

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>

RODOLFO MONDOLFO

a
c
n
275

La filosofia di Giordano Bruno

E

LA INTERPRETAZIONE DI FELICE TOCCO

(Estratto dalla *Cultura Filosofica*
anno V, n. 5-6)

The Warburg Institute & the Istituto Italiano per gli Studi Filosofici
Centro Internazionale di Studi Bruniani "Giovanni Aquilonechia" (C.I.S.B.)

BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA

Free digital copy for study purpose only

TIPOGRAFIA COLLINI E CENCETTI

Via Leonardo da Vinci, 7.

1912

38

1959 ✓ RODOLFO MONDOLFO

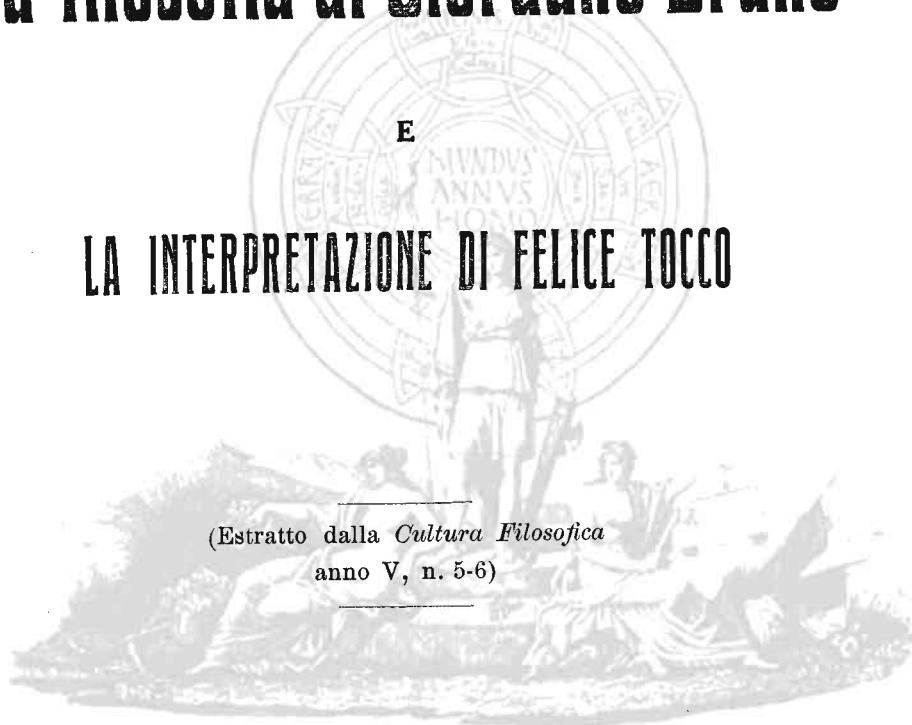
a
c
n
275

La filosofia di Giordano Bruno

E

LA INTERPRETAZIONE DI FELICE TOCCO

(Estratto dalla *Cultura Filosofica*
anno V, n. 5-6)



The Warburg Institute & the Istituto Italiano per gli Studi Filosofici
& Centro Internazionale di Studi Bruniani - Giovanni Aguilinochis (C.I.S.B.)

BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA

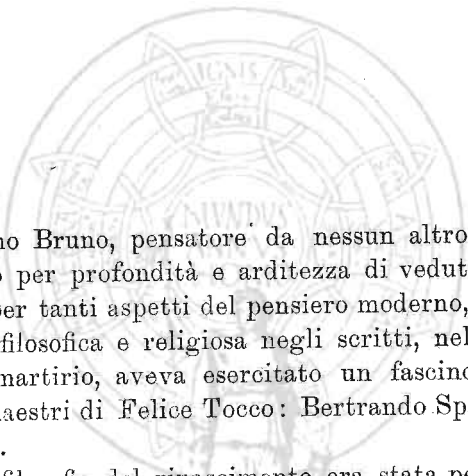
Free digital copy for study purpose only

FIRENZE

TIPOGRAFIA COLLINI E CENCETTI

Via Leonardo da Vinci, 7.

1912



La figura di Giordano Bruno, pensatore da nessun altro uguagliato nel rinascimento per profondità e arditezza di vedute, precursore e progenitore per tanti aspetti del pensiero moderno, primo assertore della libertà filosofica e religiosa negli scritti, nell'insegnamento, nell'eroico martirio, aveva esercitato un fascino d'attrazione sopra i due maestri di Felice Tocco: Bertrando Spaventa e Francesco Fiorentino.

Tutta, in genere, la filosofia del rinascimento era stata per loro oggetto di interessamento e d'amoroso studio: dai *Frammenti di studi sulla filosofia italiana del sec. XVI* (1852) ai *Saggi di critica filosofica e religiosa* (1867) dello Spaventa, dal *B. Telesio* (1872) al *Risorgimento filosofico nel 400* (1835) del Fiorentino, quel periodo nel quale, scosso il grave giogo del pensiero medievale, si veniva preparando la coscienza moderna, nella fervida ricerca di vie nuove e nell'appassionato ritorno ad antiche per lungo tempo dimenticate, attraverso a una crisi sempre laboriosa ed aspra, angosciata spesso e spesso tragica, aveva richiamato a sé le ricerche e le meditazioni dei due insigni studiosi. Contribuiva a questo anche il fatto, che il centro della filosofia di quel periodo era stata l'Italia, e sopra tutto, con Telesio, Bruno e Campanella, quella Italia meridionale, in cui anche più tardi col Vico la ricerca filosofica attingeva inesplorate vette e creava elementi fondamentali del pensiero moderno: e rivendicare questa gloria della patria, quando per essa si preparavano o s'erano appena compiuti i nuovi destini del risorgimento politico, significava cooperare alla sua resurrezione intellettuale e morale.

