ogni suo tesoro innanzi all'uomo. Togli via quella relativa egualità e tu vedi di nuovo tutto radunarsi nell'uno.

Ma non ti pare che precisamente questa considerazione ci possa convincere di ciò, che l'esistenza di tutte le essenze può essere concepita sopra questo uno e medesimo fondamento, e che vi sia una formola sola per la cognizione di ogni cosa, cioè che ciascuna cosa con la re-

lativa antitesi del finito e dell'infinito si separi dalla totalità, e che poi in ciò, per cui essa cosa unisce l'uno e l'altro, porti in sè il conio e quasi una copia dell'Eterno? E perchè l'unità dell'infinito e del finito, del reale e dell'ideale è in sua perfezione l'eterna forma, e come forma è insieme l'essenza dell'assoluto, in tal modo la cosa pervenendo nell'assoluto a quella relativa unità prende con sè un'apparenza di ciò nel quale l'idea è anche la sostanza, e la forma è l'assoluto reale.

Per conseguenza le leggi di ogni finito si lasciano concepire interamente e comunemente da quella relativa eguaglianza ed opposizione del finito e dell'infinito, la quale eguaglianza dov'essa è vivente si chiama sapere; ma in quanto è espressa nelle cose è, secondo la sua natura, la medesima di quella che è nel sapere.

Però io dico questo in generale, e se qualcuno, senza l'applicazione al singolo, non lo trovasse troppo chiaro mi recherebbe poca meraviglia.

Ora mi pare necessario di volgere un pensiero al visibile Universo ed all'incorporamento delle idee.

Ciò che tu hai chiamato la intuizione non contiene in sè nessuna differenza se non in quanto è opposta al pensiero. Ora essendo libera in sè e per sè di ogni forma e figura, l'intuizione è suscettibile di ricevere ogni cosa fecondata dall'infinito pensiero fino dall'eternità con ogni forma e variazione delle cose. Ma l'intuizione essendo infinitamente conforme all'assoluto pensiero è annodata insieme con lui all'assoluta unità nella quale ogni varietà si distrugge; imperciocchè l'unità contenendo ogni cosa, non può essere contenuta in lei alcuna cosa di distinguibile. Adunque unicamente in rispetto della singola cosa stessa, e non in rispetto di ciò nel quale il pensiero e l'intuizione, come tu dici, sono uno, la intuizione ed il pensiero si separano e si mettono in antitesi (poichè sol-

tanto in quella cosa singola la intuizione non basta al pensiero); ma nell'atto della separazione la intuizione trascina l'idea (in cui ambedue erano uno) con essa nella temporalità, la quale idea allora apparisce come il reale ed in vece che primitivamente era il primo, adesso è il terzo.

Ma nè il pensiero è in sè stesso sottoposto alla temporalità, nè la intuizione, essendo che ciascheduno lo è soltanto per mezzo della relativa separazione l'uno dall'altro, e della riunione dell'uno coll'altro. Ma come ci è già stato trasmesso dagli antichi ciò che in riguardo di ogni cosa è suscettivo della differenza è il principio materno, ma la nozione, ossia l'infinito pensiero, è il principio paterno, ed il terzo procedendo da ambedue è originato ed ha le qualità di una cosa originata; ugualmente partecipa della natura di ambedue, ed in sè di nuovo rannodando pensiero ed essere in maniera transitoria, illusoriamente imita l'assoluta realtà d'onde ha avuto origine. Ma questo terzo principio è per sè stesso necessariamente singolo. Essendo singolo e determinato come tale solo per mezzo della relativa antitesi del reale ed ideale (dei quali nessuno è mortale per sè, ma bensì ciascuno per mezzo dell'altro) esso consegna alla temporalità ancora la cosa stessa, ossia il reale; la cosa adunque che nasce è necessariamente ed infinitamente finita, ma è tale soltanto relativamente.

Giacchè per vero il finito non esiste per sè stesso; ma soltanto esiste l'unità del finito coll'infinito. Il finito dunque considerato per sè, forma di nuovo con ciò per cui esso è reale questa unità stessa, ma con ciò che in essa unità è la forma, costituisce la relativa unità del finito e dell'infinito. Ora quanto più perfetta è una cosa tanto più si sforza di rappresentare l'infinito in ciò che essa ha di finito, con lo scopo di rendere il finito in se più assomigliante che sia possibile all'in sè e per sè in-

finito. Quanto più il finito in una essenza ha della natura dell'infinito, tanto più assume dell'immortalità del tutto, tanto più apparisce durevole permanente e perfetto in sè, e tanto meno è bisognoso di quello che è fuori di lui.

Di cotal sorte sono le stelle e tutti i corpi celesti le cui idee sono più perfette di tutte quelle che sono in Dio, mentre esse esprimono al più alto grado quell' esistere del finito accanto all'infinito in Dio.

Ma bisogna intendere per corpi celesti la prima unità di ciascuno di loro, dalla quale primamente sono procedute in essi individualmente la varietà e divisione delle singole cose precisamente come dall' assoluta unità è proceduta l'infinita varietà di ogni cosa. Poichè ciascun corpo celeste non soltanto si adopera a rappresentare in sè l'intero universo, ma lo rappresenta effettivamente, così sono tutti suscettivi d'infiniti cambiamenti al pari di un corpo organico, ma in loro stessi sono incorruttibili ed intransitorj; di più sono liberi ed indipendenti come le idee delle cose, e sciolti e sufficienti a loro stessi; in una parola sono felici animali, ed al confronto di uomini mortali, immortali Iddj.

Ma per intendere la maniera come diventino tali, di Filosofici. bada al seguente discorso. Studi Bruniani "Giovanni Aquilecchia" (CISB)

L'idea di ciascuno di quelli è assoluta libera dal tempo e veramente perfetta. Ma ciò che nell'apparenza riunisce in loro il finito coll' infinito, e produce quella derivata realtà, della quale abbiamo già discorso, è l'immediata copia dell'idea stessa, la qual copia essendo incapace della differenza quanto l'idea, pone in una maniera eternamente eguale l'universale nel particolare ed il particolare nell'universale. La copia in sè, a dir vero, è assolutamente unità non originata nè condizionata; ma in relazione coll'antitesi produce l'unità.

Ora l'antitesi, come tu sai, è quella del finito e del-

l'infinito. Ed il finito stesso si riferisce all'infinito come la differenza all'indifferenza.

Ma al finito per sè non appartiene nessuna realtà; aggiungo che esso ha verso la sostanza una tale proporzione che lo rende eguale a quella soltanto dopo esser moltiplicato col proprio quadrato. Ma cosa io intendo per suo quadrato tu potrai in parte indovinarlo da quello che è preceduto, e più tardi diventerà ancora più chiaro.

A quello che noi abbiamo chiamato il finito nelle cose è opposto l'infinito. Questo in quanto che riferiscesi immediatamente a quel finito è ancora soltanto l'infinito di questo finito, non l'infinita unità di ogni finito, ma la relativa unità di questo finito, ossia la nozione, la quale si annette immediatamente con lui, come l'anima di esso. Questa relativa unità, alla quale come al principio universale in ciascheduna cosa viene annodato il finito come principio particolare, per mezzo di ciò per cui l'unità e l'antitesi sono inseparate, questa relativa unità, dico, è ciò per mezzo di cui la cosa si separa dalla totalità delle cose; e perseverando nella sua separazione, è eternamente l'istessa, cioè diversa dall'altre, e soltanto simile a sè medesima.

Ma la prima condizione sotto la quale l'infinito in sè e per sè può essere l'infinito di questo finito con esclusione di ogni altro, è che questo finito stesso sia finito e non meramente infinito.

Però non soltanto è l'infinito qui posto in relazione col finito, ma anche vi è posto ciò che li annoda ambedue, e di cui abbiamo ammesso che sia una copia dell'eterno.

Ma quello che scaturisce dalla relazione del finito infinito ed eterno col finito (allorchè ambedue questi termini sono assolutamente eguali) è lo spazio, l'eterna tranquilla non mai turbata immagine dell'eternità. La nozione,

la quale è in rapporto immediato col finito, è espressa nella cosa per la prima dimensione o la pura lunghezza. Che la linea nella sua estensione corrisponda alla nozione nel pensiero, tu potrai conoscerlo da ciò che segue; primieramente che essa linea considerata per sé è infinita e non contiene in sé nessun fondamento di finità; e di più che essa è il più alto e più puro atto di astrazione dalla totalità dello spazio ed è l'anima di ogni figura, per cui i geometri incapaci di rimuoverla dalla totalità, o di lasciarla nascere, la fanno postulato quasi per dimostrare che essa è molto più un'operazione che un essere.

Ora quell'atto dell'astrazione è quasi il turbatore dell'universale unità, e con esso ogni cosa si precipita come particolare ad eccezione di ciò, nel quale niente vi è di distinguibile. Poichè essendo l'unità in esso atto relativa ed opposta alla particolarità, ne avviene perciò che nell'istessa unità può essere posta non l'assoluta, ma soltanto la relativa eguaglianza tra soggetto ed oggetto.

Ora l'espressione di ciò nella cosa è l'istessa espressione nell'atto, per mezzo del quale essa cosa è una con sé medesima, e precisamente così si connette con sé stessa, come vediamo che a cagione della relativa eguaglianza della natura il ferro si connette alla calamità, ed ogni cosa si connette a quello, che di più davvicino gli è congiunto, o di sua natura gli è più rassomigliante.

Soltanto mentre la relativa unità non può esistere che nella relazione con un singolo finito o colla differenza, così necessariamente è congiunta colla prima dimensione anche la seconda.

Tu vedi dunque che come l'assoluta unità dell'antitesi e dell'unità è l'Eterno, così ciò in cui l'unità e l'antitesi sono insieme, e ciò nel quale ambedue vengono riuniti e distinti è la cosa che viene originata. La sviluppata immagine dunque dell'interna relazione dell'assoluto

è il sostegno delle tre dimensioni la di cui assoluta eguaglianza è lo spazio. Ma questo diventerà più chiaro in seguito. Dicevamo dunque che la nozione in quanto si riferisce immediatamente a questo determinato finito, è essa stessa finita ed è soltanto l'anima di questo singolo. Ma in sè è infinita. Ora si riferisce il finito all'infinita nozione come la radice al suo quadrato. Nella medesima guisa che la nozione giace come infinita fuori della cosa, altrettanto questa, giacchè non ha il tempo in sè, è necessariamente soggetta al tempo.

Poichè il tempo è una continuamente mossa, eternamente nuova, armoniosamente scorrevole immagine dell'infinito pensiero, e giacchè quella relativa eguaglianza di una cosa è precisamente l'espressione del tempo in essa cosa, ne segue che quella relativa eguaglianza diviene animata infinitamente attiva e si presenta come tale; essa è il tempo medesimo, e diventa in noi quello che chiamiamo coscienza di noi stessi. Ma nella cosa, in quanto che l'infinita nozione non le è assolutamente legata, vi è soltanto la morta espressione di quella vivente linea; però l'atto stesso, il quale si esprime nella cosa per mezzo dell'unità che questa ha con sè medesima, riman nascosto nell'infinito.

Per tale specie dunque di unità, cioè l'essere eguale a sè (ed in questa guisa l'essere è subbietto ed obbietto di sè stesso) la cosa è subordinata al rettilineo, come lo è al tempo.

Ora però la cosa è solamente singola per sè, ovvero idealmente, singola e fuori dell'infinita nozione; ma è realmente singola soltanto per mezzo di quello, pel quale essa è legata alla nozione, e ricevuta nella totalità delle cose.

In quanto che essa semplicemente sostiene in sè medesima la relativa eguaglianza, le viene congiunto l'universale ed il particolare, non altrimenti che la linea all'angolo, e per conseguenza al triangolo.

Ma in quanto che la cosa è annodata all'infinita nozione delle cose, la quale si riferisce al finito, come si riferisce il quadrato alla sua radice, quella nozione può essere collegata alla cosa soltanto come suo quadrato.

Frattanto la cosa può essere annodata alla nozione solo per via di ciò in cui l'universale ed il particolare sono assolutamente uno. Ma questo punto di riunione, come tu sai, non è suscettivo di nessuna differenza. La cosa adunque, giacchè esiste come tale soltanto per mezzo dell'antitesi tra l'universale ed il particolare, non è eguale a quell'uno, il quale è senza antitesi, nè è lui medesimo, ma rimane separato da lui ed è piuttosto in relazione di differenza con esso. Perciò in riguardo della cosa quell'uno comparisce non come ciò che esiste, ma come ciò che è il fondamento dell'esistenza.

Ma quando si moltiplica il quadrato con quello di cui esso è il quadrato, nasce il cubo, il quale è la sensibile immagine dell'idea ossia dell'assoluta unità dell'antitesi e dell'idealità stessa.

Ma questo potrai meglio intendere dalla maniera che segue.

L'apparente reale come il vero reale, può sussistere così fatto solamente, in quanto che annoda il finito e l'infinito. Giacchè tanto l'unità per sè, quanto la differenza per sè, sono mere ideali determinazioni e vi è solo tanto di reale nelle cose quanto vi è di espresso in loro dell'unità di ambedue. Ora poichè l'unità viene rappresentata nelle cose per mezzo della prima dimensione e la differenza per mezzo della seconda, così dovrà l'unità di ambedue esprimersi nella maniera la più perfetta per mezzo di quello in cui le due prime dimensioni si estinguono, e questo è la spessorezza o la profondità.

Ora quel principio col quale le cose compariscono in relazione di differenza, e che annoda l'anima (ossia l'e-

spressione dell'infinito pensiero in esse) al corpo, è la gravità. Però le cose sono soggette alla gravità solo in quanto che il tempo non cade in loro medesime e non diventa vivo in esse. Ma in quanto che questo ha luogo, cioè che il tempo vi cada, elle sono spontanee, animate, libere, assolute in sè stesse, come i corpi celesti.

Frattanto la gravità (giacchè questo è necessario a sapersi anticipatamente) riceve incessantemente la differenza nella universale indifferenza, ed è indivisibile in sè; quindi benchè una sensibile cosa possa venir divisa, però la gravità non è divisa nè è aumentata nè diminuita. Di più essendo di tale natura da racchiudere in sè l'indifferenza dello spazio e del tempo ella non può essere opposta a nessuno dei due, e coll'aumentante spazio (il quale è l'espressione della differenza) non può diminuire, nè può col diminvente spazio aumentare. Ancora; quanto più una cosa si separa dalla totalità, tanto meno desiderio o studio vi è in essa, considerata idealmente, di tornare all'unità di tutte le cose. Ma la gravità non si cambia per questo, ed è immobile ed eguale verso tutte le cose.

Ora quello che definisce le cose pel semplice rettilineo e per la finita nozione è l'inorganica parte, ma ciò che dà a loro la forma ossia le definisce pel giudizio (cioè pel ricevimento del particolare nell'universale) è l'organica parte; finalmente ciò per mezzo di cui esse esprimono l'assoluta unità dell'universale e del particolare, è la parte razionale.

Quindi quello che richiediamo in ogni cosa per la sua attualità può essere espresso per mezzo di tre gradi o potenze, di modo che ciascuna rappresenti l'universo in sua maniera.

Ma abbiamo già, prima di questo, stabilito che ciò che è il terzo nelle cose singole sia in sè il primo; esso ha per sè la più alta purità ed una imperturbabile chia-

rezza. Nelle cose però viene turbato da ciò che fino ad ora abbiamo chiamato unità ed antitesi, ma che possiamo dire coscienza di sè stesso, e sensibilità allorquando è vivente.

Però la reale dimensione è solo la ragione, la quale è la più immediata immagine dell'eterno, ma diventa lo spazio assoluto soltanto in relazione alla differenza. La relativa unità e l'antitesi essendo, come già abbiamo detto, semplici determinazioni di forma, fanno riempire lo spazio della pura unità precisamente perchè esse la turbano.

Fino ad ora ho parlato maggiormente delle cose più imperfette, le quali hanno l'infinita nozione fuori di loro; ma ora rivolgiti alla contemplazione delle più perfette, le quali sono da altri chiamate corpi celesti, ma che noi vogliamo nominare sensibili ed intelligenti animali; perchè è chiaro che hanno il loro tempo innato in loro, e che l'infinita nozione è loro concessa come anima, la quale dirige ed ordina i loro movimenti. Vale a dire che rappresentando l'infinito in ciò che in loro è finito, essi esprimono la idea come idea, e vivono ancora non come cose soggette alla nozione, una vita dipendente e condizionale, ma bensì assoluta e divina.

Ma di qual maniera possa essere contenuto nel finito ciò che è incalcolabile per la sua infinita pienezza; e che è accanto all'infinito in sè e per sè dall'eternità, anzi è l'unità stessa nella quale la potenza d'innumerabili cose si collega, non ti sarà difficile di capire dopo tutto quello che già previamente stabilimmo. Ma per l'istessa legge secondo la quale l'uno si separa dalla più alta unità, esso uno avendo prodotto una moltitudine infinita di cose, divide la perfezione della prima unità ed esala in innumerevoli enti ciò che esso ha ricevuto dall'alto. E per tal guisa ogni cosa che esiste ha un'unità, dalla quale la cosa prende la sua origine e dalla quale è separata per mezzo

della relativa opposizione del finito e dell'infinito in lei stessa; mentre che quell'unità è di nuovo derivata da una più alta, la quale contiene la indifferenza di tutte le cose che in lei si comprendono.

Ora avviene o che una cosa ha l'essere in sè stessa ed è ella medesima la sostanza (ma ciò è soltanto possibile allorchè il finito in essa cosa è eguale all'infinito, di modo che nella sua separazione ella può con tutto ciò rappresentare l'universo); oppure la cosa non è essa medesima la sostanza, ed allora viene continuamente costretta a essere colà ove soltanto può esistere, e le è forza di tornare indietro nell'unità da dove è stata presa.

Dunque la pura differenza in una cosa, ossia il puro finito, è ciò per cui generalmente l'apparenza di un'idea cade nello spazio, ma della vera idea la differenza è una tale parte che per venir eguale alla vera idea deve essere moltiplicata tre volte con sè stessa; e di più giacchè la grandezza di quella differenza determina ancora la grandezza dell'allontanamento nello spazio di una cosa dall'immagine della sua unità, così ancora questa differenza ha con la vera immagine, che cade nello spazio, la istessa relazione che la pura differenza ha coll'idea stessa.

La lontananza poi è o reale o meramente ideale, ma sempre ideale ove una cosa non è essa medesima la sostanza. Giacchè ancora le variate cose, le quali tu vedi congiunte ad un intero, come potrebbe essere la terra, sono verso essa come sono verso l'unità; però ciascheduna di queste cose è pesante secondo una determinata lontananza, ma ciò viene determinato dalla grandezza della sua specifica gravità.

Ora il tempo, cioè la vivente unità, viene, tu sai, nella gravità collegato alla differenza, ma da questo collegamento nasce la misura del tempo, ossia il moto. Ove dunque una cosa non abbia in sè medesima la sostanza, muovesi ne-

cessariamente verso ciò in cui essa ha la sua esistenza; però questo si fa di maniera che il tempo del moto sia eguale, non alla lontananza (la quale è la sensibile espressione della differenza), ma bensì al quadrato della lontananza. Al contrario mentre una cosa si move verso ciò in cui essa è, i tempi diminuiscono e gli spazj diventano eguali ai loro quadrati.

Volgendoci ora a ciò che è più perfetto, il quale ha in sé stesso l'essere e la vita, noi troveremo che la differenza, ossia quello che v'è di puro finito nel più perfetto, non cessa di essere, secondo la nozione, opposto all'infinito, benchè essa differenza realmente ed in riguardo della sostanza sia assolutamente eguale all'infinito.

Ora come la differenza è idealmente opposta all'infinito, questo si riferisce ad essa differenza come il suo quadrato, e così ancora la differenza determina a riguardo di quello del quale essa è il finito, la linea del suo allontanarsi dall'immagine dell'unità. Ma realmente, ossia in riguardo di ciò che è la vita medesima, il finito è collegato coll'infinito in essa vita di maniera tale, che l'infinito si riferisce al finito non più come suo quadrato, ma bensì interamente come eguale ad eguale.

Dall'altra parte, ciò che è più perfetto può essere esso medesimo la sostanza, solo in quanto la linea di sua lontananza diventi animata in esso; ma la linea diventa soltanto animata in quanto che la differenza, ossia il puro finito nel più perfetto diventi eguale all'infinita nozione, la quale nozione, giacchè essa è il tempo, essendo riunita colla lontananza la mette in corso.

In questa guisa sono stati impiantati nelle sfere i loro tempi, ma esse sfere per la loro celeste natura sono deputate ad essere per mezzo di moti circolari il simbolo del tutto, il quale, benchè si spanda in tutte le nature, però continuamente ritorna indietro nella sua unità.

Poichè ciò per mezzo del quale le sfere si separano e si allontanano dalle immagini della loro unità, e ciò per mezzo del quale esse sono ricevute nell'infinita nozione, non è in elle separato, come succede nelle cose terrestri, nè disgiunto in contrarie potenze; però elle sono armonicamente congiunte, e perchè solo esse sono veramente immortali, solo esse ancora godono nella separata esistenza la beatitudine dell'Universo.

Ma nel loro corso stesso, il quale come annichilamento di ogni antitesi è la pura unità, e l'assoluta sostanzialità, elle respirano la divina pace del vero mondo, e la magnificenza dei primi motori.

Osserva dunque, o amico, il senno delle leggi che una divina intelligenza pare averci svelate.

Una essenza la quale esiste per sé simile a Dio non è subordinata al tempo, ma costringe questo ad esserle soggetto, e lo rende suddito a sé stessa. Di più il finito in sé eguagliandosi all'infinito, modifica il potente tempo di modo che questo non più moltiplicato con ciò del quale egli è il quadrato, ma con sé stesso diventa eguale alla vera idea. Da tale modificazione del tempo nasce la celeste misura di lui, ossia quel movimento nel quale lo spazio ed il tempo stesso sono posti come pienamente eguali grandezze, le quali, moltiplicate in loro medesime, producono quell'essenza di qualità divina.

Immagina adunque quel corso stesso come schiettamente il semplice intero; immaginalo non come composto, ma come unità assoluta, della quale tanto ciò, per mezzo di cui una cosa è nell'unità e generalmente è chiamata gravità, come ciò, per mezzo di cui la cosa è in sé stessa, e viene considerata come l'opposto alla gravità, l'uno e l'altro, dico, sono pienamente l'eguali forme, sono ambedue l'istesso intero, ambedue una cosa sola; poichè non è possibile che una cosa, mentre viene contenuta

nell'unità si allontanano da essa, e stia in sè medesima nè, che stando in sè medesima possa essere nell'unità; eccettuato però il caso che il finito in essa cosa sia assolutamente annodato all'infinito. Ma una volta annodati in tal guisa, la gravità ed il suo opposto non possono giammai ed in nessun modo separarsi, e ciò che noi distinguiamo nell'oggetto non è giammai necessariamente l'unità stessa del finito e dell' infinito.

Nessuna dunque delle sfere sarà nè allontanata dalla sua unità nè annodata ad essa per altro mezzo che per la sua propria innata eccellenza, la quale consiste in ciò che essa sa cambiare in assoluta unità quello per mezzo di cui ella è separata, e di nuovo cambiar l'unità stessa in ciò per mezzo di cui ella è separata.

Ora quando il corpo da sè medesimo mosso potesse in una tal maniera pienamente eguale ricevere la differenza (che è in sè) nella indifferenza, e di nuovo mettere l'indifferenza nella sua differenza, nascerebbe quella figura, la quale forma la più perfetta espressione della ragione dell' unità fra il generale e il particolare, cioè la linea circolare.

Qualora tal forma fosse universale, que' celesti animali descriverebbero in eguali tempi pienamente eguali archi, e quella differenza dello spazio e del tempo, che tu hai forse veduta nel moto del singolo verso la sua unità, sarebbe pienamente annichilata.

Soltanto allora tutte le forme sarebbero egualmente perfette; ma la non nata bellezza, la quale si svela in esse, vorrebbe universalmente che restasse in ciò per mezzo di cui essa diventerebbe visibile una traccia del particolare, affine che in tale guisa anche gli occhi più sensuali (i quali riconoscendola in cose particolari diventano estasiati) si accorgessero di lei mentre che gli occhi non sensuali dedurrebbero la sua presenza da quella unità

espressa nella differenza medesima ed indistruttibile, e così arriverebbero alla intuizione dell'assoluta bellezza e della sua essenza in sè e per sè.

Per l'istessa ragione mentre la bellezza svelava il suo volto nel cielo per gli occhi sensuali, volle che tutta quell'assoluta uguaglianza, la quale dirige i moti delle sfere comparisse separata in due parti, in ciascheduna di cui venisse espressa l'istessa unità della differenza e dell'indifferenza, ma che nell'una la differenza diventasse eguale all'indifferenza, nell'altra l'indifferenza diventasse eguale alla differenza, e per conseguenza che la vera unità fosse presente secondo la cosa, ma però non secondo l'apparenza.

Di questa maniera succede primieramente che le sfere si muovono in linee le quali ritornano in sè stesse, come fa una linea circolare, ma non si descrivono come questa intorno ad un centro bensì intorno a due separati fuochi, i quali si tengono in equilibrio alternativamente, e dei quali l'uno è riempito dalla lucente immagine dell'unità (dalla quale essi sono stati presi), l'altro esprime l'idea di ciascheduno di loro in quanto che questo fuoco è esso medesimo il tutto ed assoluto ed indipendente; onde nella differenza stessa l'unità e la propria relazione di ciascheduna sfera si conosca essere assoluta come una particolare essenza, e per contro una particolare essenza si conosca come assoluta.

Mentre la differenza esiste soltanto per l'apparenza, ma realmente ovvero in sè non vi può essere nessuna differenza, così quelle celesti creature sono state istruite per mezzo di un'arte veramente divina, ora a moderare ed a ritenere il corso dei loro movimenti, ora a più liberamente seguire i loro interni impulsi, ed affinchè in tal maniera tempi e spazj di nuovo diventassero eguali, e la lontananza, la quale soltanto per mezzo della sua egua-

gianza coll'innato tempo è animata, non cessasse di essere tale, dico che quelle celesti creature sono state istruite a percorrere nelle più grandi lontananze un minore arco nell'istesso tempo che si richiede a percorrere un maggiore in una più piccola lontananza.

Per mezzo di questa più che mortale prudenza, la quale nella differenza stessa protegge l'uguaglianza, succede che gli astri le di cui vie secondo l'apparenza sono represses linee circolari, però veramente e secondo la idea descrivono linee circolari.

Ma tutto questo, o amico, che io fino ad ora ho menzionato dell'ordine dei moti celesti per spiegarli conformemente al merito dell'oggetto, ci condurrebbe più avanti che la cosa stessa, per riguardo della quale questa investigazione è stata introdotta. Però di quelle cose potremo discorrere anche in seguito.

E già nessun mortale discorso è capace di apprezzare quella divina sapienza, o di misurare la profondità dell'intelletto che si ammira in quei moti.

Ma se tu vuoi, o amico, che io dichiari secondo quali leggi l'ordine, il numero, la grandezza, e le altre riconoscibili proprietà degli astri sieno determinate, allora io dico che in quello che spetta all'ordine vi sia nell'intero l'istessa materia, soltanto molte volte variata, ma nell'interno di quell'intero vi sieno due diverse regioni. L'una è quella che è abitata da quelle sfere a cui il tempo è più perfettamente congiunto che alle altre, e la di cui unità si avvicina il più possibile all'assoluta unità. L'altra regione è quella nella quale vivono le sfere, che hanno il tempo meno perfetto in sè stesse, e sono meno spontanee.

E giacchè ogni cosa alla quale il tempo è animatamente congiunto porta di ciò anche l'espressione esterna, la quale espressione è la linea ed in connessione colla materia è la coesione e la stabilità, ne succede che sotto

quella espressione che è la più perfetta, primieramente vi è impiantato in ciascuna cosa individualmente il conio del tempo, cioè la linea che noi chiamiamo suo Asse, ed i di cui esterni punti sono segnati per Nord e Sud. Ma quindi ella è impressa anche nell'intero, di modo che tutte le cose insieme compongono una linea comune, e secondo il posto che esse occupano in questa linea dimostrano un più o meno esteso grado di coesione e dell'unità con loro stesse; gli esterni punti poi dell'intero stanno di nuovo in relazione l'uno coll'altro come Nord e Sud.

Dunque quelle sfere le quali nell'intero rappresentano la collegamento del Nord e del Sud sono composte di più ferma e durevole materia, ma così ordinate fra loro, che dentro quella collegamento tutte le regioni del cielo eziandio si collegano. Ogni collegamento però sarà rappresentata per mezzo di tre astri, dei quali il primo (che è il meno lontano dall'immagine della unità) apparterrà all'una collegamento, il terzo o più remoto apparterrà all'altra opposta; il mezzano rappresenterà l'indifferenza di ambedue in quella collegamento, di modo che nessuno degli astri sarà essenzialmente diverso dall'altro. Il numero poi di tutti gli astri che sono dentro tale collegamento dovrebbe tornare eguale alla dozzina.

A queste sfere sono concessi i più perfetti moti. Ma come le sfere stesse nel tutto rappresentano la collegamento del Nord e del Sud, così gli astri i quali abitano la seconda regione rappresentano la collegamento dell'Est e dell'Ovest, ma di maniera tale che dentro di questa opposizione medesima, di nuovo s'intrecciano e si collegano tutte le regioni del cielo, e però una espressione di ognuna di esse è necessaria in ciascuna corporea cosa.

Ora queste sfere mentre portano in sè una specie d'unità la quale è nel più piccolo grado assoluta, anche quando essa si separa il meno possibile dall'unità asso-

luta, precisamente per questa ragione variano più o meno dal più perfetto moto. Ma di trovare la legge del loro numero il quale aumenta in grandi proporzioni sarebbe impossibile a tutti.

Ora quale sia l'ordine nel quale le lontananze si aumentano sempre più tra quelle sfere che possiedono più perfetta vita in loro medesime potrebbe bene essere capito da colui il quale continuasse ad investigare, rimettendosi a quello di cui abbiamo già trattato; ma ancora di più e meglio lo capirebbe, se avesse conosciuto i segreti del triangolo.

In riguardo delle masse e delle densità, ha piaciuto alla celeste arte che, considerate nel tutto, le più grosse masse occupino lo spazio di mezzo, e le più dense sieno le più vicine di tutte all'unità ovvero all'immagine dell'unità; ma prese individualmente le piacque che mai fra tre astri che sono dell'istesso ordine l'uno che è il più distinto per la densità fosse seguitato da un altro distinto per la maggiore grossezza della massa, nè che venisse seguitato da uno di quegli astri che fra tutti si discosta il più nel suo corso dalla linea circolare.

Ma nell'universale in quanto a ciò che riguarda la densità v'è la seguente legge. Le cose nell'universo sono generalmente più o meno perfette secondo che il tempo è più o meno incorporato in loro. Ma esso è incorporato in tutte quelle cose, le quali si distinguono prima delle altre.

Giacchè nella cosa singola, come noi dicevamo, l'espressione del tempo è la linea o la pura lunghezza, ne segue che quella cosa che esprime la lunghezza in sé, nella maniera la più perfetta, contiene anche il tempo più perfettamente che qualunque delle meramente corporee e singole cose.

Ma se alla cosa il tempo è annodato come tempo

animato ed attivo, deve ancora essere contenuta nella sua nozione più o meno la possibilità di altre cose. Da ciò noi vediamo che quella pietra che gli antichi hanno chiamata la pietra di Ercole, ma che i più moderni chiamano calamita; benchè essa pare singola, pure contiene una conoscenza ed un sentimento di altre cose le quali essa move e le tira a sè, ovvero le respinge da sè. Di più vediamo che ad essa il cambiamento della stagione non è estraneo, simile all'uccello di passaggio il quale dirige il suo volo verso un'altra regione del cielo, e che ancora essa calamita è un dimostratore del tempo simile agli astri e che ha i suoi anni ed i suoi giorni, ma soltanto in una maniera più imperfetta, e soggetta all'unità la quale è fuori di lei. Ma la ragione perchè il tempo non sia più perfettamente incorporato con lei risiede nell'imperfezione del suo corpo o di ciò che in essa è la pura differenza. Quanto più dunque primieramente il tempo è collegato ad una cosa, tanto meno ella abbisogna dell'unità fuori di sè, giacchè è di sè medesima l'unità; tanto meno ancora può essa appartenere a quelle cose che sono maggiormente soggette alla gravità e che sono le più dense. Di nuovo per l'istessa ragione le più dense cose avranno il tempo più imperfetto in loro stesse, ma quelle le quali tirano in sè il meno possibile dal tempo sono ancora le meno individuali e separate dall'unità; per conseguenza tanto meno ancora soggette alla gravità, la quale richiede dalla parte della cosa una relazione di differenza.

Applica questa legge agli astri; allora tu capirai il perchè quelli nei quali il tempo è il più perfettamente impiantato, ed i quali per conseguenza sono i più eccellenti ed esprimono il più perfettamente nei loro moti l'eguaglianza che è in loro, appartengono ai meno densi, e di nuovo capirai, perchè i più densi (poichè essi

hanno il tempo imperfettamente in loro stessi) deviano di più degli altri dalla più bella qualità di moto; finalmente capirai perchè quelli ancora i quali ritraggono nel minimo grado dall'espressione del tempo le loro forme e figure ed i quali nel maggior grado deviano dai più bei moti, sono anche i meno densi, non perchè essi abbisognino meno dell'unità, ma perchè si sono separati il meno possibile da lei.

Ed in ciò dunque sta il segreto delle diversità, le quali sono osservate nelle celesti cose, in riguardo della perfezione colla quale esse imitano la più bella figura nei loro moti.

In tal guisa ogni cosa fu ordinata secondo misura e numero nella più bella maniera, ed a ciascheduna sfera fu concessa una doppia unità. Per mezzo della prima unità la sfera diventa assoluta in sè, e quanto si può più, simile a quella perfettissima riunione del finito coll'infinito in Dio, l'idea della quale noi possiamo chiamare l'animale assoluto, e per conseguenza la sfera è divenuta organica libera ed animata. Per mezzo dell'altra unità, la sfera entra nell'assoluto, e con ciò che in essa è differenza viene ricevuta nell'unità. Dopo ciò piacque alla celeste sapienza che la identità di ambedue le unità fosse contenuta soltanto nella differenza. Insieme con questa differenza fu anche decisa la separazione in due specie di cose. Quelle della prima riuscendo come differenza, capaci di essere ricevute nell'indifferenza, ed a cagione della loro imperfetta maniera di non avere il tempo in sè, essendo pienamente sottomesse alla gravità, appaiono come morte ed inanimate. Ma le cose della seconda specie nelle quali la differenza stessa è indifferenza ed esse avendo in sè il tempo e la vita più perfetta, sono animate ed organiche, esprimono nella maniera la più perfetta di tutte le singole essenze quella unità delle

sfere per mezzo della quale le sfere medesime sono il tutto, e libere e razionali.

In questa guisa le celesti sfere (essendosi separato dalla loro unità ciò che era destinato a vivere in un altro ente) furono simultaneamente popolate con viventi esseri d'ogni qualità e perfezione, i quali erano contenuti nella prima unità, ma ciò avvenne per l'istesso decreto il quale faceva deviare i loro corsi più o meno dalla linea circolare. Ora, quanto più perfettamente una sfera avrebbe raccolto l'unità per mezzo della quale essa era organica coll'altra unità per mezzo della quale essa era inorganica, tanto più sarebbesi avvicinata all'archetipo del moto.

In mezzo però di tutte le sfere, nell'immagine della loro unità si accese l'immortale luce, la quale è l'idea di tutte le cose. Perchè poi l'idea che è la forma è eguale alla sostanza o a dir meglio è la sostanza stessa, ne seguiva che l'idea di ogni cosa doveva essere espressa là ove tutte le cose dell'universo secondo la sostanza sono uno. Intanto per rendere manifesta l'unità dell'essenza colla forma, la divina arte creò quell'astro di modo da essere interamente massa ed interamente luce, e lo creò focolare del mondo, o come altri dicono la santa guardia di Giove; ma l'astro stesso derivando da una più alta unità, e perciò essendo un singolo, l'arte divina esprime ciò che ancora in lui è differenza, per mezzo di punti oscuri, i quali essa spandeva sopra la di lui splendida luce. Imperciocchè la luce essendo l'idea è egualmente la indifferenza dello spazio e del tempo; l'arte divina di più ordinò che essa primieramente descrivesse per tutte le direzioni lo spazio senza riempirlo ed illuminasse tutte le cose, quindi ancora decretò che ella fosse la face e l'indicatrice del tempo, e la misura tanto dell'anno come del giorno. Il sole, non essendo soltanto l'indifferenza di tutte le

cose contenute nel suo universo tende ancora costantemente ad associarsi con ciò che è pura differenza nelle altre sfere le quali si muovono intorno di lui, e tende pure per mezzo di questa differenza di continuare la loro propria relativa unità e per mezzo loro di crescere esso stesso, ed in una parola totalmente identificarsi con loro come una cosa è identica con sè stessa.