Anche per questo interesse altamente patriottico gli studi della filosofia del rinascimento, come erano stati singolarmente prediletti dallo Spaventa e dal Fiorentino, così furon poi sempre costante

pensiero del Tocco, il quale oltre a rivolgervi l'attività sua propria, sempre consigliava ed eccitava i suoi discepoli a fare oggetto delle loro ricerche l'opera di questo o quel pensatore di tale periodo. Era amor di patria ed era un riflesso e un'eco delle tendenze che nei suoi maestri si erano così fortemente affermate. Quando il suo pensiero si volgeva intorno a questi filosofi, a lui pareva quasi di rivivere nella consuetudine dello Spaventa e del Fiorentino: alla memoria del primo dedica il libro sulle opere inedite del Bruno, alla memoria del secondo aveva già indirizzato il suo primo organico studio della figura storica del nolano: « consacro a te queste pagine, a te che mi fosti il più amorevole dei maestri, il più intimo degli amici. Nello scriverle avevo sempre a me davanti la cara tua immagine, e mi tornavano in mente i nostri lunghi e vivaci colloqui... »

Del Bruno il Fiorentino e lo Spaventa avevano esaltato non soltanto il libero e sovrano ingegno, ma anche l'indomita virtù dell'animo: e quando il Berti rese pubblici gli atti del processo veneto, in cui il nolano mostrò un istante di debolezza, il Fiorentino non ebbe pace, fin che studiando il codice, non gli parve di poter sostenere che si trattasse di una sfacciata falsificazione. Il culto, così vivo nel maestro, non poteva restar senza effetto sul discepolo: e al Bruno il Tocco dedicò una parte egregia della sua indefessa operosità, studiandone la figura storica, curandone la pubblicazione delle opere latine, rivolgendo alle dottrine, considerate nelle loro fonti, nella loro esposizione analitica, nel loro organamento e sviluppo per varie fasi, uno studio profondo, dal quale nessun interprete successivo del filosofo nolano ha potuto nè potrà mai prescindere, se voglia nella filosofia bruniana « ficcar lo viso a fondo. »

Nel cimento con questo gigante del rinascimento, come in quelli coi giganti della filosofia antica (Platone) e della moderna (Kant), il Tocco portava quella meravigliosa limpidezza della sua mente e nitidezza d'esposizione, che ha reso indimenticabile, a quanti ebbero la fortuna d'essergli discepoli, il suo insegnamento orale: pareva quasi che, passando per il suo pensiero, le varie dottrine perdessero le oscurità, restassero, direi, quasi dipanate dagli aggrovigliamenti che ne rendevano difficile l'intendimento o chiarificate a mo' di liquido che, spogliandosi delle scorie che l'intorbidavano, esca limpido e cristallino nel suo puro colore. E tuttavia quanta precisione storica, quale scrupolosa esattezza e fedeltà, e quale

grande insegnamento di metodo dello studio storico della filosofia in quelle sue lezioni orali, come negli scritti sempre lucidi nella loro profondità, sempre mirabili di ordine e di misura nella loro dottrina! (1).

*
* *

Il rinascimento rappresenta una profonda e travagliosa crisi di coscienze. Dal medio evo non si passa all'età moderna, senza che la transizione sia segnata da un'aspra lotta interiore, da un conflitto di tendenze fra l'antico, che non vuole scomparire sopraffatto, e il nuovo, che vuol vincerlo e annientarlo. La ricerca di una via nuova, di un nuovo orientamento, di una intuizione della vita e del mondo più rispondenti ai novelli bisogni dello spirito, alle rinnovate forme dell'attività umana individuale e sociale non si compie senza incertezze, dubbi, tentennamenti fra una molteplicità di direzioni opposte.

Contro il principio d'autorità, contro la subordinazione della filosofia alla religione dogmatica, il pensiero rivendica la sua libertà, la ragione la sua autonomia dalla fede. Ma una fede tenace, che ha per sé una tradizione di secoli, che come centro di tutta

(1) Un critico, che non suole certamente eccedere in elogi, ha scritto poco innanzi l'improvvisa scomparsa del Tocco: « Nella filologia pura — che è indubitabilmente momento essenziale e parte fondamentale della storia — il Tocco, negli ultimi quarant'anni, è stato il maggior maestro che abbiano avuto in Italia gli studi filosofici; avendovi egli portato una vasta e sicura erudizione, e una lucidezza e un nitore di pensiero singolari. Per questo rispetto l'opera sua non potrà essere mai abbastanza pregiata; e quanti ci occupiamo di studi storici, nel campo della filosofia siamo o non siamo stati alla sua scuola, abbiamo verso di lui debiti grandissimi di riconoscenza. » (G. Gentile dalla *Critica* del 20 maggio 1911).

Un breve commento alle prime parole: per il Gentile, quando non si accetti l'identità hegeliana della filosofia con la sua storia, quando cioè ai sistemi non si attribuisca il valore di momenti assoluti dell'assoluto svolgimento del pensiero, la storia della filosofia diventa filologia pura, semplice accertamento dei sistemi come fatti, che si compie colla critica e l'ermeneutica filologica dei testi, che ce ne conservano la testimonianza; e nulla più. Da questo angolo visuale appunto egli vuol vedere nel Tocco un filologo puro, non un filosofo: ma includendo così nel concetto di filologia pura anche l'interpretazione dei sistemi filosofici, la loro critica interna, la valutazione della loro intima consistenza e del contributo che ciascuno di essi ha recato allo sviluppo storico del pensiero in genere e in particolare della tendenza filosofica che ha inteso affermare, il Gentile viene a conferire a quel concetto un'ampiezza, nella quale non tutti sarebbero disposti a consentire.

la vita spirituale ha radicato un profondo abito di misticismo, non si scuote così semplicemente in nome del razionalismo; e accanto a questo altre forme di fede, ancor più mistiche e con più spiccate tendenze all'ascetismo di quelle stesse del medio evo, si affermano. In religione come in filosofia si ha un ritorno alle origini. Come contro Aristotele si rimonta a Platone e ai presocratici, così contro la dottrina cristallizzata della chiesa si risale alle fonti, ond'essa era scaturita, al misticismo dell'estrema filosofia greca, a Plotino, a Giamblico, a Filone, risuscitando anche tutte quelle credenze magiche ed astrologiche, che il misticismo orientale aveva associato alle loro dottrine. Ma questo ritorno conduceva a varie conseguenze: nell'estasi plotiniana un disprezzo della vita terrena e una svalutazione della conoscenza e della ragione umana ancor più accentuati che non nella stessa dottrina della chiesa; nel riasorbimento di ogni singolo essere nell'uno ineffabile la chiusa definitiva di un ciclo di discesa ed ascesa, che, arrivando ad un termine ultimo, escludeva ogni concezione di progresso; e nella tendenza panteistica, che vi era collegata, un annientamento degli individui, accidentalità fuggevoli come baleni nella vita del tutto (1).

Ora, d'altro canto, nel rinascimento c'è tutto un fervore di vita nuova, di ricerca scientifica, di attività individuale e sociale, che preannuncia e prepara l'età moderna, che contrasta profondamente con tali tendenze e vuole affermare le tendenze opposte.

Il paganesimo risorgente riafferma il valore della vita terrena; l'umanismo dichiara i suoi diritti; quella, che fu chiamata la scoperta dell'uomo, si erge contro il misticismo e l'ascetismo. Sorge anche la nuova scienza: lo studio della natura assume una dignità di fine in sé che il medio evo gli aveva disconosciuto; il desiderio e quasi il bisogno di spiegazioni naturalistiche dei fenomeni accende ardori di ricerca che sono in contrasto col *raptus* neoplatonico; la conoscenza dell'universo, se ha un valore di fine, non può

(1) L'Eucken, tracciando l'opposizione fra medio evo ed età moderna (a cominciare dal rinascimento) ha scritto che « l'età moderna porta in sé *ab origine* i germi dell'individualismo, della fede nel progresso e del razionalismo » (*La visione della vita nei grandi pensatori*, p. 298 della trad. ital.); ma questi caratteri, se prevalgono nell'età moderna propriamente detta, costituiscono nel rinascimento una sola delle due serie di tendenze, dalla cui antitesi quell'età è occupata. Sulla posizione intrinsecamente contraddittoria della filosofia del rinascimento e su G. B. come suo rappresentante genuino si veggia anche Gentile: *G. B. nella storia della cultura* (cap. VII: *Il signific. della morte di B.*).

essere ridotta a mezzo per giungere all'estasi; la filosofia, considerata grado superiore alla fede, non può esserne intesa come semplice grado preparatorio; e anche quando il culto della natura prenda la forma del panteismo, la divinità immanente o anima del mondo mal s'accorda con la divinità trascendente e ineffabile, a quel modo che la scienza positiva è in opposizione con la teologia negativa.

E al tempo stesso il fervore di vita nuova e di attività, nel campo materiale e nell'intellettuale, non può scompagnarsi da una fede viva nel progresso; e l'età, in cui l'iniziativa e l'audacia individuale sono forza dominante la vita sociale, nello sviluppo dei traffici e delle industrie, delle signorie, delle lettere e delle arti, l'età, in cui allo stesso spirito acuto del Machiavelli sfugge affatto l'importanza delle grandi forze collettive anonime, non può non affermare il principio individualistico contro l'assorbimento dei singoli nel tutto. Anzi l'affermazione di questa *forme sienne maitresse*, di questo *patron au dedans* inerente (secondo le espressioni del Montaigne) ad ogni individuo, e rivendicante i propri diritti, è in armonia con lo stesso principio di libertà del pensiero, proclamato contro il gravame dell'autorità, e ne costituisce la necessaria premessa: la affermazione della libertà di pensiero e di coscienza è parte di una rivendicazione dei diritti dell'individuo.

Ora questa duplice serie di correnti contrastanti e cozzanti viene a confluire e a combattersi nel Bruno; il quale riesce quindi la personificazione più completa della sua età, il rappresentante tipico della grande crisi psicologica che la travaglia. In questo è uno degli elementi della sua grandezza; perchè nel dramma della sua anima noi sentiamo il dramma di tutta un'età storica; e la crisi della sua coscienza assume da tale corrispondenza e risonanza una grandiosità quasi epica.

Ma l'accoglimento di tendenze contrastanti è da parte di lui un consapevole tentativo di applicare quella divina magia di conciliare gli opposti, quella teoria della coincidenza dei contrari, che precorre la dialettica hegeliana, ovvero una inconscia contraddizione interna? È accettazione contemporanea di contrari angoli visuali, ovvero una serie di modificazioni successive, consapute o no, che vengano a distinguere nello sviluppo del suo pensiero una successione di fasi?

Questo il problema bruniano, alla cui posizione e soluzione è legato più particolarmente il nome di Felice Tocco.

*
**

L'opera capitale del Tocco su G. Bruno è quella, che si intitola *Le opere latine di G. B. esposte e confrontate con le italiane* (1889); alla quale si collega strettamente, in parte confermandone in parte modificandone le conclusioni, lo studio su *Le opere inedite di G. B.* (1891). Nella conferenza del 1886 (1) il problema, che si propone il Tocco, riguarda specialmente la figura storica del B., la determinazione della sua grandezza e, sopra tutto, la sua posizione di fronte alla religione (2). Il Tocco vi esprime la convinzione, che la grandezza (3) e novità del B. stia nella costruzione di una filosofia rispondente alla nuova scienza e ai nuovi bisogni dello spirito; ma la frase, che ricorre nella conferenza, essere la grandezza del Bruno in ciò, che l'interesse scientifico primeggi in lui sul metafisico, non mi sembra, dal confronto con gli scritti bruniani posteriori del Tocco, esprimere, come altri ha creduto, il pensiero completo o, almeno, definitivo di lui (4). In ogni modo il con-

(1) *G. B.*, confer. tenuta nel circ. filol. di Firenze (Le Monnier). Non ho potuto procurarmi l'articolo *Sull'ediz. delle op. lat. di G. B. di F. Fiorentino* (in *La Cultura* VI), che ritengo sia in ordine cronologico il primo scritto bruniano del T. Le introduzioni ai vari volumi delle opere latine, (vol. I, parte III e IV, vol. II parte II e III e vol. III) pubblicati in collaborazione col Vitelli, hanno carattere essenzialmente filologico; ma valgono esse pure a dimostrare, con l'indicazione delle difficoltà gravissime, che gli editori ebbero a superare, quanto anche per questo lato il Tocco sia benemerito degli studi bruniani. D'interesse a un tempo storico e dottrinale è l'articolo *Sulle otto proposizioni eretiche attribuite a G. B.* (in *Arch. f. Gesch. d. Philos.*, Bd. IV); d'importanza specialmente storica gli articoli della *Nuova Antol.* (1 sett. 1902) *Di un nuovo docum. su G. B.*, e del *Marzocco* (1908) *Sulla condizione civile del padre di G. B.*, di carattere filologico la recensione all'edizione dei *Dialoghi italiani* curata dal Gentile (*Marzocco* 1908) e l'articolo sull'edizione del *Candelaio*, curata dallo Spampinato (*Marzocco*, 1909).