Ma quanto più perfettamente il tempo è innato in una cosa, tanto più eguale essa è a sè medesima; per cui noi vediamo che la terra ancora, esprimendo in ciò che in lei è morto, il conio del vivente tempo, riunisce per mezzo dell'unità della nozione la differenza e la linea, la quale linea rappresenta la coscienza della terra, e nell'apparenza si presenta come l'asse i di cui punti estremi noi abbiamo disegnati per Sud e Nord.

In questa maniera annodando il particolare in sè all'universale, la terra si sforza contro il sole, il quale si adopera di porre l'universale come particolare, e di collegarlo coll'espressione del tempo la quale è contenuta in lui stesso.

Ora mentre la terra ed ogni altra sfera mette nella direzione della lunghezza la relativa eguaglianza con sè medesima, la quale consiste in ciò, che la differenza in essa sia unità alla nozione, dal canto suo il sole cerca di collegare col particolare di ciascuna sfera la sua nozione e si sforza di produrre una eguale relativa unità nella direzione della larghezza.

Ma per la ragione che ogni sfera si oppone a questo sforzo per mezzo della sua propria vita sono stati fatti primieramente il giorno e la notte (giacchè quello sforzo del sole fa sì che ogni sfera si mova intorno a sè stessa), ma l'anno è stato separato dal giorno, onde impedisca all'innato e vivente tempo di ciascheduna sfera di essere uno ed eguale con quel tempo a cui esso tempo è sotto-

posto. Se il sole si identificasse con una sfera in tale maniera, come una cosa è identica con sè stessa, allora quella sfera farebbe il corso intorno al sole nello stesso tempo che si rivolge una volta intorno a sè stessa; per conseguenza l'anno diventerebbe eguale al giorno; ma una metà della terra non vedrebbe la faccia del sole; nè sentirebbe la sua rallegrante luce; precisamente come noi osserviamo quelle inferiori sfere, che noi chiamiamo lune presentar sempre l'istessa faccia a quelle sfere dalle quali esse lune dipendono, ed impiegare un egual tempo pel moto intorno a loro stesse, e pel giro intorno alle sfere.

Ma se la differenza della terra, la quale è animata soltanto per mezzo del suo collegarsi colla nozione e coll'anima della terra, fosse collegata invece colla relativa unità del sole essa differenza patirebbe una morte completa.

Di questa maniera dunque, come noi l'abbiamo descritto, l'universo è intrecciato con sè stesso, e tende sempre più a divenire simile a sè stesso e di fare un corpo ed un'anima sola; quantunque in un animale l'anima si separi in membra multiformi, ciascuno di questi membri prende dall'animale la sua particolare anima, ed ogni individuo membro, sebbene all'intero collegato, vive però per sè stesso; così ancora affinchè l'universo fosse uno nella moltitudine e finito nell'infinito, fu dato a ciascun membro il suo tempo particolare. Ma il tutto fu talmente fatto ad immagine di Dio da contenere in sè il tempo assoluto, e per conseguenza, non esistendo nel tempo, diventò animale conformato di tal maniera da non potere morire.

Ma noi, o amico, abbiamo dato il nome di luce all'eterna idea di ogni corporea cosa: ove in una cosa il finito diventa eguale all'infinito là è ancora espressa l'idea, ovvero quell'assoluto conoscere nel quale non cade

nessuna antitesi del pensiero e dell'essere. Inoltre in una tale cosa la forma è la sostanza, e la sostanza è la forma, ambedue inseparabili.

Ma quanto più una cosa è singola e persiste nella sua individualità, tanto più si separa dall'eterna nozione di ogni cosa, la quale nozione nella luce, come l'infinita nozione nel tempo, cade fuori di lei. Intanto la cosa stessa appartiene a ciò che non esiste ma che è un fondamento di esistenza, cioè l'antichissima notte, la madre del tutto.

Ora la luce che si vede cogli occhi sensuali non è l'indifferenza del pensiero e dell'essere stesso assolutamente considerato, ma lo è solo in quanto si riferisce ad una differenza, come quella della terra o di altra sfera. Quindi in proporzione che un corpo terrestre si separa dalla totalità della terra esso è di necessità meno trasparente; ma quanto più piccolo è il grado della separazione, tanto più trasparente esso è per altrettanta necessità.

Ma riguardo al grado di animazione, io dico che una cosa è animata in proporzione che ha il tempo e la luce in sè stessa.

Ora, la forma come forma non è l'anima dell'ente, ma più perfetta è la forma, tanto più è eguale alla sostanza. L'anima è la nozione dell'ente, la quale nozione, considerata finitamente, è destinata ad essere soltanto l'anima della singola ed esistente cosa.

Dunque nell'anima di ogni cosa cade solamente quel tanto di universo che essa ne rappresenta. Ora la mera corporea cosa è, come lo sappiamo, necessariamente ed infinitamente singola.

L'essenza organica al contrario nella quale la luce e la forma diventano la sostanza stessa, contiene non solamente la cosa singola nella sua nozione, ma la possibilità d'innumerabili cose singole, vale a dire la possibilità

di riprodurre le cose stesse in infinite generazioni per mezzo della propagazione, ovvero la possibilità di altre cose che sono diverse da esse e che esse collegano con sè per mezzo del moto, o finalmente la possibilità di altre cose le quali sono nell'istesso tempo diverse da quell'essenza organica e pure sono in essa; poichè in lei medesima è incorporata quell'idea che, nel rapporto ad una differenza, è il principio che intuisce.

Però gli esseri organici avendo l'infinita nozione o la vita in loro, e dovendo prendere dal di fuori la differenza che in ogni tempo sarebbe proporzionata alla nozione, ed ancora la condizione della vita, sono primieramente fatti dipendenti e bisognosi, poi suscettivi di malattia, soggetti alla vecchiaja e mortali; di modo che essi in nessuna maniera pervengono all'eccellenza delle cose celesti.

Ma gli esseri organici portando in sè più o meno imperfettamente l'unità (per mezzo della quale la terra è essa stessa la sostanza) si riferiscono interamente a quella unità come al loro fondamento senza esserlo essi medesimi; e sono ragionevoli nelle loro operazioni ma non per mezzo della ragione che abita in loro, ma bensì per quella che abita nell'universo, la quale si manifesta in essi come la loro gravitazione.

Ma allorchè gli esseri sono singoli e necessariamente imperfetti, per via dell'antitesi dell'ideale e reale, dell'anima e del corpo, tutte le loro operazioni sono dirette all'unità, non per mezzo di loro stessi, ma per mezzo del principio divino il quale le dirige. Questo divino principio ha dato loro una tale unità con tutte le cose che appartengono alla lor propria esistenza, che essi sono conscj di esistere in quelle cose ed in ogni maniera tendono ad unificarsi con loro. Esso principio ancora prestò loro un raggio della vivente arte, la quale fabbrica ogni cosa,

ed insegnò loro per mezzo di operazioni più o meno complicate di arrivare in opere fuori di loro all'indifferenza del pensiero e dell'essere che eglino non possiedono in proprio, le quali opere per questa ragione compariscono conformi allo scopo, mentre la nozione di altre cose è collegata più o meno alla nozione che le anima. Esso divino principio ancora impiantò in loro una porzione della musica celeste che esiste in tutto l'universo, nella luce e nelle sfere, ed insegnò a quelle che erano destinate ad abitare l'etere, obbliando sè stesse in mezzo al loro canto, a ritornare indietro nell'unità.

Ad altri esseri l'unità ha permesso maggior libertà, ed ha concesso loro di avere più unità in sè che fuori di sè, appunto come una fruttifera madre e riccamente dotata, che in tutti i suoi fanciulli si riproduce in maggiore o minore grado, ma ad un solo si comunica interamente. Ma mettendo in ciaschedun figlio con differenza ciò che è in lei medesima, ella ha reso distinguibile ciò che in essa non era distinguibile, giacchè ogni particolare proprietà di essere vivente nasce soltanto per la ragione, che niuno di essi porta in sè l'intera indifferenza dell'unità; la quale unità essendo il compendio di ogni forma non può essere eguale a nessuna particolare forma.

Se l'essere non ha la sostanza perfettamente in sè, non può nemmeno perfettamente separarsi dall'unità, ma esiste soltanto in lei. In quanto alla semplicemente corporea cosa, noi sappiamo che vi è in lei soltanto una morta espressione della nozione, ma che la vivente nozione è fuori di essa nell'infinito, ed ha solamente nell'assoluto una vita esteriore. Nell'universo corrisponde a ciascuna maniera passiva di esistere una maniera attiva, ed ogni animale, oltre che è una maniera particolare di essere, ha ancora parte nella vivente nozione, ed ha un'interna esistenza nell'assoluto. Ma solo a cagione di tale participa-

zione, e della sua più imperfetta espressione dell'infinito in ciò che l'animale contiene di finito, egli non diventa il principio intuitivo, ma è in relazione di differenza con esso.

Appartenendo l'anima alla natura dell'infinito in sè e per sè, mentre il corpo rappresenta l'universo infinitamente, ma infinitamente nella sua finità, essi due manifestano in un essere temporale quella in Dio nascosta assoluta unità dell'infinito che è il tipo, coll'infinitamente finito che è l'anti-tipo.

Quell'infinito dunque in riguardo di cui, anima e corpo, pensiero ed essere sono assolutamente uno, porterà in sè l'essenza dell'assolutamente eterno ed indivisibile, nel quale l'idea è ancora la sostanza. Ma l'anima porterà in sè l'infinito conoscere, e come anima di questo esistente essere diventerà l'infinita possibilità di tutto ciò, di cui l'attualità è espressa nell'esistente essere.

Ora ciò che noi abbiamo determinato come corpo, benchè non sia un ente finito, ma bensì un ente infinitamente finito e rappresentativo della totalità in sè, è idealmente e per necessità singolo. Esso dunque necessariamente può altresì venire determinato nell'antitesi ad altre cose, le quali esprimono un finito o un infinito essere, e delle quali è contenuta nella nozione del corpo o la possibilità senza l'attualità, o l'attualità senza la possibilità.

Qualora dunque l'infinito pensiero (il quale identificandosi coll'essere si rappresenta come infinito conoscere nel finito) venga considerato come l'anima del corpo, in quanto che esso corpo è necessariamente singolo, tale infinito pensiero pare necessariamente infinito soltanto nella finità, e come una singola nozione dell'infinito conoscere, benchè d'una perfettissima qualità; al contrario l'infinito pensiero considerato in sè, non è l'anima di quel corpo,

ma l'infinita nozione dell'anima stessa, ed è ciò che è comune a tutte le anime.

Quando tu poni l'infinito conoscere, la vivente ed immortale idea di ogni cosa come esistente, tu poni ancora (mentre ciò non può succedere senza un rapporto ad una cosa singola) l'antitesi della differenza e dell'indifferenza, e quasi poni come esistente una doppia anima, cioè una che contiene l'attualità dell'infinito conoscere, e l'altra che ne contiene l'infinita possibilità.

Qualora mi riesca, o amico, di provare che insieme con quella separazione sia posta ancora la coscienza, non veramente in riguardo dell'assoluto, ma bensì (come ogni altra cosa che appartiene all'effigiato mondo) in riguardo di sè stessa, e per sè stessa, e qualora riescami di provare che per l'istessa coscienza sia posto anche il temporale essere delle cose, ed il riunito mondo fenomenico, allora io sarò giunto allo scopo prefisso da te, ed avrò dedotto l'origine della coscienza dall'idea dell'eterno stesso e della sua interna unità, senza concedere o richiedere alcuna transizione dall'infinito al finito.

Mentre però noi poniamo e il movibile ed il variabile, lasciati ancora tener fermi al permanente ed a ciò che noi dobbiamo porre come immovibile, poichè l'anima non si stanca di ritornare sempre alla contemplazione dell'eccellentissimo; dopo di ciò lasciati ricordare come in riguardo ad ogni cosa che in apparenza deriva da quella unità o si distacca da lei, l'esistere della possibilità per sè sia previamente determinato nell'unità; ma che l'attualità della separata esistenza giaccia unicamente in sè stessa, ed abbia luogo solo idealmente; come ideale poi ha luogo solamente in quanto che una cosa per mezzo del suo modo di essere nell'assoluto è resa capace di diventare per sè stessa l'unità.

Adunque una cosa non può essere determinata per

mezzo della durata, se non essendo l'oggetto di un'anima, la quale sia finita e la di cui esistenza venga determinata per mezzo della durata, e neppure può l'esistenza dell'anima essere determinata come durata salvo il caso di essere determinata come la nozione di una singola esistente cosa; per cui nè l'anima nè il corpo possono essere qualche cosa in sè, essendo ambedue temporali ed esistenti soltanto l'una per mezzo dell'altro. La vera unità di ambedue si trova solamente in ciò che non è sottoposto alla durata, cioè in quella beatissima natura, nella quale la possibilità non è separata dall'attualità, nè il pensiero dall'essere; ma questa è l'archetipo il quale è increato e veramente non transitorio. L'anima, riferendosi immediatamente al corpo, non è immortale giacchè il corpo non lo è, e la esistenza dell'anima in generale è soltanto determinabile per mezzo della durata, ed è determinata unicamente per la durata del corpo, e neppure è immortale l'istessa anima dell'anima, la quale si riferisce all'anima come quella si riferisce al corpo.

Di più l'anima, esistendo soltanto per mezzo della relativa antitesi col corpo, e per conseguenza non in sè, comparisce di essere destinata all'esistenza, solo per mezzo di questa antitesi, e per ciò solamente in quanto che essa è la nozione di un singolo essere. Ma ciò accade all'anima, non per mezzo di un annodamento colla cosa, ma per mezzo della sua propria finità, in forza della quale tanto la possibilità quanto l'attualità, le quali sono in Dio scambievolmente annodate l'una all'altra, giacciono in riguardo dell'anima stessa, fuori di lei. Giacchè le nozioni immediate di cose finite stanno nell'istessa relazione e sono opposte precisamente come quest'istesse cose all'infinita nozione, e sono conformi ad essa solo in quanto che sono infinite nella finità.

Come adunque la cosa mette a sè stessa il suo tem-

po, mentre essa contiene un'attualità la di cui possibilità giace fuori di lei, oppure una possibilità la di cui attualità è pur fuori di lei, nell'istessa guisa ancora la nozione, in quanto che essa è assolutamente finita mette il suo tempo. E questa infinita unità (nella quale ogni possibilità ha la sua attualità, ed ogni attualità ha la sua possibilità immediatamente con sè ed in sè, allorchè è distesa nel riflesso) diviene tanto in rispetto delle cose quanto in rispetto delle immediate nozioni delle cose, una relazione di causa e di effetto tale, che ogni nozione pare destinata all'esistenza per mezzo di un'altra nozione, nella quale viene specchiata la sua immediata possibilità, e questa nozione viene determinata nuovamente per mezzo di un'altra dell'istessa qualità, e così avanti all'infinito.

Dacchè le finite nozioni sono le cose finite stesse e formano un assoluto *uno* con loro, così ancora l'antitesi del finito e dell'infinito può essere espressa in generale come l'antitesi delle finite nozioni e dell'infinita nozione di tutte le nozioni, di modo che le finite nozioni si riferiscono all'infinita nozione di tutte le nozioni, come il reale all'ideale, e la differenza del reale e dell'ideale stesso è una differenza nella sfera delle nozioni.

Soltanto la nozione, che è stata separata dalla sua infinita nozione ed è considerata in questa separazione, apparisce destinata all'esistenza; ma la sua idea, ossia la nozione medesima quando viene annodata all'infinito, è nell'eterna comunione con Dio.

In questa finita nozione, in quanto che viene separata, cade da quello, che in Dio è eterno senza tempo, soltanto ciò che nell'istesso tempo con essa nozione si separa dalla totalità; e questo di nuovo è determinato per mezzo della possibilità di altre cose, la quale possibilità è ad essa nozione medesima annodata in Dio.

Ma la legge secondo la quale l'anima si separa sol-

tanto per sè stessa e pare destinata all'esistenza (giacchè ogni anima è una porzione dell'infinito organico corpo il quale è nell'idea); tal legge, dico, ci permetterebbe, qualora la conoscessimo, almeno un lontano sguardo nell'armonia di quel brillante mondo, che noi qui conosciamo soltanto come per mezzo di uno specchio.

Ma di trovare una tale legge è precisamente tanto difficile, quanto di esprimerla è impossibile a tutti.

Di rinvenire le leggi più universali, secondo cui il mondo assoluto si delinea nell'infinito conoscere, è un alto scopo del pensiero.

Ora, amico, proseguiamo le conclusioni dal punto, che abbiamo antecedentemente dimostrato, cioè da dove per la relazione dell'infinito conoscere con una singola cosa, viene posta immediatamente e necessariamente nel conoscere stesso la relativa antitesi del finito e dell'infinito: lasciaci pure studiare per giugnere a questa meta. Giacchè ancora noi torneremo con maggior sicurezza al primo, ed alla prima origine di ogni cosa, quando avremo provato, che tutte le antitesi, per mezzo delle quali le cose finite sono definite e distinte, vengono poste per mezzo di quella una separazione, la quale essa medesima è stata fatta soltanto interiormente nell'eterno, e non in riguardo dell'assoluto, ma bensì in rispetto di ciò che è separato dall'assoluto per sè stesso. Onde affinchè possiamo esser sicuri delle nostre cose, ti piacerebbe che noi tornassimo a ripetere brevemente ciò, su di cui siamo stati d'accordo?

Luciano. - Piacemi in tutte le maniere.

Bruno. - Dunque l'infinito conoscere può solamente esistere, come l'anima di una cosa, la quale rappresenta in sè l'infinitamente finito cioè l'universo?

Luciano. - Così è: giacchè ciascuna nozione, dicevamo noi, esiste soltanto in quanto che essa è la nozione di una cosa esistente.

Bruno. - Ma quella cosa è di nuovo necessariamente un singolo, ed esistendo come tale, è soggetto al tempo ed alla durata.

Luciano. - Certamente.

Bruno. - Dunque l'anima, di cui la cosa è l'oggetto immediato, non è meno soggetta a queste condizioni?

Luciano. - Appunto così.

Bruno. - Dunque l'anima che è la nozione di questa cosa (dell'anima sola discorreremo più avanti) è di nuovo soltanto una parte dell'infinita possibilità, la quale è in Dio effettivamente senza tempo. Ma cade nella singola anima soltanto l'attualità di ciò, la di cui possibilità è contenuta nell'anima stessa.

Luciano. - Necessariamente.