(2) Di questa conferenza credo trattasse un articolo di A. Chiappelli: *F. Tocco e G. Bruno* in *Riv. ital. di filos.* (1886), che non ho potuto vedere (e che lo stesso Ch. mi scrive di non rammentare), ma che trovo indicato nella bibliografia bruniana del recentissimo libro del Grassi Bertazzi. Su questo argomento si veggia anche Gentile: *G. B. netta storia della cultura*, conferenza e appendice aggiuntavi.

(3) Filosofica, non morale: la quale invece il Tocco fa consistere nell'aver saputo, per l'invito convincimento filosofico, essere eroe e martire del libero pensiero.

(4) Si cfr. specialmente la conclusione del libro sulle *Opere latine di G. B.* Quindi io non posso consentire col Gentile, che ritiene il giudizio del T. sulla filosofia del B. fondato esclusivamente sul criterio che maggior pregio abbia quel sistema, che seppe meglio elaborare il materiale positivo, che le scienze contemporanee gli offrivano, ed imprimere una spinta più vigorosa al progresso. Questo criterio valu-

cetto centrale e l'intento specifico di questa conferenza è nella spiegazione delle oscillazioni, che nel Bruno appaiono, fra esclusivismo e sincretismo di fronte alla religione.

Il Tocco vede in esse una conseguenza naturale di quel razionalismo alla Scoto Erigena (seguito dal B.), che riconosce alla religione una legittimità e una funzione, a patto che non voglia vincolare in alcun modo la libertà filosofica. Quindi atteggiamento sincretistico di fronte a tutte le religioni positive, in cui trovano il loro luogo anche i tentativi di riconciliazione con la chiesa cattolica; esclusivistico di fronte ad ogni superstizione, fanatismo e intolleranza, che intendan limitare la libertà di pensiero e di coscienza, così altamente ed eroicamente rivendicata dal B. (1).

tativo non è l'unico proposto dal T. nei suoi *Pensieri sulla storia della filosofia* del 1877: un primo egli ne proponeva nella consistenza e coerenza intima del sistema (e in base a questo avrebbe dovuto sul B. accentuare la parte negativa del suo giudizio); un terzo nella capacità, che abbia avuto il filosofo, di sollevare la coscienza generale ad altezze prima ignorate: e su questa efficacia spiegata dal B. sul pensiero filosofico successivo e più ancora (colla eroica affermazione della libertà filosofica e religiosa) sulla coscienza moderna, il T., nella conclusione su citata, fonda sopra tutto la grandezza del B.

(1) Qui viene in campo un'osservazione contro una critica del Gentile, il quale nella chiusa della conferenza fiorentina vede falsata dal T. la figura e la dottrina del B. Riferendo il racconto dello Schopp, che il B. sul rogo, portogli il crocifisso, ne torcesse sdegnoso lo sguardo, il T. commentava: « ad una religione, che s'imponesse colla forza, ei negava quel rispetto, che le avea prestato, quando la credeva tuttora ministra di pace e di perdono. Ma io dimando: chi era più degno di stringere nella mano il sacro simbolo del sacrificio, chi dava la vita per un'idea, o chi per un'idea accendeva roghi, ed infliggeva torture? » « Come se, obietta il Gentile, per B. il Cristo fosse Dio; come se, quando per lui fosse stato dio, ei potesse attribuire a Cristo la violenza, indegna di lui, commessa dai suoi indegni ministri. Il Fiorentino avrebbe esaltato quel supremo fastidio dell'eroe verso il simbolo della religione, che mirava a spegnere in lui la filosofia; nè avrebbe consentito a dire, in nome del B., la religione ministra di pace e di perdono; nè si sarebbe dimandato se era più degno di stringere ecc. perchè un B. col crocifisso in mano, un B. in atto di adorare o di venerare l'agnello di Dio non si sarebbe mai presentato alla fantasia del F., in cui il filosofo nolano si ergeva e torreggiava con la fierezza indomabile di un Prometeo. » In tutto questo c'è un equivoco. Il Tocco non dice che B. credesse Cristo dio, o che, attribuendogli il proprio martirio, gli negasse rispetto come a divinità feroce e violenta; nè, col designare la croce quale simbolo del sacrificio, la considera in quanto simbolo di fede, sì che fosse per lui immaginabile un B. col crocifisso in mano in atto di adorazione. Egli spiega perchè l'ultimo atto del B. affermi piuttosto la sua posizione di esclusivismo che quella di sincretismo di fronte alla religione. Si tratta del suo atteggiamento dinanzi non a Cristo come divinità, ma ai teologi, alla religione cristiana come fatto storico e forza so-

l'atteggiamento sincretistico di fronte alle religioni positive appare qui una conseguenza della supposta conciliabilità di fede e filosofia, in base alla dottrina della doppia contemplazione e della doppia verità, teologica e filosofica. Ma quale delle due secondo il B. primeggia sull'altra? Il Tocco, pur citando il passo del *De la causa*, in cui il B. dice che la filosofia lascia il posto « alla più alta contemplazione, che ascende sopra la natura », dichiara nella conferenza fiorentina che la palma, secondo il B., tocca alla filosofia: perchè, come è detto nell'*Infinito universo e mondi*, « la fede si richiede per l'istituzione di rozzi popoli, che denno esser governati, e la dimostrazione per li contemplativi, che sanno governar sè et altri »: la teologia quindi parla alle menti volgari, la filosofia alle menti elette (pp. 63-68).

Se non che nella parte più importante dello scritto su *Le fonti più recenti della filosofia del Bruno* (1), quella, cioè, che esamina l'azione del Cusano sul nostro, la scala dei valori appare inversamente determinata.

ciuale: della quale religione cristiana, come di qualsiasi altra, il sincretismo bruniano ammetteva la legittimità e l'utile funzione, in quanto non pretendesse limitare la libertà filosofica: « li non men dotti che religiosi teologi giammai han pregiudicato a la libertà de' filosofi; e li veri, civili e bene accostumati filosofi sempre hanno favorito le religioni » (*Infinito universo e mondi*). Si tratta non di adorazione da parte del B., ma di riconoscimento del compito morale della religione di fronte ai popoli che adorano: « la fede si richiede per l'istituzione di rozzi popoli, che denno esser governati »; ma in questa funzione morale appunto deve esser fede di pace e di perdono, religione d'amore, non intolleranza e odio spinto fino al delitto. Come religione, vincolo d'amore, B. la rispettava (il Tocco parla di rispetto, che può essere soltanto per una fede altrui, non di professione di una fede propria.; come intolleranza fanatica e superstiziosa la respingeva, in nome di quella libertà, per la quale dava eroicamente la vita.

(1) Nei *Rendiconti della R. Accad. dei Lincei*, 1892, a pp. 503-538, 585-622. In questo scritto, che risponde all'appunto mossogli di avere nelle *Opere latine di G. B.* tenuto conto solo delle fonti greche, trascurando le più recenti, il T., da un preciso e dotto esame dei rapporti fra il B. e i filosofi medievali e del rinascimento, conclude che degli stessi autori più citati dal B. (Lullo, Copernico, Cusano), Lullo gli serve solo per la parte puramente formale (metodica e mnemonica); Copernico per la cosmografia, mentre le conseguenze dell'infinità dell'universo e dei mondi egli le trae da Democrito ed Eraclito, Epicuro e Lucrezio; e del Cusano stesso egli modifica le dottrine sino a restaurare il panteismo, su cui si accordano Parmenide ed Eraclito, Platone e Plotino. Quindi le fonti principali restano le greche: nessun moderno ha esercitato sul B. tanto influsso, quanto Platone e Plotino, Parmenide ed Eraclito, Democrito ed Epicuro, per non dir nulla di Aristotele, che egli conosce meglio degli aristotelici.

Spingendo alle ultime conseguenze l'identità di potenza e d'atto posta dal Cusano, il Bruno (osserva il Tocco) arriva al panteismo, alla infinità, necessità ed eternità della creazione (della quale pertanto non resta che il nome): l'immanenza prende in lui il posto della trascendenza; il Dio che è *totus in toto et in qualibet totius parte* è l'anima del mondo, che per lui non è, come per il Cusano, l'atto del Dio trascendente, anzi del suo Verbo, ma una faccia di quell'essere unico, che visto da un altro lato è materia. Questo quando il B. parla da filosofo: ma una porta al teismo, alla trascendenza, alla fede resta aperta con la distinzione, in cui la confessione veneta, la *Causa* e il *De minimo* ugualmente concordano, della *Mens super omnia* (Deus) e della *Mens insita omnibus* (natura). A chi l'avesse esortato a romperla con la trascendenza neoplatonica per maggior coerenza con se stesso e col monismo eracleo, il B. avrebbe potuto (scrive il Tocco) rispondere col detto di Goethe: in religione sono teista, come in filosofia panteista. Ma quale delle due considerazioni era per lui più alta: la filosofica o la teologica? quale delle due verità più profonda: la immanenza o la trascendenza?

A questa domanda ora è diversa la risposta del Tocco. « La filosofia si arresta al concetto dell'anima del mondo, la religione va più in là, e considera quest'anima del mondo medesimo come uno specchio, un riverbero di una luce superiore ed invisibile »; e in appoggio a queste affermazioni il T. cita due passi della *Causa*: l'uno, che parla della « più alta contemplazione, che ascende sopra la natura, la quale a chi non crede è impossibile et nulla »; l'altro che dichiara: « conoscer l'universo è come conoscer nulla dello essere et sostanza del primo principio, perchè è come conoscere gli accidenti degli accidenti.... accidenti remotissimi della divina *sopranaturale* essenza. »

L'apparente contrasto in parte deriva dal fatto, che nella conferenza fiorentina si trattava della teologia positiva, coi suoi simboli e le sue figure, fatta per le moltitudini; qui invece si tratta della teologia negativa dell'uno ineffabile, cui soltanto l'estasi può arrivare. Ma si collega in parte anche, in quanto riguarda l'inevitabile contrasto fra la tendenza immanentistica e la trascendentale e il vario prevalere dell'una o dell'altra nella mente del Bruno, a quella successione di fasi nella filosofia di lui, che è merito del Tocco avere per primo messo in luce.

*
**

La distinzione di queste fasi è la parte più importante e il risultato più rilevante dei due studi per i quali (oltre che per la cooperazione all'edizione nazionale delle opere latine del nolano) il nome del Tocco è più intimamente collegato agli studi bruniani: il libro su *Le opere latine di G. B. esposte e confrontate con le italiane* (1) e la memoria su *Le opere inedite di G. B.* (2).

L'esposizione analitica, nella quale la lucidità e l'ordine della mente del T. appaiono anche nella importante distinzione delle quattro classi di opere, lulliane, mnemoniche, espositive e critiche, costruttive, è compiuta con insuperabile precisione e chiarezza, con eccezionale possesso della storia delle teorie e questioni trattate dal B., con rara conoscenza dello stato in cui, nell'età del B., era giunto il loro sviluppo. Le difficoltà gravissime che occorreva superare, venivano, come osservò il Masci (3), sia dalla natura delle opere latine del B., sia dalla sua maniera di scrivere.