Bruno. - Ma non abbiamo ammesso noi che l'anima sia l'infinito conoscere stesso?

Luciano. - Interamente; ma noi poniamo ciò, in quanto che consideriamo l'anima in sè, ma in quanto che è l'anima della cosa, noi la poniamo necessariamente finita, e sottoposta alla durata.

Bruno. - Abbiamo noi adunque necessariamente una doppia maniera di riguardare l'anima?

Luciano. - Naturalmente, giacchè se noi la poniamo semplicemente come riferendosi a ciò, di cui essa è la nozione, noi non la poniamo come infinito conoscere; ma se la poniamo semplicemente come infinita, allora noi non la mettiamo come nozione di una cosa esistente, e perciò la mettiamo come non avendo esistenza. Dunque noi poniamo l'anima necessariamente nell'istesso tempo come finita ed infinita.

Bruno. - Dunque l'infinito conoscere esiste ovvero apparisce soltanto sotto la forma della differenza e dell'indifferenza.

Luciano. - Così è.

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

Bruno. – Ma noi poniamo ambedue le anime come necessariamente unite, l'anima in quanto che essa è uno col corpo, anzi è il corpo stesso, e l'anima in quanto che essa è l'infinito conoscere?

Luciano. – Sì: sono unite per l'eterna nozione nella quale il finito e l'infinito sono eguali fra loro.

Bruno. – Solamente questa idea è in Dio, ma l'antitesi della differenza e dell'indifferenza è soltanto nell'anima stessa, in quanto che essa esiste?

Luciano. – Anche questo sta così.

Bruno. – Ma non dicesti tu, che l'anima considerata sotto l'un rispetto sia uno con il corpo, anzi il corpo stesso?

Luciano. – Io il diceva.

Bruno. – Qual relazione adunque darai tu all'anima considerata come finita?

Luciano. – Necessariamente di nuovo la relazione dell'anima al corpo.

Bruno. – Ora dunque noi abbiamo trasportata l'antitesi che v'è fra l'anima ed il corpo nell'anima stessa.

Luciano. – Così mi pare.

Bruno. – Dunque all'anima, in quanto che essa è finita, dovremo attribuire tutte le relazioni, le quali sono necessariamente attribuite al corpo.

Luciano. – Non possiamo fare altrimenti.

Bruno. – Ma noi definivamo l'anima, in quanto che essa si riferisce al corpo, come la possibilità la di cui attualità sarebbe espressa nel corpo.

Luciano. – Giustissimo.

Bruno. – Giacchè abbiamo posta l'anima come immediata nozione del corpo, ed il corpo stesso come una cosa, non dovremo noi mettere l'anima, in quanto che essa si riferisce immediatamente al corpo, in opposizione all'anima, in quanto che essa è infinita, come opponiamo la possibilità all'attualità?

Luciano. – Senza dubbio.

Bruno. – Ma poniamo noi necessariamente quella possibilità come assolutamente infinita, ed al contrario quest'attualità come finita?

Luciano. – E come altrimenti?

Bruno. – Tu sarai dunque contento che noi diamo il nome d'infinita nozione del conoscere alla possibilità, e chiamiamo l'attualità, che è un pensiero in relazione ad un ente, il conoscere stesso ed appunto l'obbiettivo esistente conoscere?

Luciano. – Perché no?

Bruno. – Ma quest'obbiettivo conoscere, essendo come cosa finita sottoposto al corpo, simile alla connessione di causa ed effetto, è necessariamente un singolo determinato all'infinito?

Luciano. – Egli è innegabile.

Bruno. – Ma come lo credi tu determinato? Per mezzo di qualche cosa fuori di esso o per mezzo di se stesso?

Luciano. – Necessariamente quest'ultimo.

Bruno. – Tu poni dunque una connessione per causa ed effetto nell'istesso conoscere, e ciò in tale maniera, che ogni singolo conoscere sia determinato per mezzo di un altro singolo conoscere, questo di nuovo per mezzo di un altro e così *ad infinitum*?

Luciano. – La cosa è in tal modo.

Bruno. – Perciò tu poni in questa serie ogni particolare conoscere diversamente da quello che l'ha determinato e per conseguenza differente *ad infinitum*?

Luciano. – Non è altrimenti.

Bruno. – Tu consideri quella infinita nozione del conoscere come eguale a se stessa invariabile indipendente dalla temporalità, e non determinata da una connessione

fra causa ed effetto simile a quella che abbiamo adottata?

Luciano. — Necessariamente.

Bruno. — In questo momento tu poni adunque fra l'obbiettivo conoscere e l'infinito conoscere l'istessa relazione che prima mettevi fra la intuizione ed il pensiero.

Luciano. — Pare così.

Bruno. — Ma tu hai posto l'unità dell'ideale e del reale precisamente in questa unità del pensiero, e dell'intuizione.

Luciano. — Certamente.

Bruno. — Tu vedi dunque che hai preso per quell'unità l'espressione da un singolo punto, come se l'unità fosse limitata da questo punto. Però tanto più ci è d'importanza il determinare questo punto, affine d'imparare a conoscere il suo valore. Allorchè tu poni l'unità dell'intuizione e del pensiero, tu ammetti necessariamente l'obbiettivo conoscere identico coll'infinita nozione del conoscere?

Luciano. — Ciò io ammetto.

Bruno. — Ma se l'obbiettivo conoscere è finito, solo in quanto che esso è riferito al corpo come suo immediato oggetto, ne seguirà che sarà infinito allorchando si riferisca alla nozione del conoscere?

Luciano. — È una giusta conseguenza.

Bruno. — Ma questa nozione è egualmente infinita?

Luciano. — Certamente.

Bruno. — Dunque l'obbietto riferito e quello, al quale esso si riferisce, sono uno ed indistinguibile.

Luciano. — Necessariamente.

Bruno. — Dunque l'infinito perviene all'infinito. E come pensi tu che questo pervenire dall'infinito a sè stesso si possa rappresentare, o quale espressione trovi tu per esso?

Luciano. – L' Io.

Bruno. – Tu hai nominato la nozione colla quale il mondo si schiude come ad un colpo magico.

Luciano. – Certamente questa nozione è la espressione della più alta separazione del finito dal finito.

Bruno. – Di tale nozione quali ulteriori definizioni usate voi di dare?

Luciano. – Ciò che chiamiamo Io, è soltanto quell'unità del reale coll'ideale, e del finito coll'infinito; che altro non è salvo che il proprio fare dell'Io. L'agire, per mezzo del quale l'Io nasce, non è altra cosa che l'Io stesso. Per conseguenza l'Io non è niente, se esiste solo e per sè stesso e per mezzo di sè stesso, ed indipendentemente e fuori di questo agire. Così ancora precisamente le cose per sè eterne arrivano nell'obbiettivo e temporale conoscere, nel quale esse sono determinate per mezzo del tempo, e vi giungono solo in quanto, che l'infinito pensiero diventa oggetto nel finito.

Bruno. – Ma questo diventare obbiettivo dell'infinito pensiero, è precisamente ciò che abbiamo testè chiamato l'unità del finito e dell'infinito.

Luciano. – Necessariamente; giacchè ciò che poniamo nel finito conoscere, ossia nelle cose, e ciò che poniamo nell'infinita nozione del conoscere, è una ed istessa cosa, ma presenta diverse apparenze veduta da diversi lati, cioè colà vi appare obbiettiva; qua subbiettiva.

Bruno. – Sopra questo ad un tempo subbiettivo-obbiettivo infinito-finito essere riposa l' Io?

Luciano. – Certamente.

Bruno. – Così dunque ancora sono le finite ed apparenti cose per rispetto all' Io soltanto per mezzo dell' Io, poichè tu dici, che esse discendono nel temporale conoscere solo per mezzo di quel diventare obbiettivo dell'infinito nel finito.

Luciano. - Anche questo è per appunto il mio sentimento.

Bruno. - Tu vedi come siamo esattamente d'accordo. Dunque la più alta separazione del finito da ciò che gli è eguale, è quella in cui il finito entra nell'unità e quasi nell'immediata comunione coll'infinito. Ma dacchè si tratta di un finito, questo non può se non in maniera finita effettuare nell'Io l'infinito, ossia l'illimitata possibilità contenuta nel suo pensiero: e può soltanto finitamente riflettere nell'Io, ciò che nel finito è effigiato infinitamente. Così la possibilità e l'attualità che nell'eterno sono in assoluta unità, si separano in attualità nell'obbiettivo dell'Io, ed in possibilità nel subbietivo dell'Io; ma nell'Io stesso, il quale è l'unità del subbietivo e dell'obbiettivo, l'unità della possibilità e dell'attualità viene riflessa come necessità, la quale è la permanente immagine della divina armonia delle cose, e quasi l'immobile riflesso dell'unità, dalla quale tutte le cose fluiscono.

Sei tu ora persuaso di questo?

Luciano. - Perfettamente.

Bruno. - Non si dovrà dunque precisamente per questa ragione riconoscere in tutte le cose conosciute come finite, l'espressione dell'infinito dal quale le cose vengono riflesse, e del finito nel quale vengono esse similmente riflesse, e del terzo nel quale esse sono uno? Poichè abbiamo già detto che quello che nell'assoluto è il primo, in ciò che è effigiato deve necessariamente diventare il terzo?

Luciano. - Segue incontrastabilmente la tua conclusione.

Bruno. - Dunque le determinazioni e le leggi delle cose finite possono essere immediatamente conosciute, senza che usciamo dalla natura del sapere. Giacchè non sei tu in questo del mio sentimento, che noi non possiamo dare il nome di un sapere per sè all'obbiettivo conoscere, più

che non lo possiamo dare a ciò che abbiamo messo in opposizione ad esso?

Luciano. – Il sapere esiste piuttosto unicamente nell'unità di ambedue.

Bruno. – Necessariamente, poichè con ogni sapere, (oltre che esso è un genuino conoscere) è collegata anche la nozione di questo sapere. Chi sa, sa anche immediatamente che egli sa, ed il sapere di questo sapere, ed il sapere riguardo a questo sapere del suo sapere è uno, ed immediatamente collegato al primo sapere; ogni ritorno nell'infinito è tolto, poichè la nozione del sapere, che è collegata col sapere, è principio della coscienza, è l'infinito in sè e per sè; però qui abbiamo bisogno di considerare ciascheduna cosa da per sè, affine di sviluppare queste intricate relazioni.

Il sapere dunque, dicesti, consiste nell'unità del conoscere obbiettivo coll'infinita nozione dell'istesso conoscere. Ma tu hai già identificato l'obbiettivo conoscere coll'intuizione, ed hai sostenuto che esso conoscere è necessariamente finito, determinato in maniera temporale, ed è differente, quando è in antitesi al pensiero. Soltanto tu potresti difficilmente porre un mero finito, ovvero una pura differenza; e dove tu la poni, questo non può succedere, che essendo ella in antitesi ad un altro termine. Ma sviluppare quest'essenza, che è intrecciata di finito e d'infinito, è possibile soltanto a quello il quale percepisce che e come ogni cosa sia contenuta in ogni cosa; ed ancora come la pienezza dell'intero sia deposta nel singolo. La intuizione dunque è finita infinita ed eterna, e solo nell'intero subordinata al finito. Ora il finito in essa è quello che appartiene alla sensibilità; ma l'infinito è ciò che in essa è l'espressione della coscienza di sè. Il finito in antitesi coll'infinito è necessariamente differenza, l'infinito

in antitesi col finito è indifferenza; il finito è reale, l'infinito ideale.

Ciò in cui l'ideale ed il reale, l'indifferenza e la differenza sono uno, è ciò che nella intuizione imita la natura del semplice reale, ossia dell'eterno. Pensi tu ora di potere opporre questo eterno nella intuizione al pensiero come l'hai pur fatto?

Luciano. — Veramente non vedo come ciò sia possibile.

Bruno. — Tu hai determinata la intuizione come differenza ed il pensiero come indifferenza?

Luciano. — Interamente.

Bruno. — Ma l'intuizione nella intuizione non è differenza né indifferenza; ma è ciò in cui ambedue sono uno. Come dunque è succeduto che tu potesti porla in opposizione al pensiero, e potesti metterla nell'unità dell'ideale e reale come il reale?

Luciano. — Io ti prego d'illuminarmi su questo.

Bruno. — Tu volevi limitare l'unità dell'ideale e reale in un determinato punto, come io te lo aveva ben comprovato nel principio, e volevi fare del reale una vera antitesi all'ideale, ma quest'antitesi è eternamente soltanto ideale; ciò, che tu determinasti come il reale, di nuovo consiste in un'unità dell'ideale e reale, cosicchè quello che in lui è il vero reale è questa unità medesima, ma ciò che in esso riposa sopra all'antitesi dell'ideale e reale, è soltanto ideale determinazione del reale. Tu dunque non trovi in nessun luogo un puro reale in antitesi contro ad un ideale; ma per ciò che ha riguardo particolarmente all'intuire tu dovrai convincerti che, con ogni intuizione quale si sia, tu poni un'unità del pensiero e dell'essere; perciò tu dovrai soltanto dimandare a te stesso, quale sia propriamente la cosa che tu intuisce ovvero ideai allora quando tu dici d'ideare un triangolo, o un circolo, o una

pianta? Senza dubbio tu ideai la nozione del triangolo, del circolo, della pianta; e non mai guardi a qualche altra cosa fuorchè alle nozioni. La ragione dunque per cui tu chiami intuizione ciò che in sè è nozione, o un modo del pensiero, si è, perchè tu poni un pensiero in un ente; ma ciò, per via di cui tu poni cotal pensiero in un ente, non può di nuovo essere nè un pensiero nè un ente, ma solo può essere ciò, in cui i due sono da per tutto indistinti.

Ora l'assoluta identità del pensiero e dell'essere nell'intuizione, è il fondo dell'evidenza della intuizione geometrica. Ma il principio intuitivo in ogni intuizione è ciò che non è suscettivo di alcuna antitesi del generale e particolare, ma in sè è la ragione assoluta e (non avendo riguardo a ciò, che sopraggiunge nel finito per mezzo del riflesso) è la imperturbata unità, la più alta chiarezza e perfezione.

Ma ciò che sopraggiunge nel riflesso è (come abbiamo già addimosttrato) la relativa antitesi dell'infinito e del finito, dei quali il primo è l'unità nell'intuizione, ed il secondo ne è la differenza. L'infinito a dir vero è l'espressione della nozione nella intuizione; il finito è quella del giudizio; l'infinito è il principio positivo della prima dimensione, ed il finito della prima e seconda dimensione.

Ora tutto ciò che è nella intuizione di non trasparente ed empirico, e che non è nè puro spazio nè pura identità del pensiero e dell'essere, viene determinato in essa intuizione per mezzo di quella relativa antitesi.

Ma del trovarsi nella intuizione il finito l'infinito e l'eterno subordinati al finito, giace la causa solo nell'immediata relazione dell'anima al corpo come ad ente singolo. Essendo corpo ed anima una cosa, ciascuno soltanto nell'altro e per mezzo dell'altro separato dalla totalità, ne avviene che in rispetto alla infinita nozione, resta del tutto indifferente, se si determina il corpo come infinito

essere, oppure come la nozione del finito essere; ma nella nozione del corpo è necessariamente compresa la nozione di altre cose; similmente questa nozione, cioè l'anima stessa, in quanto che è la nozione di quella singola esistente cosa, viene determinata per mezzo della nozione di altre cose. Di questa maniera ciò che nell'anima è inseparabile dal finito dall'infinito e dall'eterno, è subordinato al finito; ed è questa intuizione, la quale essendo sottoposta al tempo è necessariamente singola e diversa da sè stessa che tu hai messa in opposizione al pensiero. Ma giacchè la intuizione così determinata non è la vera intuizione, ma una complessa apparenza della medesima, quindi ne segue che quella unità del pensiero e della intuizione, come è stata determinata da te e posta come la più alta, sia d'una qualità singola e subordinata e raccolta dalla mera esperienza.

Tu dovrai dunque abbandonare questo angusto spazio, nel quale ti eri prima fissato, mentre tu avevi limitato alla coscienza la più alta unità; e ti dovrai con me abbandonare nel libero oceano dell'assoluto, ove noi ci moveremo con tanto più animo quanto più immediatamente conosceremo l'infinita profondità ed altezza della ragione.

Ora ci resta a dire in quale maniera la trina unione del finito infinito ed eterno sia subordinata al finito nell'intuizione, all'infinito nel pensiero, ed all'eterno nella ragione.

Dunque dall'universo cade in ogni tempo nell'intuizione soltanto una porzione, ma la nozione dell'anima essendo immediatamente e viventemente annodata all'anima è l'infinita nozione di ogni cosa. La separazione dell'obbiettivo conoscere da questa nozione pone il tempo; ma il rapporto del finito conoscere all'infinito conoscere produce il sapere, cioè non un assoluto conoscere senza

tempo, ma un conoscere in ogni tempo. Per mezzo di questa relazione l'intuizione si unisce con ciò che in lei è finito infinito ed eterno, per diventare necessariamente infinita, e per giungere ad una infinita possibilità di cognizione. Ma l'infinito, posto infinitivamente, è ciò che chiamiamo nozione, il finito ricevuto sotto l'infinito indica il giudizio precisamente come l'eterno posto infinitamente dimostra la conclusione.

Ogni cosa in questa sfera ha infinità, benchè sia una mera infinità dell'intelletto. La nozione è infinita, il giudizio è infinito, e la conclusione è infinita, giacchè hanno valore per tutti gli oggetti e per tutti i tempi. Ma ciascuno di essi deve essere considerato in particolare.

Ora l'infinito nella intuizione viene nella nozione infinitamente rinnovato, ed è l'espressione dell'infinita nozione dell'anima, ed è uno coll'anima stessa. Il finito è l'espressione dell'anima per quanto essa è l'immediata nozione del corpo ed è una con esso; ma l'eterno è l'espressione di ciò, nel quale anima e corpo sono uno. Ora l'infinita nozione dell'anima contiene, come sappiamo, l'infinita possibilità di ogni intuizione, l'anima il di cui immediato obbietto è il corpo, contiene l'infinitamente finita attualità, ma ciò nel quale ambedue sono uno, contiene l'infinita necessità.

Ora giacchè la nozione è l'infinito posto infinitamente, così ella è l'infinita possibilità infinitamente posta delle intuizioni che sono differenti per sè; ma il giudizio, giacchè esso pone il finito infinitamente, è il principio infinitamente determinante dell'attualità, la conclusione poi (dacchè pone l'eterno) è il principio infinitamente determinante della necessità. La nozione stessa in quel caso è di nuovo nozione, e perciò l'infinita possibilità non solo dell'infinito del finito e dell'eterno, ma ancora dell'infinito del finito e dell'eterno che sono subordinati all'in-

finito al finito ed all'eterno; di modo che questi primi tre moltiplicati per sè medesimi, e penetrati da loro stessi determinano il numero delle nozioni. In ciò giace un filo di tessitura difficile a sviluppare, ed una determinata articolazione; ma se tu vuoi cercare con me a districarla, io spero che noi giungeremo allo scopo.