Opere, che accanto a voli di fantasia contengono disquisizioni sottilissime, accanto a divinazioni scientifiche aberrazioni strane; che abbracciano tutti i più particolari problemi di tutte le scienze del tempo: filosofia, matematica, fisica, astronomia, scienze occulte, mnemotecnica; maniera di scrivere non facile nè piana, complicata di simboli e figure, senza nemmeno che sempre l'A. si curi di metter sull'avviso il lettore, quando parla l'altrui linguaggio ed omette le correzioni secondo le sue vedute. Ma tutte le difficoltà furono così felicemente superate dal Tocco, che il Masci non esitava a dichiarare che l'esposizione di lui potesse o risparmiare l'immane fatica dello studio diretto degli scritti bruniani, o servir di guida sicura a chi si cacci in quella selva selvaggia.

Questa analisi delle singole opere non è per altro fine a se stessa: è per il Tocco premessa e fondamento di una magistrale ricostruzione della filosofia bruniana.

Che la coscienza religiosa del B. fosse passata per atteggiamenti e tendenze antitetiche era ben noto: dalla prima entusiastica ade-

(1) Firenze, Succ. Le Monnier, 1889.

(2) Memorie della Accad. di scienze morali e polit. (Soc. Reale di Napoli), 1891.

(3) *Relaz. sul libro del T. intorno alle op. lat. del B.* nella tornata del 30 giugno 1889 dell'Acc. di sc. mor. e polit. (Soc. Reale di Napoli): in sunto nei *Relazioni* del 1889, pp. 160-4.

sione alla ortodossia cattolica, che si affermava a sedici anni con l'entrata nel chiostro, già sin dal diciottesimo anno, secondo la confessione veneta, s'era iniziato, col dubbio sul dogma della trinità, il passaggio alla ribellione successiva. E nel *De la causa*, rileva il Tocco, il B. faceva anche qualche rivelazione sulla storia del suo pensiero filosofico, dicendo d'esser stato per alcun tempo aderente alle dottrine atomistiche, dalle quali s'era poi distolto, considerando che non si possa il tutto ridurre alla nuda materia. Ma questa temporanea adesione all'atomismo materialistico di Democrito, se pure è da ammettere, sarebbe in ogni modo antecedente all'inizio dell'attività letteraria del B.; chè la prima delle sue opere, il *De umbris idearum* (1582), non ce ne mostra la ben che minima traccia, e ci offre invece il puro emanatismo trascendentale di Plotino.

Con questo s'inizia quella speculazione filosofica del nolano, che appartiene non soltanto alla storia intima del suo spirito, che per mancanza di documenti non ci è dato conoscere, ma anche alla storia della filosofia, in quanto ci è conservata nelle sue opere. E da questo parte il T., il quale assume le oscillazioni e le antitesi, che risultano a chi raccosti senza discernimento brani staccati delle varie opere bruniane, e le conseguenti varietà di interpretazioni (dal Bartholmèss che del B. fa un panteista, al Clemens e al Carrière che veggono in lui un teista, al Brunhofer che lo raffigura quale monista naturalistico alla Haeckel) non come fatto che possa essere oggetto soltanto di constatazione e di critica negativa, ma come problema da spiegare. E la spiegazione egli la trova, attraverso al diligente studio analitico delle opere, riconoscendo nella loro successione cronologica il processo vitale di uno sviluppo, che passa per varie fasi, anche se non nettamente distinte o accompagnate da consapevolezza dei mutamenti via via verificantisi.

L'attività filosofica del B. a noi nota si svolge nel breve limite di un decennio: ma dal *De umbris idearum* (1582), che ci dà uno schietto neo-platonismo, al *De minimo* (1591), che riproduce l'atomismo democriteo, la distanza è immensa; l'orientamento del pensiero bruniano è profondamente cangiato. Ma nell'intervallo corrono le altre opere latine e i dialoghi italiani, che ci presentano una fase intermedia; la storia del pensiero bruniano non potrebbe quindi ricostruirsi con maggiore oggettività e con più illuminato intelletto d'amore, che seguendo la via tenuta dal T., il quale, non risparmiando le citazioni di passi testuali, intende fare che il B. stesso ci narri questa storia.

Per tal modo nel suo sereno e acuto studio ricostruttivo il T. perviene a distinguere nella metafisica e nella teorica della cognizione una serie di tre fasi, che però non hanno il loro preciso riscontro nè nella filosofia della natura, ove anzi dal *De umbris* al *De minimo* e al *De immenso* le idee fondamentali del B. sull'anima del mondo e l'infinito spazio restano immutate, nè nell'etica, ove, meglio che una successione di fasi, si ritrova una duplicità di tendenze contrastanti.

Il *De umbris* rappresenta in modo puro la prima fase. Parte dal concetto platonico-neoplatonico che le idee siano entità metafisiche, di cui la mente umana possa coglier solo un pallido riverbero; ma l'idea, che è la vera sostanza permanente, non è per il B. l'universale logico astratto, ma l'unità concreta in cui la varietà si accorda, il nesso universale che collega tutte le cose e le illumina di un unico splendore di bellezza. Tutto, come nel monismo emanatistico di Plotino, è efflusso dell'eterna sostanza sempre identica; la materia è quasi nulla e il corpo offusca anzi la luce dell'anima la quale è tutto l'uomo; se anche nelle cose il B. vegga riflessa l'eterna bellezza, la vede, come i neoplatonici, in quella aspirazione al ritorno all'unità, in quella *conversione* che, svolgendosi inversamente alla *processione* delle cose, chiude il cielo che dall'uno discende e all'uno risale. A questa metafisica plotiniana corrisponde la teorica, pure neoplatonica, della cognizione, che il B. toglie dal Ficino, coi sette gradi per cui si ascende al supremo principio, dalla purezza d'animo al voto, ai quali il B. aggiunge altri due, che sono il tramutarsi di noi nella cosa e della cosa in noi, ovvero quell'unificazione piena della mente con Dio, che è l'estasi plotiniana.

Queste dottrine nel *De umbris* sono date come s'intendessero da sè; nessuna restrizione od obiezione il B. pone innanzi contro le teorie neoplatoniche.