Dunque l'infinità della nozione è una mera infinità della riflessione, ma lo schema della riflessione è la linea, la quale impianta il tempo nelle cose in cui viene espressa; ma allorchè è posta vivente ed attiva come lo è nell'obbiettivo conoscere, diventa il tempo stesso.

Essendo dunque l'infinito il finito e l'eterno subordinati all'infinito, per mezzo di quale specie di nozione, credi tu ei sieno espressi?

Luciano. - Necessariamente per mezzo di nozioni di tempo, ed a dir vero, ciò mi pare essere determinato in tal modo.

La mera infinita possibilità di un tempo contiene la pura unità stessa; l'infinitamente finita attualità del tempo contiene la differenza o la moltitudine. L'intera attualità del tempo, determinata per mezzo dell'infinita possibilità, è la totalità.

Bruno. - Ottimamente, così io ho appena bisogno di farti osservare, che la prima tra queste nozioni corrisponde alla differenza quantitativa, ossia alla nozione stessa; la seconda mentre presuppone un collocare la indifferenza nella differenza, un ricevere il diverso nell'uno, corrisponde al giudizio; ma la terza nozione la quale è la totalità, ha precisamente l'istesso rapporto alle due prime, come la conclusione l'ha alla nozione ed al giudizio.

Ora dacchè l'unità non è unità, nè la pluralità è pluralità, salvo che quella sia collocata in questa, e questa ricevuta in quella, ne segue, che ciò in cui esse sono uno,

ed il quale nella riflessione pare come terzo, sia necessariamente il primo.

Se tu togli via il relativo, che è sopraggiunto nel riflesso, tu avrai le più alte nozioni della ragione, tu avrai assoluta unità, assoluta antitesi, ed assoluta unità dell'unità e dell'antitesi, la quale assoluta unità è nella totalità.

Ora l'infinito il finito e l'eterno essendo subordinati al finito, generano con esso le seguenti nozioni.

L'infinita possibilità di ogni attualità per la riflessione contiene l'illimitata realtà; l'attualità dell'attuale contiene ciò che è assoluta non realtà e mero limite; l'attualità dell'attualità essendo determinata per l'intera possibilità, si trova essere in quell'ente, nel quale l'illimitato ed il limite sono assolutamente uno, ed il qual ente considerato in modo assoluto è di nuovo il primo e nella intuizione diventa l'assoluto spazio. Ma egli è chiaro che, come per mezzo delle nozioni del tempo, le cose sono il più possibile determinate dalla nozione, così per mezzo delle nozioni dello spazio, elle lo sono dal giudizio.

Ma l'infinito ed il finito, essendo collegati all'eterno, devono ciascuno generare delle nozioni gemelle, poichè nella natura dell'eterno in sè e per sè, la natura del finito e dell'infinito è unificata, ma siffattamente che l'una delle due nozioni partecipa necessariamente della natura del finito, l'altra di quella dell'infinito.

Nell'infinito dunque si esprime la forma dell'eterno per mezzo di due nozioni, la prima delle quali essendo nel riflesso, si fa di nuovo possibilità, la seconda si fa attualità, ma ambedue collegate, siccome il sono, generano la necessità.

Queste nozioni noi le nominiamo sostanza ed accidente; ma nella finità o attualità si specchia l'eterno per mezzo delle nozioni della causa e dell'effetto, di cui l'una è in riflesso la mera possibilità dell'effetto, l'altra è l'at-

tualità; ma ambedue collegate sono la necessità. Fra la possibilità e l'attualità entra poi nel riflesso il tempo, e soltanto mediante questa nozione le cose hanno durata. Finalmente nella necessità si esprime l'eterno per mezzo della nozione dell'universale determinazione reciproca delle cose, e ciò è la somma totalità la quale si lascia riconoscere nella riflessione.

Ora in quel modo che ci si è fatto chiaro che l'infinito il finito e l'eterno, essendo subordinati al finito o alla differenza, compariscono come spazio; ed essendo subordinati all'infinito od alla relativa unità, appaiono come tempo; resta egualmente chiaro che l'istessa unità intuita sotto la forma dell'eterno è la ragione stessa, e si esprime come tale nella nozione.

Da ciò ancora si potrebbe facilmente percepire l'unità e la differenza delle tre scienze, l'Aritmetica, la Geometria e la Filosofia.

Di presente sarebbe un lavoro inutile lo sviluppare di più l'organismo della ragione quando vien riflessa nel giudizio, il quale organismo insieme colla già determinata differenza del giudizio dalla nozione è l'istesso che quando si trova essere nella nozione.

Ma riguardo alla conclusione, la quale pone l'eterno infinitamente, ci basti d'osservare, che essendo già insieme la possibilità l'attualità e la necessità in ciascuna conclusione per sè, ogni ulteriore differenza in riguardo di essa conclusione si limita a ciò, che l'unità di queste tre, le quali sono in tutte le conclusioni, sia espressa sotto la forma o dell'infinito o del finito o dell'eterno.

Ora l'infinita forma è la categorica (1), la finita è l'i-

(1) Queste appellazioni si riferiscono alle varie classi di giudizi descritti da Kant, parte rinnovando, parte innovando le classificazioni della logica peripatetica.

potetica, quella che il più ha della natura dell'eterno è la disgiuntiva. Ma in ogni conclusione accanto ad ogni differenza, la maggior proposizione in rapporto alla minore è continuamente categorica o infinita, la minore proposizione è ipotetica e finita; ma la proposizione finale è disgiuntiva, e riunisce tanto queste come quelle in sé.

Luciano. — O meravigliosa forma dell'intelletto! Quale delizia è mai di approfondarsi nelle tue relazioni, e rintracciare l'identica impronta dell'eterno nel sostegno delle corporee cose, e giugnere fino alla forma della conclusione. Nella considerazione di te si perde l'indagatore, dopo che in te ha riconosciuto l'immagine del più magnifico e del più santo. In questa riverberazione muovonsi le stelle e corrono il loro prescritto cammino; in lui tutte le cose sono come appariscono e ciò necessariamente. Ma il fondamento di questa necessità sta nella sua vera natura, di cui il segreto non è presso alcuno che presso Dio, e fra gli uomini presso colui il quale riconosce Iddio.

Bruno. — Ma per la cognizione dei principj delle cose, che sono in Dio, e per determinare alle cose la loro apparenza, egli è importante sopra tutto di sapere, ciò che appartiene al riflesso, affinchè (come succede a quelli che filosofano all'avventura) qualche parte di ciò, che appartiene all'apparenza, non venga rinfusamente gettata via, mentre un'altra parte è ricevuta come vera; poichè in questa maniera i filosofi sfigurano insieme la filosofia e la divina essenza.

Giacchè fuori dell'assoluto, la di cui natura essi non hanno riconosciuta perfettamente, assumono ancora molto di quello, di cui abbisognano per condurre a fine ciò che egli chiamano la loro filosofia, senza separazione e divisione di ciò che è semplicemente vero per l'apparenza, e di ciò che è vero in riguardo di Dio. Alcuni perfino vanno più oltre dell'apparenza, ed assumono una materia alla

quale ascrivono la forma della separazione e dell'infinita varietà. Ma niente vi ha di assoluto, e nulla vi è in riguardo della divina natura, fuori di essa medesima e fuori di ciò che la rende perfetta: vale a dire fuori dell'assoluta unità dell'unità e dell'antitesi; per conseguenza l'antitesi è senza tempo come l'unità, ma assolutamente identica con essa di modo che in nessun luogo vi è una separazione, in nessun luogo niun riflesso in riguardo dell'assoluta unità.

-o- Ma altri determinano ancora il mondo fenomenico, come se fosse opposto alla divina natura, benchè esso però in riguardo della divina natura sia assolutamente un nulla; giacchè ciò che chiamiamo mondo fenomenico, non è quel finito il quale in una maniera pienamente insensibile è annodato all'infinito nell'idea, ma è la mera riflessione del finito, allorchè esso è nell'idea. Oltre delle cose riconoscibili è contenuta in maniera eterna nell'universo in sè e per sè anche l'idea di ciò, che era destinato a far conoscere l'universo nella visibile immagine; così l'idea a dir vero è prima del mondo fenomenico, ma senza precederlo secondo il tempo: simile all'universale luce, la quale precede alle singole illuminate cose, non secondo il tempo ma secondo la natura, la quale luce, benchè riverberata da innumerevoli oggetti, e riflessa da ciascuno conforme alla sua propria natura, non pertanto si moltiplica, e non turbata nella sua chiarezza, raduna in sè tutti questi riflessi. Però il vero mondo non è quello che il singolo si rappresenta nel riflesso, e del quale mondo il singolo prende l'idea da ciò, che è sopra di lui; ma il vero mondo è l'immovibile ed armonico cielo di fuoco, il quale è sospeso sopra a tutti e circonda tutti.

Sin ora, o amico, siamo giunti a dimostrare come il finito l'infinito e l'eterno sieno subordinati al finito nella intuizione, ed all'infinito nel pensiero.

Ma vi nascono nel rapporto dell'obbiettivo conoscere coll'infinito tutte quelle nozioni, per mezzo delle quali le cose sono universalmente e necessariamente determinate, e che pajono in conseguenza precedere agli oggetti. Ma difficilmente, io suppongo, tu crederai che le cose sieno perciò determinate indipendentemente da queste nozioni.

Luciano. — Giammai il crederò.

Bruno. — Ma dacchè le cose non possono essere separate da questa determinazione, così esse cose sono generalmente nulla, allorchè sono indipendenti da quelle nozioni.

Luciano. — Schiettamente nulla.

Bruno. — Ma come nominavi quella identificazione dell'obbiettivo conoscere coll'infinita nozione dell'istesso?

Luciano. — Il sapere.

Bruno. — Dunque ancora quelle cose diventeranno nulla essendo indipendenti da questo sapere?

Luciano. — Interamente nulla. Esse nascono solo pel sapere e sono esse stesse questo sapere.

Bruno. — Eccellentemente. Tu vedi come noi in tutti i punti siamo d'accordo. Il riunito mondo fenomenico è dunque da considerarsi puramente solo dal sapere considerato per sè.

Luciano. — Così sta.

Bruno. — Ma da qual sapere? Da quello che in sè è reale o da quello che è meramente fenomenico?

Luciano. — L'ultimo di necessità se però generalmente il mettere in opposizione il finito e l'infinito conoscere e l'identificazione degli stessi appartengono all'apparenza.

Bruno. — Potresti dubitarne tu dopo quello che si è detto fin qui? Dunque in tale intera sfera del sapere che noi abbiamo ultimamente descritta, e la quale nasce per mezzo della relazione che il finito l'infinito e l'eterno

hanno coll'infinito nel conoscere, vi regna una interamente subordinata specie di cognizione la quale noi chiameremo quella della riflessione, oppure dell'intelletto.

Luciano. - Io ne sono contento.

Bruno. - Dovremo noi ancora tenere la cognizione prodotta dalle conclusioni per una vera cognizione della ragione, o non piuttosto tenerla per una semplice cognizione prodotta dall'intelletto?

Luciano. - L'ultima probabilmente.

Bruno. - Non è altrimenti; perchè, se tu poni nella nozione la indifferenza, nel giudizio la differenza, nella conclusione l'unità di ambedue, questa unità sarà nulladimeno subordinata all'intelletto; perchè la ragione, a dir vero, è in ogni cosa, ma nell'intuizione subordinata alla intuizione, e nell'intelletto all'intelletto; e se nella ragione l'intelletto e la intuizione sono assolutamente uno, così nella conclusione tu avrai nella maggiore proposizione ciò che corrisponde all'intelletto, e nella proposizione minore ciò che corrisponde all'intuizione.

Là tu avrai il generale, qui il particolare, ma ambedue staccati l'uno dall'altro per l'intelletto, e ancora nella finale proposizione soltanto riuniti per l'intelletto: sarebbe dunque il più infausto sbaglio tenere questa ragione, che è subordinata all'intelletto, per la ragione stessa.

Luciano. - Senza dubbio.

Bruno. - Ma la dottrina, che nasce sotto l'intelletto per queste subordinazioni del tutto alla ragione, gli antichi hanno nominata logica. Seguendo dunque l'uso, dovremo riguardare la logica semplicemente come una scienza dell'intelletto.

Luciano. - Necessariamente.

Bruno. - Quale speranza adunque di giungere alla filosofia avvi per colui che la cerca nella logica?

Luciano. – Nessuna.

Bruno. – Ma la scienza dell'eterno, alla quale per mezzo di questa specie di cognizione si potrà pervenire, diventerà e resterà cognizione dell'intelletto?

Luciano. – Così bisogna pensare.

Bruno. – Come nelle tre forme delle conclusioni l'assoluto (secondo la forma) si spartisce da sè in un infinito finito ed eterno dell'intelletto; così (secondo la materia) nelle conclusioni della ragione, che è serva all'intelletto, l'assoluto si spartisce da sè in anima in mondo ed in Dio, i quali tre l'uno dall'altro separati e ciascuno distinto, rappresentano per l'intelletto la più alta estensione di ciò, che è assolutamente uno nell'assoluto.

Dunque di tutti quelli che in tale specie di cognizione cercano la filosofia, e vogliono dimostrare l'esistenza dell'assoluto in questa o in altra generale maniera, noi dovremo giudicare non avere essi salutato la soglia della filosofia.

Luciano. – Ciò può darsi facilmente.

Bruno. – Giacchè per noi cade sotto la sfera dell'intelletto ciò, che una grande parte dei filosofi nostri antecessori (quasi tutti quelli che ora si chiamano tali) hanno spacciato per la ragione, così noi avremo per la più alta specie di cognizione, un posto non raggiunto da cotestoro, e la determineremo come quella per mezzo di cui il finito e l'infinito vengono riguardati nell'eterno, ma non mai l'eterno nel finito o nell'infinito.

Luciano. – Questa dimostrazione mi pare completa.

Bruno. – Che vuoi dunque di più? Basta egli a questa più alta specie di cognizione di riguardare il finito soltanto in genere come ideale (giacchè l'ideale non è altro che l'infinito stesso), oppure non consiste essa molto più in questo, cioè nel concedere che fuori dell'eterno vi

sia niente, e che il finito non esista nè nel senso ideale, nè in quello reale.

Luciano. – È una giusta conseguenza.

Bruno. – Secondo il nostro parere, sarà adunque un idealismo (il quale lo è tale unicamente rispetto al finito) che meriterà da per tutto il nome di filosofia?

Luciano. – Pare di no.

Bruno. – Ma può in generale una qualunque cognizione essere stimata assolutamente vera, se non è tale da determinare le cose, come esse sono determinate in quella più alta indifferenza dell'ideale e del reale?

Luciano. – Impossibile.

Bruno. – Nelle cose esistenti, o amico, tutto ciò a cui diamo il nome di reale, lo è per mezzo della partecipazione all'essenza assoluta; ma questa essenza assoluta non viene rappresentata da nessuna immagine nella piena indifferenza, eccetto da quel principio unico, nel quale ogni cosa giunge all'identica unità del pensiero e dell'essere, come nell'assoluto; il che vuol dire eccetto la ragione, la quale conoscendo se stessa, e ponendo quella indifferenza, che è in lei, generalmente ed assolutamente come materia e forma di ogni ente, riconosce ella sola immediatamente tutto il divino. Ma giammai giungerà alla contemplazione della sua immobile unità, quello che non può scostarsi dal riverbero. Perciocchè quel re è padre di tutte le cose vive nell'eterna beatitudine fuori di ogni conflitto, sicuro ed inarrivabile nella sua unità, come in una rocca inaccessibile. Ma per sentire l'interno di una tale natura, la quale non è in sè nè pensiero, nè essere, ma ne è l'unità, bisognerebbe in qualche maniera più o meno partecipare di essa. Questo interno segreto della sua essenza, cioè di non contenere in lei niente nè di un pensiero, nè di un essere, ma di formare la loro unità, la quale è sopra ambedue, senza essere turbata da nessuno

dei due, si fa chiaro nella natura delle cose finite; giacchè nel riflesso la forma si spartisce in ideale e reale, non come se il reale fosse stato previamente nell'ideale, ma col fine che il reale sia conosciuto, come ciò che è la mera unità dell'ideale, senza essere l'ideale stesso.

Perciò il riconoscere l'eterno consiste nel riguardare nelle cose essere e pensare radunati soltanto per mezzo della sua essenza, ma non causalmente cioè nel porre la nozione come l'effetto della cosa, o la cosa come effetto della nozione: questo è il più remoto allontanamento dalla verità. Giacchè cosa e nozione non esistono per mezzo dell'annodamento a causa ed effetto, ma per mezzo dell'uno assoluto; però venendo considerati sotto il vero aspetto, sono soltanto i varj aspetti dell'uno stesso; giacchè niente esiste, qualora non sia stato espresso finitamente ed infinitamente nell'eterno.

Intanto la natura di quell'eterno in sè e per sè è difficile ad esprimere per mezzo di parole mortali, giacchè il parlare è stato creato dalle immagini, e per mezzo dell'intelletto. Se noi parlando di ciò che non ha nessun'antitesi sopra sè nè in sè, ma tutte sotto sè, con ragione parevamo di nominarlo l'uno che esiste, però questo essere non rinchiude in sè nessuna antitesi, ciò che in ogni altro rapporto è determinato come la formola dell'essere, cioè il conoscere; perchè appartiene ancora alla natura dell'assoluto, che in esso la forma sia l'essenza e l'essenza sia la forma. Ora giacchè l'assoluto risiede secondo la forma nella ragione, come nell'assoluta cognizione, così egli è anche secondo l'essenza espresso in tal cognizione. Non rimane dunque in riguardo dell'assoluto nessuno essere, che possa venire opposto ad un conoscere. Ma se volessimo di nuovo determinare l'assoluto come un assoluto conoscere, noi lo potremmo di nuovo fare, ma non nel senso di mettere questo assoluto conoscere in

opposizione all'essere dappoichè, considerato assolutamente, il vero essere è soltanto nell'idea; ma di nuovo l'idea è ancora la sostanza e l'essere stesso.

L'assoluto poi come indifferenza del conoscere e dell'essere, è nuovamente determinabile soltanto nel rapporto alla ragione, perchè solo in essa il conoscere e l'essere possono offrirsi come in opposizione.

Però il più di tutti si allontanerebbe dall'idea dell'assoluto, chi col fine di non determinare la sua natura come essere, vorrebbe determinarla per mezzo della nozione dell'attività.

Ogni antitesi di attività ed essere è essa stessa solo nell'effigiato mondo; mentre rimossa dall'assolutamente in sè e per sè eterno, l'interna unità della sua essenza viene riguardata solamente o nel finito o nell'infinito, ma necessariamente in ambedue in maniera eguale, di guisa che nel riflesso dalla riunione di ambedue, cioè del finito e dell'infinito mondo, l'unità pare dover nascere come l'universo.

Ma l'assoluto non può essere riflesso nel finito nè nell'infinito, senza esprimere in ciascuno l'intera perfezione della sua essenza; e l'unità del finito e dell'infinito riflessa nel finito compare come essere, e nell'infinito come attività; l'istessa unità nell'assoluto non apparisce nè come l'uno nè come l'altro, nè sotto la forma della finità nè dell'infinità, ma bensì dell'eternità.

Nell'assoluto ogni cosa è assoluta. Se dunque la perfezione della sua essenza apparisce nel reale come infinito essere, nell'ideale come infinito conoscere, ne risulta che nell'assoluto l'essere è assoluto quanto il conoscere; e mentre ciascuno di tali termini è assoluto, nessuno ancora ha un'antitesi fuori di sè nell'altro, ma l'assoluto conoscere è l'assoluta essenza, e l'assoluta essenza è l'assoluto conoscere.

Di più mentre l'immensità dell'eterna essenza viene riflessa egualmente nel finito e nell'infinito, così i due mondi (finito ed infinito) nei quali l'apparenza si separa e si sviluppa, essendo uno, devono contenere anche l'istesso. Quello dunque che è espresso nel finito o nell'essere, deve ancora essere espresso nell'infinito o nell'attività.

Ciò che tu vedi espresso nel reale o naturale mondo come gravità, nell'ideale mondo come intuizione, oppure ciò che vedi nelle cose mediante la separazione dell'universale e del particolare determinata come relativa unità e relativa antitesi, e che nel pensiero comparisce cosa determinante come nozione e come giudizio, tutto ciò è una ed istessa cosa; non è l'ideale come tale causa di una determinazione nel reale, nè il reale causa di una determinazione nell'ideale; ancora niuno dei due ha valore più dell'altro, nè l'uno è da concepirsi dall'altro, giacchè a nessuno dei due appartiene il merito di esser principio, ma ambedue tanto il conoscere come l'essere sono solamente varii riflessi dell'uno e medesimo assoluto.

Perciò veramente riguardata in sè l'unità, la quale serve di base all'antitesi dell'universale e del particolare nelle cose, ed all'istessa antitesi allorchè si trova nel conoscere, questa unità, dico, non è nè essere nè conoscere, ma solo ambedue sono pensati nell'antitesi.

Ma ove però nasca un'assoluta eguaglianza delle opposte cose tanto dell'ideale che del reale, ciascheduno considerato per sè, vi è ancora immediatamente espressa nel reale ed ideale stesso l'indifferenza del conoscere e dell'essere, della forma e dell'essenza.

Riflessa nell'ideale, ossia nel pensiero, quell'eterna unità del finito e dell'infinito apparisce dilatata nel tempo senza principio e senza fine, ma riflessa nel reale ossia nel finito, essa si rappresenta immediatamente e necessariamente perfetta, come unità, ed è lo spazio; ma nul-

L'ostante solo nel reale apparisce come la più alta unità del conoscere e dell'essere. Giacchè lo spazio mentre da una parte apparisce come la più alta chiarezza ed il più alto riposo ed ancora come il più alto essere, il quale fondato in sè stesso, ed essendo perfetto, non esce di sè nè opera fuori di sè, questo spazio dall'altra parte è nell'istesso tempo l'assoluta intuizione e la somma idealità; e presa considerazione del subbietivo e dell'obbiettivo, dei quali l'antitesi stessa è interamente distrutta in riguardo suo, esso è la più alta indifferenza dell'attività e dell'essere.

Altresi l'attività e l'essere si riferiscono l'uno all'altro in ogni cosa come anima e corpo, perciò ancora l'assoluto conoscere, benchè sia eternamente accanto a Dio e sia Dio stesso, pure non può essere immaginato come attività. Perche anima e corpo e conseguentemente attività ed essere sono le forme stesse del conoscere, le quali non sono in esso ma sotto di esso. E siccome l'essenza dell'assoluto riflessa nell'essere è l'infinito corpo, così l'istessa essenza riflessa nel pensiero o nell'attività, come infinito conoscere, è l'infinita anima del mondo; ma nell'assoluto, nè l'attività come attività, nè l'essere come essere possono avere alcun rapporto l'uno coll'altro. Chi dunque trovasse l'espressione per una attività che fosse tranquilla come la più profonda tranquillità, ed un'espressione per una tranquillità che fosse attiva come la più alta attività, si avvicinerrebbe in qualche grado nelle nozioni alla natura del più perfetto.

Sì poco giova riconoscere il finito infinito ed eterno nel reale, quanto poco giova riconoscerlo nell'ideale, e giammai la verità in sè e per sè sarà veduta se non da chi la intuisce nell'eterno.

Ma la separazione dei due mondi, cioè di quello che esprime nel finito l'intera essenza dell'assoluto, e dell'al-

tro che l'esprime nell'infinito, è egualmente la separazione del divino dal naturale principio delle cose. Giacchè il principio naturale, a dir vero, pare come passivo, ma il divino come attivo. Per cui le materie (per dare un esempio) a cagione delle loro passive e sensibili nature, pajono appartenere al principio naturale, ma la luce a motivo della sua natura creatrice ed attiva pare di una qualità divina.

Ma il singolo stesso, il quale tanto nel mondo sottoposto al finito come in quello sottoposto all'infinito, esprime per la sua maniera di essere più immediatamente la natura dell'assoluto, non può, più di questo assoluto essere concepito nè come mero essere nè come mera attività.

In qualunque cosa nella quale anima e corpo sono identificati, è una impronta dell'idea; e come quest'è nell'assoluto ancora l'essere e l'essenza medesima, così nella effigie la forma è anche la sostanza e la sostanza è la forma.

Di questa specie è fra le cose reali l'organismo, e fra le ideali ciò che è prodotto dall'arte e che è bello; poichè l'organismo collega alla materia come al principio naturale la luce ovvero l'eterna idea espressa nel finito, ed il prodotto dell'arte o il bello collega a questa materia la luce di quella luce ovvero l'eterna idea espressa nell'infinito; l'una e l'altra di queste idee nel rappresentare il divino principio annoda soltanto l'organismo, il quale necessariamente comparisce un singolo, ha però sempre coll'unità assoluta la relazione, che hanno i corpi pel loro peso, cioè la relazione della differenza. Però nella forma dell'organismo l'attività e l'essere sono sempre in grado eguale, di modo che l'agente è ancora il sussistente, ed il sussistente è di nuovo l'agente; ma in quanto che l'organismo è singolo, l'eguaglianza è effettuata non da lui stesso, ma

bensì dall'unità, alla quale egli si riferisce per sè medesimo come alla sua base. Per la qual cosa dunque l'attività e l'essere pajono riuniti nell'organismo, non già per godere del più alto riposo in mezzo alla più alta attività, ma soltanto per l'efficacità, come se divenissero un mediatore e partecipatore del sussistere e dell'agire.

Ma il mondo nel quale l'essere pare posto per mezzo dell'attività, ed il finito per mezzo dell'infinito, sarà opposto alla natura, nella quale l'infinito è molto più nel finito, ed esiste per mezzo di esso, e cotal mondo viene considerato come il mondo, anzi quasi come la città di Dio fabbricata dalla libertà.

Per mezzo di questa opposizione gli uomini hanno imparato di vedere la natura fuori di Dio, e Dio fuori della natura, e mentre essi hanno sottratta la natura dalla santa necessità, l'hanno subordinata alla non santa necessità che chiamano meccanica; e precisamente per questa ragione hanno fatto del mondo ideale il teatro di un'anarchica libertà. Ma nell'istesso tempo ch'essi definivano quella natura come un essere meramente passivo, credevano di avere acquistato il diritto di definire Iddio (che essi elevano a pura attività sopra la natura) come mera attività, quasi che l'una di queste nozioni non istesse e non cadesse coll'altra, mentre nessuna delle due ha la verità per sè.

Ma se dicesi loro che la natura non è fuori di Dio ma bensì in lui, allora essi intendono per natura una natura che è morta appunto per mezzo della sua separazione da Dio, come se tal natura fosse qualche cosa in sè o fosse qualche cosa creatasi da sè stessa.

Ma quanto poca cosa è la parte naturale del mondo, altrettanto poca è la parte libera, essendo separate da ciò, in cui ambedue non sono uno, anzi non sono mai state separate. Però è impossibile che elle esistano in ciò, ove

ambidue sono uno, per mezzo di quello per cui elle ne sono fuori, e che l'una vi esista per mezzo della necessità, l'altra per mezzo della libertà.

La più alta potenza adunque o il vero Dio è quello fuori di cui la natura è nulla, come la vera natura è quella fuori della quale Dio non è (1).

Ora riconoscere nell'immediata trascendentale intuizione quella santa unità, nella quale Iddio è indiviso colla natura, e la quale unità nella vita è sperimentata come sorte; è l'iniziazione alla più alta beatitudine, la quale soltanto si trova nella contemplazione del perfettissimo.

Io credo adunque di avere adempito alla promessa da me fatta di svelare nell'universale, quanto io potevo, la base della vera filosofia, ed in varie forme di aver sempre addimostrato quell'uno, il quale è l'oggetto della filosofia.

Ma come si possa maggiormente costruire sopra questa base, e come si possa recare al più alto grado di sviluppo il divino germoglio della filosofia, e quale forma crediate conveniente ad una tale dottrina voi stessi più oltre investigherete.

Anselmo. - Parmi, o egregio, che noi abbiamo molto di che conturbarci per le forme, sebbene non solo il riconoscere il più alto nell'universale, ma ancora il rappresentarlo con durevoli permanenti tratti, e con immutabile fermezza e chiarezza secondo la natura, è ciò che innalza l'arte all'arte, la scienza alla scienza, e che distingue l'una e l'altra da un mero studio di dilettranti.

(1) Non si vuol pubblicare la dottrina di Schelling per professarne lo spirito, nè per allontanarsi da quella della sublime nostra religione, ma unicamente per farla conoscere ai dotti italiani.

Le forme dunque, come io dissi, non possono mai mancare alla filosofia, altrimenti la materia del nobilissimo e perfettissimo trattata da questa filosofia sarebbe soggetta alla distruzione; e forse le forme le più imperfette si sono dovute perdere; ma la nobile materia la quale era legata alle forme, dopo che essa fu liberata da loro ha dovuto essere mischiata con ignobile stoffa ed essere volatilizzata e finalmente resa non riconoscibile, onde provocare delle più durevoli e meno variabili forme.

Ma giammai la materia della filosofia apparisce di essere stata più soggetta alla vicissitudine, come appunto in questo tempo fra noi, ove unitamente si ricerca colla più fervida agitazione l'intransitorio. Poichè nel mentre che essa materia da taluni è trovata nel più indivisibile e semplice, da un altro è trasformata nell'acqua, e da un altro ancora trasformata nella sterile sabbia, e per taluni diventa sempre più sottile trasparente e presso che aerea.

Per cui v'è poco da essere maravigliato se la maggioranza considera la filosofia soltanto capace di fenomeni meteorici; come non deve sorprendere se le più grandiose forme nelle quali essa si è manifestata hanno preso la sorte delle comete nell'opinione del volgo, il quale le attribuisce, non alle permanenti ed eterne opere della natura, ma ai passeggeri fenomeni d'ignei vapori.

Perciò egli è quasi ammesso dalla più parte che vi possono essere varie filosofie, anzi che quasi tutti quelli i quali si studiano di filosofare, abbiano ciascheduno necessariamente la sua particolare filosofia. Ma prepotentemente il tempo opprime tutti i filosofi, di maniera che sono tutti incatenati nell'istesso anello, e non possono andare più lungi di quello che si stenda la loro catena, e che coloro i quali vogliono allontanarsene maggiormente, d'ordinario ricadono nel basso più degli altri.

Considerati accuratamente soffrono tutti dell'istesso

male, cioè conoscono soltanto una qualità di cognizione, quella che trae la conclusione dall'effetto alla causa. Ora dopo che hanno semplicemente diretta la ragione che serve all'intelletto, e che credono con ciò di aver provato in rispetto della ragione stessa che ella solamente ne involupa in inevitabili e false conclusioni ed in vane contraddizioni, sono spinti dal loro ribrezzo per la ragione di formare la filosofia stessa. Ma se vogliono oltrepassare questi limiti, allora di niuna altra cosa hanno maggior temenza che dell'assoluto, come ancora della categoria ed apodittica cognizione. Ei non possono muovere un passo senza procedere dal finito, e senza conchiudere da questo se possono arrivare a qualche cosa che sia assolutamente e per sè stessa. Ma ciò ancora che essi pongono come assoluto, lo pongono sempre e necessariamente con un' antitesi, affinchè non sia assoluto. Ma fra questo che pongono e l'opposto suo non esiste nessun altro rapporto che quello della causa all'effetto, e sotto tutte le forme si replica un disegno una tendenza di non concedere l'unità di ciò che i filosofi hanno separato nell'intelletto, e di cambiare in filosofia l'innata ed invincibile disunione della loro natura. Questo però riguarda soltanto la plebe dei presenti filosofanti. Ma perfino ciò che di migliore questo secolo ha prodotto, e ciò che ha il più alto pregio, nella rappresentazione e nell'intelligenza dei più si è cambiato in una semplice negazione. Essi spiegherebbero il finito perfettamente per mezzo della forma, se l'eterno non ne ricusasse ostinatamente la materia. La loro filosofia consiste nella dimostrazione, che ciò che in fatto è nulla (cioè il mondo sensibile) sia nulla attualmente, e questa categorica filosofia fondata in opposizione al nulla, la chiamano Idealismo.

Ma le grandi e vere forme sono più o meno delegate. La materia della filosofia è di natura la più inde-

componibile, ed in ogni forma vi è solo tanto di vero e giusto quanto essa ha d'indecomponibile in sè. Ma siccome il centro di gravità della terra può essere riguardato da quattro diverse parti, e l'originaria materia viene rappresentata da quattro metalli egualmente nobili e del pari inseparabili, così ancora quell'indecomponibile della ragione si è mostrato di preferenza in quattro forme, le quali per così dire indicano le quattro regioni della filosofia, perchè pare che appartenga alla regione dell'ovest ciò che i nostri chiamano Materialismo, all'oriente quello che chiamano Intellettualismo; il sud noi lo possiamo nominare Realismo, ed il nord Idealismo. Conoscere nella sua purità e schiettezza quell'uno metallo della filosofia, il quale è lo stesso in tutte queste regioni, è la meta più alta cui tender si possa. Però il conoscere queste particolari forme ed i loro destini parmi importante per colui, il quale si vuole innalzare sopra di loro; ed è piacevole a quello, il quale di già si è elevato sopra di esse. Qu allora vi piaccia così, è mia opinione, che Alessandro spieghi l'istoria di questa filosofia la quale riconosce l'eterno e divino principio della materia, ed io dall'altra parte spiegherò l'essenza della dottrina del mondo intellettuale; e Luciano e tu, Bruno, prenderete in considerazione l'antitesi dell'Idealismo e del Realismo.

In tal modo mi sembra di costruire il nostro discorso nella maniera più perfetta provando che quella idea che la filosofia ci ha instruiti di ricercare e di anteporre ad ogni altra, abbia servito di base a tutte le forme ed alle tante diverse espressioni della ragione trasformata in filosofia.

Alessandro. - In riguardo dunque alla sorte di quella dottrina che prende nome dalla materia io potrò parlare conciso, e mostrerò che essa non è altramente che quella la quale nel corso del tempo ha avuta la sorte di ogni

altra speculativa dottrina, ed eziandio proverò che tale dottrina ha trovato soltanto nella decadenza della filosofia la stessa sua decadenza. Giacché quello che ci è stato trasmesso dagli antichi sopra il senso di cotale dottrina, è bastevole per istruirci che essa ha portato in sè più o meno sviluppati i germogli della più alta speculazione.

Ma la vera idea della materia è stata di buon'ora perduta, ed in ogni tempo, da pochi soltanto conosciuta. Essa è l'unità del divino e naturale principio stesso, per conseguenza assolutamente semplice invariabile ed eterna.

Ma già Platone ed i suoi seguaci hanno inteso per materia il mero subbietto delle naturali e mutabili cose: questo però assolutamente non può essere stabilito come principio; ma l'uno che è elevato sopra ogni antitesi, e nel quale primieramente ciò che è di naturale e di divino nelle cose si distingue ed è messo in opposizione, quest'uno è ciò che i primi creatori di tal dottrina hanno chiamato materia.

Secoli più tardi hanno scambiata la materia coi corpi, e mischiato ciò che di sua natura è distruttibile e passeggero coll'indistruttibile ed intransitorio.

Dopo aver tanto progredito era facile di assumere la rozza inorganica massa per la vera originale materia. Ma l'idea della materia non giace là ove l'organico e l'inorganico si sono già separati, bensì giace colà ove essi sono insieme e sono uno. Questo punto è precisamente per tale ragione da riguardarsi, non già con occhi sensuali, ma con quelli della ragione.

La maniera poi in cui ogni cosa procede da questa unità, è da rappresentarsi nel seguente modo.

La materia è in sè senza veruna varietà. Ella contiene ogni cosa, ed è perciò senza alcuna differenza o separazione quasi come un'infinita possibilità rinchiusa in sè.

Ora ciò per mezzo del quale tutte le cose sono uno, è precisamente la materia stessa. Ma ciò per mezzo di cui esse sono distinte, e si separano l'una dall'altra è la forma. Tutte le forme sono transitorie e non eterne. Ma eterna e del pari intransitoria colla materia stessa è la forma di tutte le forme, cioè la necessaria e prima forma, la quale essendo forma di ogni forma non deve essere simile ed identica con niuna particolare forma, ma assolutamente semplice infinita invariabile, e precisamente per tali motivi identica colla materia. Però non è esclusa da essa nessuna forma, di modo che è infinitamente fertile in forme, benchè la materia sia povera per sè stessa. Quindi pare che mentre gli antichi lasciavano creare l'Eros dalla ricchezza e dalla povertà, e fabbricare il mondo per mezzo di lui, mostravano propriamente con ciò quella relazione della materia coll'originale forma.