Il *Sigillus sigillorum* (1583) mantiene ancora il fondo dottrinale, le immagini, la terminologia neoplatonica: la realtà suprema, *superessentia*, di cui nulla può predicarsi, ha sotto di sè l'anima del mondo che contiene i *λόγοι σπερματικοί*, e, sotto ancora, la materia-tenebra, onde, con processo ascensivo, si torna alla fonte suprema. Anche nella teorica della cognizione il fondo e gli stessi più minuti particolari sono neoplatonici; ma si accennano critiche e si iniziano modificazioni. Dal monismo plotiniano, misto di trascendenza e dualismo, si risale al monismo più omogeneo di Parmenide; contro lo stacco reciso tra potenze conoscitive inferiori e superiori,

contro l' *intellectus* estrinseco all' anima si tende alle continuità dei gradi, a una sola potenza conoscitiva, che di grado in grado si fa più perfetta.

Coi dialoghi italiani — *Cena*, *Causa*, *Infinito universo*, *Spaccio*, *Eroici furori* (1584) — e con le opere latine di poco posteriori, il processo iniziato nel *Sigillus* si svolge, e ci dà la seconda fase del pensiero bruniano. Vestigi neoplatonici permangono e non in scarsa misura nè di poca importanza. Permane, nella metafisica, la trascendenza di dio; permane la concezione dell' anima del mondo (totam infusa per artus Mens agit at molem et toto se corpore miscet), l' artefice interno, il nocchiero nella nave, l' intelletto mondano che fa tutto e tramezza fra il divino, che è tutto, e gli intelletti particolari, che si fanno tutto; permane la concezione di uno, nous e anima come ipostasi, che, pur dando origine a nuove entità, restano piene e chiuse in sè, nè si mescolano colle loro emanazioni. Permane, nella gnoseologia, la inconoscibilità della causa prima, di cui sola è possibile una teologia negativa; permane la distinzione delle intelligenze inferiori (umane) dalle superiori intermedie fra esse e la divina, unità assoluta di intendente e inteso; permane la serie dei gradi di: senso (e immaginazione), ragione (processo discorsivo), intelletto (intuito preparato da ragione) e mente (intuito in istante), cui l' uomo arriva solo nell' estasi o *raptus* (Plotino) o contemplazione (Giamblico), che avviene con *immediata conversione*, anche se richiede la triplice preparazione del profondamento in noi stessi, cui la divinità è più interna che noi medesimi.

Ma più si accentuano i punti di distacco dal neoplatonismo e si fan gravi le riserve e le critiche. Il mutamento è inconsapevole: nel suo eclettismo il B. crede di accordare Platone con Aristotele, Empedocle ed Anassagora; ma in realtà ogni trascendenza è messa da parte: il posto delle idee è preso dalle quattro cause aristoteliche, e le idee non sono più trascendenti, ma cause formali, anzi norme direttive dell' anima del mondo nelle sue operazioni; « il formatore è l' intelletto per le specie ideali, et le forme se non le suscita da la materia, non le va però mendicando da fuor di quella, perchè questo spirito empie il tutto. »

Scompare l' opposizione fra il mondo sensibile e l' intelligibile: contro il dualismo aristotelico di materia e forma s' afferma il monismo. La materia non è più tenebre o non essere, non quel *prope nihil*, potenza nuda senz' atto; ma, come la pregnante, è genitrice di tutte le cose, è « cosa divina et ottima parente, anzi natura

tutta in sostanza. » E s'invocano i panteisti, da David de Dinant ad Averroè, da Democrito e gli epicurei ad Avicbron, che nella materia vede la *Fons vitae*, il Dio che è in tutte le cose.

Se anche B. affermi necessari « due geni di sostanza, » l'uno che è forma, atto sostanzialissimo, potenza attiva, l'altro che è materia, potenza e soggetto, potenza passiva, il monismo resta, in quanto è negata la forma sostanziale, e materia e forma non sono entità separate: « se sempre è stata la potenza di fare, di produrre, di creare, sempre è stata la potenza d'esser fatto, prodotto, creato, perchè l'una potenza implica l'altra, voglio dire con esser posta pone lei necessariamente, la qual potenza perchè.... anzi al fine si trova che è tutt'uno et affatto la medesima cosa con la potenza attiva, non è filosofo nè teologo che dubiti di attribuirlo al primo principio soprannaturale. »

Si riesce così, col duplice attributo della divinità, al più schietto panteismo: dal monismo neoplatonico, per cui la natura è ombra si passa al presocratico, per cui la natura è vera realtà e pienezza dell'essere (onde il richiamo a Parmenide); e se anche il dio metafisico, che qui ci appare, è, come gravido di contraddizioni, trascendente ogni pensiero discorsivo non meno del Dio della religione, il motivo della sua comprensibilità solo per via di negazioni è opposto a quello dei neoplatonici. Per questi l'Uno non è determinabile nè concepibile, perchè al di sopra della natura ad altezza vertiginosa; per il B. perchè si confonde con la natura stessa, e ne forma l'occulta trama.

« Quest'unità è sola et stabile e sempre rimane; quest'Uno è, eterno; ogni volto, ogni faccia, ogn'altra cosa è vanità.... anzi è nulla tutto lo che è fuor di quest'Uno. » Di fronte al tutto il monismo del B., come poi quello di Spinoza, annulla gli esseri finiti, che già il B. chiama modi dell'essere; ma l'immutabilità del tutto non è, come nell'Uno parmenideo, immobilità inerte e priva di vita; chè anzi B. ammette la cosmogonia ed invoca Eraclito, il quale « disse tutte le cose essere uno, il quale per la mutabilità ha in sè tutte le cose. » La coincidenza dei contrari è concepibile solo nel movimento; se l'ente è immobile in quanto « perseverante et eterno » pur nella sua attività, non può per altro comprendere « tutte contrarietàadi nell'esser suo, » se non in quanto rappresentato quale essere vivente, che contiene in sè le più opposte forme, per il trapasso continuo dall'una all'altra.

Certo, accanto alle energiche affermazioni del panteismo, dell'im-

manenza del divino, occorrono ancora professioni aperte di teismo, di riconoscimento della trascendenza. Ma i contrasti fra opposte tendenze sono spiegabili con lo stesso fatto del passaggio, non del tutto consapevole, da una intuizione filosofica ad un'altra; e il Brunhofer quando osservava che Dio è qui fuori di posto, perchè non servirebbe neppure a dar la spinta iniziale alla materia, come il motore immobile di Aristotele, esprimeva la stessa convinzione che era in fondo nel B., quando nello *Spaccio* e nella *Summa* accennava a fare una cosa sola di Dio e natura (*Deus sive natura*, dirà Spinoza) e nella *Causa* lasciava il Dio trascendente alla fede, e dichiarava che l'unico Dio conosciuto dalla ragione o è la natura o riluce nel grembo di quella.