Per questo dunque l'infinita possibilità di tutte le forme e figure giace nella materia, la quale in sua povertà è eccellente e del pari sufficiente per tutte, e mentre in riguardo del più perfetto la possibilità e l'attualità sono uno senza tempo, così ancora tutte quelle forme sono espresse nella materia fino dall'eternità, e sono in rispetto di essa attuali in ogni tempo, o piuttosto senza alcun tempo. Per mezzo della forma di tutte le forme l'assoluto può essere tutto, per mezzo dell'essenza egli è tutto. Le cose finite come tali sono in ogni tempo ciò che possono essere in questo momento, ma non sono quello che esser potrebbero secondo la loro essenza. Poichè l'essenza è in tutte sempremai infinita, per cui le cose finite sono quelle nelle quali forma ed essenza sono diverse, essendo quella finita e questa infinita. Ma ciò in cui essenza e forma sono assolutamente uno, è sempre ciò che può essere in ogni tempo e unitamente senza differenza di tempo; ma una tale cosa può soltanto essere l'uno.

Per mezzo dell' istessa differenza anche l' esistenza delle cose singole diventa temporale, poichè essendo le cose con una parte della loro materia infinite e con un' altra finite, avviene che la parte infinita contiene l' infinita possibilità di tutto ciò che giace nella sua sostanza secondo la potenza; ma la parte finita contiene sempre e necessariamente soltanto una porzione di quella possibilità, che è bastevole a rendere forma ed essenza diverse. Dunque il finito in loro è solamente proporzionato nell' infinità alla parte infinita, cioè all' essenza. Questa infinita finità è il tempo, del quale la possibilità ed il principio sono contenuti in ciò che la cosa ha d' infinito, e l' attualità è contenuta in ciò che la cosa ha di finito.

Giacchè l' assoluto per sè stesso è un' unità assoluta puramente semplice e senza alcuna molteplicità, esso passa nell' apparenza in un' assoluta unità della molteplicità, ed in una rinchiusa totalità, che noi chiamiamo universo. Così la totalità è l' unità, e l' unità è la totalità, ambedue non diverse ma l' istessa cosa. Affinchè quella forma di tutte le forme, la quale certamente possiamo chiamare insieme con altri, la vita e l' anima del mondo, non venga considerata da taluno come anima, la quale è opposta alla materia come al corpo, è necessario far osservare, che la materia non è il corpo, ma ciò in cui il corpo e l' anima esistono; poichè il corpo è necessariamente mortale e transitorio, ma l' essenza immortale ed intransitoria. Quella forma delle forme assolutamente considerata non è opposta alla materia, ma fa uno con lei, però nella relazione al singolo (mentre questo non è mai interamente ciò che potrebbe essere) essa pare necessariamente e sempre un' antitesi, la quale è quella dell' infinito col finito e medesimamente è quella dell' anima col corpo. Anima e corpo dunque sono essi medesimi compresi in quella forma di tutte le forme, la quale essendo semplice è il tutto, e men-

tre appunto è il tutto non può essere che nulla nel particolare, ed è coll'essenza assolutamente una.

Perciò l'anima come tale è per necessità subordinata alla materia, ma opposta al corpo sotto la direzione superiore di quella.

Di tal maniera e come la cosa è stata spiegata, tutte le forme sono innate nella materia; ma forma e materia sono da per tutto necessariamente una cosa. Taluni dopo aver veduto come in tutte le cose materia e forma si cercano, hanno espresso figuratamente, che la materia desidera la forma ed è appassionatamente attaccata ad essa, nell'istessa guisa che una donna desidera un uomo e gli è attaccata. Considerate assolutamente materia e forma sono del tutto indistinguibili: ora la materia in quanto che è espressa nel finito o diventa corpo, pare suscettiva della differenza, ma in quanto che viene espressa nell'infinito, ossia in quanto che diviene anima, pare come unità. Perciò taluni seguendo l'esempio dei Pitagorici, i quali hanno chiamato Monade (*Monas*) il padre e Diade (*Dyas*) la madre dei numeri, hanno chiamata la forma il padre e la materia la madre delle cose. Il punto ove la materia e la forma sono pienamente uno (e anima e corpo sono indistinguibili in questa forma stessa) è al disopra d'ogni apparenza.

Dopo esser giunti una volta alla cognizione del modo, in cui nella materia anima e corpo si possono separare, noi capiremo inoltre, che coll'avanzamento di questa opposizione non vi è alcun limite; ma qualunque sia l'eccellenza dell'istessa opposizione, alla quale l'anima ed il corpo sappiamo pervenire, nullameno simile sviluppamento ha luogo soltanto nell'interno principio della materia che rinchiude ogni cosa ed è eterno.

Vi è una luce che splende in tutto, vi è una gravitazione la quale ora insegna ai corpi di riempiere lo spa-

zio, ora dà stabilità ed essenza alle produzioni del pensiero. Quella è il giorno, questa è la notte della materia. Quanto è infinito il suo giorno, altrettanto lo è la sua notte. In questa universale vita non nasce nessuna forma esteriormente, ma nasce per mezzo di arte interna, vivente che è inseparata dalla sua opera. V'ha un sol fatto di tutte le cose, una sola vita, una sola morte. Niuna cosa avanza più di un'altra. Vi è soltanto un mondo, al quale tutto si riferisce come ad una pianta si riferiscono le foglie, i fiori, i frutti; e tutte queste parti essendo diverse fra loro, non secondo la loro essenza ma secondo il grado del loro sviluppo, rappresentano tutto ciò che esiste. Vi è un solo universo, ma in riguardo suo ogni cosa è magnifica, veramente divina e bella, mentre esso stesso non è generato in sè, ma è egualmente eterno coll'unità stessa, ed è unigenito ed impassibile.

Essendo l'universo in ogni tempo intero e perfetto, l'attualità è in esso proporzionata alla possibilità; e non avendo in alcuna parte alcuna mancanza alcun difetto, perciò non si presenta cosa alcuna, per mezzo di cui potesse venire strappato dal suo immortale riposo. Esso vive in esistenza, che non si varia, ed è sempre a sè uguale. Ogni attività e movimento è soltanto un modo di considerare il singolo, e come tale solamente una continuazione di quello assoluto essere in modo immediato scaturente dal suo più profondo riposo. Quanto poco l'universo può muoversi (giacchè ogni spazio ed ogni tempo nei quali si muoverebbe vengono in lui compresi, ed egli non è compreso in nessun tempo ed in nessuno spazio) altrettanto poco può esso variare la sua interna figura. Imperciocchè ogni variazione, ogni miglioramento o deteriorazione delle forme ha luogo semplicemente nella considerazione del singolo. Se potessimo vedere l'universo intero, allora esso mostrerebbe all'ebro ed attonito occhio un volto conti-

nuamente ed invariabilmente sereno, e sempre uguale a sè stesso.

Ma di quel cambiamento che ha luogo nell'intransitorio, non si può dire, nè che abbia principiato nè che non abbia. Imperocchè esso è dipendente dall'eterno non secondo il tempo, ma secondo la natura; perciò ancora esso non è finito secondo il tempo, ma secondo la nozione, cioè a dire che è eternamente finito. Ma non potrà giammai essere proporzionato a questa eterna finità un tempo qualunque, nè un tempo che ha principiato nè uno che non ha mai cominciato.

Il tempo che ha tutto distrutto, e quella particolare antichità del mondo la quale ha insegnato agli uomini di separare il finito dall'infinito, il corpo dall'anima, il naturale dal divino e di esiliare e confinare entrambi in due interamente diversi mondi, hanno ancora inghiottita quella dottrina nell'universale tomba della natura, e nella morte di ogni scienza.

Ora dacchè fu estinta la materia, ed il rozzo ritratto messo nel posto dell'essenza, si è dagli uomini proseguito innanzi fino a giungere all'opinione che ogni forma della materia fosse impressa esternamente. Qualora queste forme fossero meramente esteriori, e come fuori di loro niente fosse immortale, esse dovrebbero ancora essere determinate invariabilmente. Di questa maniera si annullò la interna unità e l'affinità di tutte le cose; il mondo si ruppe in una infinita moltitudine di fissate varietà fino a formarsi d'ora in poi quell'universale rappresentazione, dietro la quale l'intero vivente assomiglia ad un serbatoio, ovvero ad una camera ove sono collocate le cose senza prender parte l'una coll'altra, e senza che l'una viva o agisca nell'altra. Mentre que' principj della materia erano morti, la morte era decretata come principio; ma la vita come derivazione.

Di poi la materia si piegò a questa morte, cosicchè per isbandire gli ultimi testimonj della sua vita non vi è rimasto altro spediente, che di fare quell'universale spirito della natura, quella forma di tutte le forme, la luce, uguale ad una corporea essenza e di separarla meccanicamente come tutte le cose: in tal modo fu spenta la vita in tutti gli organi dell'intero, ed ancora le viventi apparenze dei corpi vennero ricondotte l'una coll'altra ai morti movimenti; rimaneva il più alto ed ultimo apice, vale a dire il tentativo di chiamare meccanicamente alla vita quella natura che era morta sino nel suo più interno punto, e questo studio nei successivi tempi si domandò materialismo. E tal frenesia mentre non ha potuto ricondurre quelli che la riconobbero alla prima sorgente del vero, anzi ha solamente servito a confermare vie più e mettere fuori di ogni dubbio la morte della materia, ha essa oltre ciò prodotto una rozzezza nella rappresentazione della natura e della sua essenza tale, che in paragone di lei diventano rispettabili que' popoli, altramente chiamati rozzi che adoravano il sole le stelle la luce le bestie o gl'individui corpi naturali.

Ma poichè la vita non può nè poco nè interamente fuggire dal pensiero degli uomini, come non lo può dall'universo istesso, e soltanto varia le sue forme, così tal vita si involò immediatamente dalla natura e si ricoverò in un mondo apparentemente diverso.

Laonde dalla decadenza di quella filosofia s'innalzò immediatamente la nuova vita della primitiva dottrina del mondo intellettuale.

Anselmo. - Non senza ragione, o amico, tu estolli l'alta antichità di quella dottrina, la quale insegna che tutte le cose nell'universo ricevono la loro esistenza solamente per mezzo della partecipazione e cagionamento di tali nature, le quali sono più perfette e più eccellenti che

le cose medesime. E con fondamento potrebbe qualcuno (che riflette essere la cognizione delle cose eterne soltanto appresso gli Dei) giungere all'opinione, che simile dottrina fosse originaria da quei tempi, in cui i mortali erano in comunicazione con gli Dei, ed avesse origine insieme con loro, e che là dond'essa derivò primieramente, non venisse separata nè dalla venerazione avuta per gli Dei, nè da una vita santa e conforme alla di lei cognizione.

Triplice dunque, o amico, è la graduazione degli esseri. Il primo grado è quello degli esseri apparenti, i quali non sono in sè, nè sono veraci nè indipendenti dalle unità; le quali unità compongono il secondo grado. Ma ciascheduno di tali due gradi è unicamente uno specchio animato del mondo archetipo. Questo mondo archetipo però è l'unico reale.

Dunque ogni verace essere è solamente nelle eterne nozioni ossia nelle idee delle cose. Veramente assoluto è soltanto un archetipo tale, che non è meramente un tipo che ha l'antitesi fuori di sè in un altro ovvero la produce, ma un archetipo che raduna in sè tipo ed antitesi insieme, di modo che ogni essere effigiato dall'archetipo immediatamente prende da esso, soltanto con limitata perfezione, l'unità e l'antitesi, e prende dal tipo l'anima e dall'anti-tipo il corpo.

Questo anti-tipo, il quale è necessariamente finito, viene espresso in maniera infinita senza pregiudizio della finità in ciò, nel quale esso è accanto al tipo fino dall'eternità.

L'idea dunque o l'assoluta unità è l'ente invariabile, e non sottoposto ad alcuna durata, infine, è la sostanza assolutamente considerata, della quale ciò che in generale è chiamato sostanza deve essere considerato come un mero riflesso. Ma le unità sono il derivato dalle idee. Perchè se riguardasi in esse alla sostanza come è in sè stessa, si

troveranno essere le idee medesime; riguardando però a ciò che è nelle idee e per mezzo di cui esse sono individualizzate o separate dall'unità, e riguardando alla sostanza in quanto che essa in ciò è il reale, allora questa sostanza rimane anch'ella in apparenza fedele alla natura dell'invariabile, nell'istessa maniera come la corporea sostanza, la quale quantunque volte cangia la sua forma, non varia però sè stessa, non è aumentata nè diminuita; laddove quell'altro, cioè il principio individualizzante, è per necessità impermanente e mortale.

Se nell'idea v'è un'infinita unità dell'archetipo e reale mondo, nasce da essa l'effigiata unità ogni volta che una nozione prende fuori dall'infinita pienezza dell'anti-tipico mondo un singolo a cui quella si riferisca e gli si riferisca appunto come l'anima al corpo. Ora quanto più grande è quella porzione del mondo anti-tipico e quanto più in esso l'universo è intuito, e quanto più in conseguenza l'anti-tipo che è il finito s'identifica colla natura del tipo tanto più si avvicina anche l'unità alla perfezione dell'idea o della sostanza.

Ciò che si riferisce come l'anti-tipo ha sempre e necessariamente una natura determinabile, ma ciò a cui esso anti-tipo corrisponde ha una natura determinante; ora ambedue nell'idea di tutte le idee essendo assolutamente identici, l'idea stessa essendo la vita della vita, il principio agente di ogni agire (ed osservate che unicamente perchè tale idea essendo l'agire stesso non si può dire che agisca), ne segue che in essa l'anti-tipo può essere considerato come il volere, ed il tipo come il pensare.

Di modo che in ogni cosa l'uno è determinabile, l'altro determinante. Il primo è l'espressione del volere divino, l'ultimo del divino intelletto. Però volere ed intelletto possono essere l'una o l'altra di queste cose, non in loro stesse, ma solo in quanto si manifestano nelle cose

create. Ciò che riunisce il determinante col determinabile è l'imitazione dell'assoluta sostanza stessa ossia dell'idea.

È impossibile a dire ove cominci ed ove finisca il tipico ed anti-tipico principio, poichè essendo ciascuno infinitamente annodato coll'altro nell'idea, essi per nulla possono stare separati, e sono insieme necessariamente e senza fine.

Ciò dunque che in un rispetto è determinabile di nuovo è in sè stesso un'unità simile all'unità archetipa, e ciò che in questa apparisce nuovamente come il determinabile è considerato per sè un'unità composta del determinabile e del determinante. Poichè quanto è infinita l'attualità nel mondo anti-tipico, tanto lo è la possibilità nel mondo tipico, e nascono delle relazioni sempre di più in più alte di possibilità in quello e di attualità in questo.

Dopo ciò quanto più il determinabile in un essere ha della natura del determinante (è cioè infinito) tanto più alta è l'unità della possibilità e dell'attualità che in esso determinabile è espressa. Perciò non occorre nessuna prova che i corpi organici (e dopo questi ciò che è al maggior grado organico) sieno di tutte le cose determinabili le più perfette. Mentre l'anima è immediatamente la mera unità del corpo, il quale è necessariamente singolo e finito secondo la sua natura, anche le rappresentazioni dell'anima sono necessariamente oscure confuse e sproporzionate. Poichè fino a questo punto la sostanza apparisce ad essa anima (non in sè ma nella relazione all'antitesi fra il determinante ed il determinabile) non come ciò nel quale ambedue sono uno assoluto, ma come ciò che le annoda insieme in maniera finita.

Ma l'idea stessa o vogliam dire la sostanza dell'anima e insieme del corpo, giunge in quel rapporto dell'anima col suo corpo ad una esterna relazione coll'assoluta sostanza; ed è per mezzo di questa destinata a sottoporre

al tempo ed alla durata prima il corpo e l'anima, poscia altre cose che sono collegate colla nozione del corpo; ma nell'istesso tempo è destinata a riconoscere l'assoluta sostanza solo come ciò che è il fondamento dell'essere (e tale essere è ciò che è più opposto alla perfetta cognizione) tanto fuori di sè in altre cose quanto in sè; giacchè come l'idea stessa nel rapporto colla determinata unità del corpo e dell'anima è solamente una copia della vera unità, così tutto ciò che è reale in altre cose si presenta ad essa in simile maniera. Questa dunque è la guisa nella quale il mondo fenomenico nasce dalle unità.

Ma ciascheduna unità considerata in sè, senza tenere conto dell'antitesi dell'anima e del corpo è la perfetta e l'assoluta sostanza stessa; poichè questa essendo indivisibile non relativamente ma assolutamente ed in sè, è in riguardo di ogni unità l'identico assoluto, nel quale l'attualità e la possibilità sono uno; ed essendo l'unità impedita dalla sua natura a prendere parte nella quantità, è una per mezzo della sua nozione; onde ne segue che ognuna delle unità è un perfetto mondo sufficiente a sè stesso; e essendovi tanti mondi quante unità, ed ognuno assoluto in sè, poichè ogni mondo è egualmente intero, essi non sono di nuovo distinti l'uno dall'altro, ma bensì formano un mondo unico.

Ora se consideriamo quello in sè nell'unità, noi vediamo che niente può arrivare dal di fuori fino a lei, essendo essa perciò l'assoluta unità stessa, la quale contiene tutto in sè e tutto spinge fuori dal proprio interno, e la quale unità non è mai divisa nulla ostante la diversità delle forme.

Il principio produttivo dunque in ciascuna unità è la perfezione stessa d'ogni cosa, ma ciò per mezzo di cui l'eterno che è nella perfezione si trasforma in un ente

temporale costituisce in essa il principio limitante ed individualizzante.

Giacchè l'in sè di ciascuna unità rappresenta ugualmente l'universo, ma il particolare riflette in sè tanto di quell'assoluta unità quanto da lei viene espresso entro al particolare per mezzo della relativa opposizione dell'anima e del corpo; e poichè il modo di questa opposizione determina la maggiore o minore perfezione dell'anima e del corpo, così ciascuna unità, riguardata temporalmente, rappresenta l'universo conforme al di lei grado di sviluppo, ed in ciascuna unità ve ne è tanto quanto ella ne ha messo in sè per via del principio individualizzante; ciascuna poi determina in una stessa maniera la sua passività e la sua attività, mentre esce dalla comunione coll'eterno, nel quale sono le idee di tutte le cose senza patire scambievolmente l'una per l'altra, essendo ciascuna perfetta ed ugualmente assoluta.

Dunque nessuna sostanza può come sostanza provare l'influenza di un'altra o istessamente influire sopra quella; e come tale, ognuna è indivisibile intera assoluta ed è l'uno stesso. La relazione dell'anima col corpo non è relazione da diverso a diverso, ma da unità ad unità, delle quali unità ciascuna considerata in sè rappresentando di nuovo in sè l'universo conforme alla sua particolare natura, si mette d'accordo colle altre non per l'annodamento di causa ed effetto, ma bensì per l'armonia che è determinata nell'eterno. Ma il corpo come tale è mosso da un altro corpo perchè egli stesso appartiene soltanto all'apparenza, e non v'è transito nel vero mondo, poichè l'in sè è l'unità, la quale veramente considerata è tanto poco suscettiva d'influenza quanto poco ne è bisognosa, ed essendo sempre identica a sè, continuamente crea l'infinito dall'infinito.

Ma l'uno il quale esiste assolutamente è la sostanza

di tutte le sostanze ed è chiamato Iddio. L'unità della sua perfezione è il punto universale di tutte le unità e si riferisce ad esse come nel regno dell'apparenza si riferisce ai corpi la sua immagine che è l'infinito spazio, il quale non è turbato dai limiti del singolo e penetra a traverso di ogni cosa.

Solo in quanto che le rappresentazioni dell'unità sono incomplete limitate e confuse, esse rappresentano l'universo come fuori di Dio e come relativo ad esso, il quale è il loro fondamento: ma in quanto queste rappresentazioni sono perfette ed armoniche lo rappresentano come essendo in Iddio. Dio dunque è l'idea di ogni idea, il conoscere di ogni conoscere, la luce di ogni luce. Da lui viene tutto ed a lui va tutto. Poichè primieramente il mondo fenomenico è soltanto nelle unità, e non separato da esse, poichè solamente in quanto che esse riguardano la turbata apparenza dell'unità diventa loro sensibile l'universo che consiste in cose separate, le quali sono passeggere ed incessantemente mutabili. Ma le unità stesse sono di nuovo separate da Dio solo per la relazione col mondo fenomenico, però in sè sono in Dio ed uno con lui.

Tutto questo, o amico, comprende i punti più essenziali di tal dottrina, ed io lo considero sufficiente ad adimostrare che anche questa forma di filosofia ci riconduce all'uno, il quale è stato determinato come quello in cui ogni cosa è senza antitesi, e in cui soltanto la perfezione e la verità di ogni cosa può essere intuita.

Bruno. - Se voi siete contenti, o amici, ci rimane ancora a considerare le antitesi del realismo e dell'idealismo. Ma già si avvicina il tempo che ci chiama altrove. Cerchiamo dunque, o Luciano, di comprendere il più nel meno, e se ti pare vantaggioso, di mettere come per base all'investigazione la questione seguente, vale a dire a quale

realismo deve essere opposto l'idealismo, ed a quale idealismo deve essere opposto il realismo.

Luciano. — Prima di tutto pare necessario di dire come generalmente l'idealismo ed il realismo si possono distinguere. Ma ciò non può farsi per mezzo dell'oggetto se ambedue mirano alla più alta specie di cognizione, poichè tale oggetto è necessariamente soltanto uno. Però se generalmente o l'uno dei due o entrambi insieme non sono di una speculativa qualità, allora nel primo caso non è possibile confronto alcuno; nell'altro caso non merita alcuna investigazione la loro differenza. L'uno di ogni filosofia è l'assoluto.

Bruno. — Questo dunque deve essere in ambedue ed in maniera uguale l'oggetto della più alta cognizione.

Luciano. — Necessariamente.

Bruno. — Vuoi tu dire con ciò che essi distinguonsi per la maniera in cui sono considerati?

Luciano. — Io lo penso.

Bruno. — Ma come? Vi ha forse nell'assoluto una diversità o una duplicità? O piuttosto non è esso necessariamente ed assolutamente uno?

Luciano. — In lui non cade duplicità, bensì ella ha luogo nella contemplazione di lui. Poichè se il reale viene considerato in esso assoluto nasce il realismo, e quando v'è considerato l'ideale nasce l'idealismo; ma considerato in sè stesso il reale è ancora l'ideale, e viceversa l'ideale è anche il reale.

Bruno. — Sembra necessario che tu determini cosa tu chiami reale e cosa chiami ideale, poichè sappiamo che queste parole sono sottoposte a molte e molte diverse significazioni.

Luciano. — In questa investigazione lasciaci comprendere in generale l'essenza sotto il reale, e la forma sotto l'ideale.

Bruno. - Dunque nascerebbe il realismo per mezzo della riflessione all'essenza dell'assoluto, e l'idealismo per mezzo della salda considerazione della forma dell'assoluto.

Luciano. - Così è.

Bruno. - Ma come? Non dicevamo noi che nell'assoluto forma ed essenza sieno necessariamente uno?

Luciano. - Tanto necessariamente quanto nel finito l'essenza è distinta dalla forma.

Bruno. - In quale maniera sono uno?

Luciano. - Non per congiungimento ma di maniera che ciascuno sia l'istessa cosa per sè, vale a dire ciascuno sia per sè l'intero assoluto.

Bruno. - Dunque mentre il realismo considera l'assoluto secondo l'essenza, e l'idealismo lo considera secondo la forma, considerano necessariamente e senza contraddizione in ambedue un solo oggetto ovvero una sola cosa, se cosa si può chiamare.

Luciano. - Chiaramente.

Bruno. - Ma come potrebbesi meglio contrassegnare una tale unità, la quale è fondata non sopra ad una esistenza simultanea, ma sopra ad una esistenza pienamente identica?

Luciano. - Noi l'abbiamo già in prima contrassegnata come indifferenza, e mi pare non isconvenevolmente, e perciò abbiamo appunto espresso che essa è indifferente per la contemplazione.

Bruno. - Se l'idealismo ed il realismo sono le più alte antitesi della filosofia, non sarà fondato sopra di questa indifferenza l'intendimento della filosofia spoglia di qualunque antitesi, o vogliam dire la schietta filosofia?

Luciano. - Senza dubbio.

Bruno. - Vogliamo investigare più avanti questo più alto di tutti i segreti. Non stabilimmo già prima che l'assoluto stesso non sia nè l'una nè l'altra delle cose oppo-

ste, ma sia pretta identità e generalmente nient'altro che egli stesso, cioè interamente assoluto?

Luciano. - Certamente.

Bruno. - Riguardo alla forma venimmo d'accordo essere ella la forma dell'uno e dell'altro, vale a dire della idealità e della realtà, del subbiettivo e dell'obbiettivo; ma ambedue con eguale infinità.

Luciano. - Così è.

Bruno. - Ma ciascuna unità del subbiettivo ed obbiettivo, pensata come attiva, è un conoscere.

Luciano. - S'intende.

Bruno. - Dunque un conoscere il quale in pari modo è infinitamente ideale e reale è un assoluto conoscere.

Luciano. - Interamente.

Bruno. - Di più un assoluto conoscere non è per nulla il pensare nell'antitesi verso un essere; egli tiene piuttosto congiunti in sè pensare ed essere e ciò in maniera assoluta.

Luciano. - Incontrastabilmente.

Bruno. - Il conoscere ha dunque ancora non sopra di sè ma sotto di sè pensare ed essere.

Luciano. - Esso è necessariamente più alto che questi due in quanto che sono opposti.

Bruno. - Però questo conoscere è coll'essenza dell'eterno in rapporto coll'assoluta indifferenza.

Luciano. - Necessariamente perchè esso è la forma.

Bruno. - E avendo esso inferiori a sè il pensiero e l'essere, ci sarà impossibile di far del pensare e dell'essere gl'immediati attributi dell'assoluto stesso secondo l'essenza.

Luciano. - Impossibile.

Bruno. - Dunque potremo noi riputare come compiuto dal lato della forma un realismo che riguarda il

pensare e la estensione quali immediate proprietà dell'assoluto, al modo appunto che suolsi intendere quel realismo il quale d'altronde si considera pel più completo?

Luciano. - Giammai non potremo far questo.

Bruno. - Ma intorno a coloro che in qual si sia maniera fanno del pensare considerato come tale un principio, e mettono l'essere in opposizione assoluta con lui, noi li conteremo affatto come novizj nella filosofia.

Luciano. - Ciò è ben detto.

Bruno. - Egli non è necessario che noi descriviamo l'assoluto conoscere come di tale natura che in esso il pensare sia immediatamente un principio positivo dell'essere, come il principio positivo dell'essere sia anche un pensare; invece che apparisce l'essere nel finito conoscere come un principio negativo del pensare ed il pensare come un principio negativo dell'essere.

Luciano. - Inevitabilmente siccome appare.

Bruno. - Non essendovi a rispetto dell'assoluto conoscere nessun'antitesi del pensare e dell'essere, non lo poniamo noi nel medesimo tempo come assolutamente identico semplice chiaro senza veruna disunione?

Luciano. - Ci hai colto.

Bruno. - Dunque pensare ed essere sono soltanto nel conoscere secondo la potenza ma non secondo il fatto. Ciò da cui qualche cosa viene separata non ha bisogno di contenere il separato, ma può essere assolutamente semplice. Quel conoscere appunto perchè è assoluto nel suo rapporto alla finità, o generalmente all'apparenza, rende necessaria la separazione in pensare od essere. Ed essendo assoluto non può esprimersi diversamente nelle cose finite. Ma que'due sono posti primieramente colla separazione, e non sono in nessuna maniera da trovarsi prima di lei, ed in questo conoscere.

Luciano. - Tutto ciò è detto di cotal modo che io vi devo acconsentire.

Bruno. - Pensare ed essere come tali non possono mai più essere uniti nel finito in maniera assoluta; dunque sempre soltanto in maniera relativa?

Luciano. - Pare conseguenza necessaria se la finità, secondo la forma, dipende dall'antitesi del pensare e dell'essere.

Bruno. - Non è egli ancora necessario che nel finito vi sia un punto ove entrambi, quando non sono assolutamente inseparati, sieno bensì assolutamente riuniti, cioè quel punto ove l'essenza dell'assoluto, la quale è espressa nell'infinito, venga perfettamente rappresentata per mezzo di quella essenza che è espressa nel finito o nell'essere?

Luciano. - Noi abbiamo dedotto un tal punto. Ed è necessariamente colà ove l'infinito conoscere si riferisce come subbiettivo ad un obbiettivo, il quale obbiettivo rappresenta in sè come attualità, l'intera infinita possibilità del subbiettivo; egli è il punto d'incidenza dell'infinito sul finito.

Bruno. - Ma necessariamente il rapporto dell'infinito conoscere coll'obbiettivo (non avendo riguardo all'infinità della quale l'obbiettivo è l'espressione nel finito) è il rapporto ad un singolo. L'unità dunque del pensare coll'essere è soltanto assoluta nell'idea ed in una intellettuale intuizione, ma nel fatto o nell'attualità è sempre soltanto relativa.

Luciano. - Questo è evidente.

Bruno. - Ora dappoichè noi abbiamo in generale chiamato quella determinata unità del pensare e dell'essere il principio dell'io, così noi potremo chiamare quel principio, in quanto che è intuito intellettualmente, assoluto; ed in quanto che è relativo, relativo.

Luciano. - Senza alcuna difficoltà.

Bruno. — Ora nel relativo principio dell'io gli obbietti saranno infinitamente posti e determinati per mezzo del rapporto dell'obbiettivamente stabilito conoscere coll'infinita nozione dell'istesso; ma il saranno soltanto per la loro finità e nella loro finità. L'antitesi del finito e dell'infinito è solo relativamente annullata, e vi nascono relative verità ed un sapere infinito, benchè soltanto relativo.

Luciano. — Anche su di ciò abbiam convenuto.

Bruno. — Ma nell'assoluto principio dell'io, o nell'intellettuale intuizione, le cose saranno determinate non per l'apparenza, benchè veramente infinite, ma secondo l'eterno carattere o come esse sono in sè. E vi nasce l'assoluto sapere.

Luciano. — Così deve essere.

Bruno. — In quanto poi che gli oggetti sono infinitamente determinati solo per mezzo del relativo sapere, essi altresì esistono solo per mezzo di questo sapere, e per questo sapere.

Luciano. — Certamente.

Bruno. — Se noi vogliamo riguardare l'idealità solo nella comune accezione come l'opposizione alla sensuale realtà, e l'idealismo essere niente di più che una dottrina la quale nega la realtà del sensuale mondo, ogni filosofia che sta opposta alle cose in tal guisa determinate è necessariamente idealismo, ed appunto sì necessariamente opposto al realismo inteso nell'istesso volgare significato.

Luciano. — Necessariamente.

Bruno. — Sopra questo punto fisso della mera relativa unità del soggetto ed obbietto apparisce l'assoluta unità d' ambedue come qualche cosa indipendente in modo assoluto dalla relativa unità, ed invariabile per mezzo del sapere. Soltanto nell'agire essa diventa conforme alla sua

natura che è contenuta nel relativo sapere, cioè diventa come un'unità indipendente in modo assoluto da questo sapere, ed obbiettiva; apparendo l'obbiettivo in ciò che deve accadere come qualche cosa, la quale assolutamente non è un sapere, poichè il sapere, secondo la presupposizione, è condizionale, ma l'obbiettivo è incondizionale. Con ciò la relazione di differenza fra l'assoluto il sapere e il conoscere è resa stabile. Dal punto del relativo sapere dunque entra l'originario reale nell'etica, ma la speculazione in riguardo dell'istesso è rilegata nel dovere. Qui apparisce per la prima volta la categorica ed assoluta unità del pensare e dell'essere, ma (poichè l'assoluta armonia dell'attualità colla possibilità nel tempo non è mai possibile) non apparirà assolutamente posta, sibbene assolutamente postulata. Per l'agire dunque è postulata come precetto ed infinito problema, ma pel pensiero come fede che è la fine di ogni speculazione (1).

Luciano. — Nulla vi è da contraddire rispetto all'esattezza di questa conseguenza.

Bruno. — Dato che l'assoluta unità del pensare e dell'essere esista pure una volta come postulato, nel modo medesimo ella esiste ancora da per tutto ove è (nella natura, per esempio), solo per mezzo del dovere e pel dovere. Questa è la materia primitiva non solo dell'agire ma anche di ogni essere. Unicamente per l'etica la natura ha una speculativa significazione; poichè la natura è in generale solo organo, solo mezzo. Essa non è bella per ragione della sua propria divinità, e senza uno scopo fuori di sè, ma considerata per sè è morta ed è mero oggetto e materia d'un agire che giace fuori di essa e non deriva da essa.

Luciano. — Ne segue ciò che tu dici.

(1) Allude all'imperativo categorico della etica di Kant.

Bruno. – Non potrà una filosofia fondata sopra un tale sapere, rappresentare perfettamente il contenuto della comune coscienza, ed essergli conforme senza perciò essere per nulla filosofia?

Luciano. – Certamente.

Bruno. – Quell'idealismo il quale, avendo perduto l'assoluta unità, invece dell'assoluto punto d'indifferenza prende per principio il relativo punto della subordinazione dell'essere sotto il pensare, e del finito e dell'eterno sotto l'infinito, sarà egualmente opposto al realismo?

Luciano. – Immancabilmente, se il realismo si fonda sulla essenza dell'assoluto, e se coll'assoluto può essere identificato solamente l'assoluto conoscere.

Bruno. – Appunto perciò cotal realismo non ha per principio l'ideale in sè, ma bensì l'ideale apparente.

Luciano. – Deve essere così, perchè altrimenti egli si riguarderebbe fuori di ogni antitesi col realismo.

Bruno. – Ma il puro subbiiettivo-obbiiettivo, quell'assoluto conoscerà l'assoluto Io, la forma di ogni forma, è per l'assoluto quale unigenito figlio del pari eterno con lui non diverso dalla sua essenza, ma uno. Dunque chi possiede il figlio possiede ancora il padre. Soltanto per mezzo del figlio si giunge al padre, e la dottrina la quale procede dall'uno è la stessa che procede dall'altro. Ma il conoscere questa indifferenza nell'assoluto, vale a dire che in rispetto a lui l'idea sia la sostanza, il reale sia assolutamente tale, la forma sia ancora l'essenza, l'essenza la forma, l'una inseparabile dell'altra e ciascheduna non solo pienamente uguale effigie dall'altra ma l'altra stessa; il conoscere, ripeto, questa indifferenza vuol dire conoscere l'assoluto centro di gravità e quasi riconoscere quel metallo primitivo della verità, la di cui stessa sostanza collega tutto ciò che è individualmente vero e senza il quale nulla è vero.

punto dell'ideale e divino mondo. Col primo invero festeggeremo l'umanarsi di Dio, e col secondo il necessario indiarci degli uomini, mentre che movendoci liberamente per questa scala spirituale, ora discendendo vediamo l'unità del principio divino separata, ora salendo e tutto confondendo nell'uno, vediamo la natura in Dio e Dio nella natura.

Allorquando saremo giunti a simile altezza e ad intuire l'armonica luce di quel mirabile conoscere, e allorquando avrem conosciuto tale armonia come il reale della divina essenza, sarà lecito a noi di vedere la bellezza nel suo più alto splendore senza essere abbagliati dal suo aspetto, e ci sarà permesso di vivere nella beata comunione con tutti gli Dei. Allora potremo concepire la regale anima di Giove; suo è il potere, ma sotto di lui è il principio formativo ed informe, il quale nella profondità dell'abisso è nuovamente riannodato da un Dio sotterraneo. Ma Giove stesso abita nell'inaccessibile etere. Anche i destini dell'universo non ci resteranno nascosti, come a dire l'allontanamento del divino principio dal mondo, e come la materia maritata colla forma sia stata consegnata alla dura necessità.

Neppure ci resteranno oscure le rappresentazioni dei destini e della morte di un Dio, i quali sono dati in tutti i misterj come la passione di Osiride e la morte di Adone (1). Ma prima di ogni cosa saranno i nostri occhi rivolti agli Dei superiori, ed arrivando per mezzo d'intui-

(1) Questi misterj egizj ed assirj ebbero origine, parte dalla credenza alla caduta dell'uomo, per la quale bisognava un divino espiatore, parte dalle svisate travolte tradizioni della rivoluzione primitiva; quindi tutti i popoli ebbero anche nell'errore del culto idolatrico una qualche intuizione del fondamentale misterio del Cristianesimo.

zione a partecipare di quel beatissimo essere noi diventeremo (come gli antichi si esprimevano) veramente perfetti, poichè noi vivremo in quella magnifica sfera, non soltanto come persone sfuggite alla mortalità, ma come quelle che hanno ricevuta l'iniziazione di beni immortali. Ora, o amici, ne richiama altrove la cadente notte e la luce solitaria di scintillanti stelle. Dunque egli è d'uopo andarcene.



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

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>