Al monismo bruniano ripugna ormai un Dio estramondano. E così nella teorica della cognizione i dialoghi italiani, la *Summa terminorum*, il *De imaginum compositione* rappresentano un triplice distacco dalla gnoseologia plotiniana. Se anche il supremo principio rimane inaccessibile, inobbiabile oltre che incomprendibile, la cognizione umana per altro riguarda la luce riflessa di questo sole, la natura, per la cui conoscenza basta l'anima del mondo e il lume naturale: e la unificazione con Dio non è più, come in Plotino, il fastidio della contemplazione filosofica, ma un miracolo della fede, che spetta ai credenti, i quali per tale unificazione sono essi stessi divini, mentre i filosofi hanno la divinità. Altra deviazione dei neoplatonici: che il principio supremo non è negazione ma identità suprema di tutti i predicati, anche contraddittori; sì che la perfetta cognizione non è nella teologia negativa, ma nella scienza positiva, che scopre l'unità nell'opposizione e l'opposizione nell'unità; e non con processo che monti dall'imperfetto al perfetto, ma con *moto metafisico*, che scorre di perfetto in perfetto, per giungere a quel centro infinito, che non è formato nè forma.

E così (terza deviazione) in luogo del rapporto inverso fra processo conoscitivo (ascensione dai molti all'uno nell'estasi) e processo reale, si ha l'identità: « l'uno (l'intelletto) et l'altra (la natura) da l'unità procede a l'Unità, passando per la moltitudine dei mezzi » e, come dice il *De imag. comp.*, svolgendo il nostro pensiero noi possiamo ricostruire ad un tempo la realtà.

Al processo ascensivo, che finisce nell'estasi, si sostituisce il moto metafisico o dialettico, che dall'unità fa rampollare la molteplicità, con identità di reale e d'ideale.

Ma l'allontanamento dal neoplatonismo si accentua ancora nella

terza fase, rappresentata in parte dagli *Articuli adversus mathematicos* e sopra tutto dal *De minimo* (1591).

Alla triade uno, nous, anima si sostituisce quella Dio, natura, intelletto, onde la natura non appare più degradazione dell'anima; e alla trascendente s'accenna solo nel commento, mentre nel testo si parla solo della *Mens insita rebus*; e l'anima e il corpo son considerati aspetti dello stesso essere vivente e senza posa operoso. Ma qui appare il concetto dell'atomo. A Lucrezio ed Epicuro già fin dall'*Infinito universo* B. si era sentito racciato da ciò, che contro la finità, unicità ed eternità del mondo aristotelico sostenevano l'infinità dello spazio, in cui nascono e periscono innumerevoli mondi: ora ne accetta anche l'atomismo, per cui l'essere non è l'uno originario, che poi si divide, ma è ab aeterno infinita irriducibilità di enti, di cui ciascuno è totalità in sé chiusa ed impenetrabile.

B. dichiara esser torto di Aristotele e dei matematici di negare un limite al processo discensivo: non soltanto la ragione, ma i sensi stessi ce lo attestano; e B. ricorre agli esempi di Lucrezio, che al pari di Leucippo, Democrito ed Epicuro, è qui citato spesso e con onore. Ma questa viva fede negli atomi non è rinuncia all'animismo e adesione al meccanicismo materialistico: B. conserva l'ilozoismo e il teleologismo; l'atomo è anima e corpo, è monade. Se non che mentre la materia si frantuma in una pluralità originaria di atomi (enti chiusi in sé), e ne risulta quindi nella sua totalità semplice somma, l'anima del mondo, invece, dovendo dare l'unità della vita dell'universo e spiegare le azioni reciproche, resta realtà vera ed unica, nè si esaurisce nelle energie particolari, come la voce non si perde negli echi che la ripercuotono. Per tale unità dell'anima, senza che occorra, come poi al Leibnitz, un'armonia prestabilita, ogni monade è specchio delle altre, e in ciascun individuo si contempla un universo.

Con ciò per altro non è ancora nettamente determinato il rapporto tra l'anima del mondo e le singole nel pensiero del B. Che la prima sia una realtà non esclude che tali possano essere anche le seconde; le quali, pur essendone fulgurazioni, potrebbero esser tanto sostanziali quanto accidentali. E il problema si riaffaccia al T. specialmente a proposito della fede del B. nella metempsicosi: ma mentre, discorrendo di questa, nel cap. dedicato alla *Filosofia della natura* del B., egli inclina a credere che il B. tendesse piuttosto alla monadologia che al panteismo, nello studio posteriore

sulle *Opere inedite* modifica tale opinione, sostituendovi quella che il B. mantenesse la unicità dell'anima contro la molteplicità degli atomi. Poichè per altro a questo proposito mi sembrano opportune alcune osservazioni, rimando a più oltre una breve trattazione del problema.

Qui, per concludere l'esposizione delle tre fasi, distinte dal T., resta da aggiungere che nella gnoseologia la terza non è rappresentata se non da frammentari accenni, i quali, se possono assumersi come indici di una tendenza, cui la metafisica atomistica conduceva il B., non possono per altro costituire neppure un abbozzo di teoria organicamente sistemabile.

Posta la molteplicità primitiva delle monadi, non occorre più la magia del cavare i contrari e i molti dall'uno; nè, soppressa ogni differenza di natura fra le monadi, poteva più sostenersi l'opposizione plotiniana fra senso e ragione: ci avviciniamo anzi alla continuità di processo, che fa derivare l'intelletto dal senso. Le stesse fallacie dei sensi, che B. rileva sulle orme di Eraclito e degli atomisti, sono per lui non nei dati del senso, ma nell'illazione che noi ne ricaviamo; la cui erroneità vien corretta dalla ragione, confrontando precisamente senso con senso. Non mancano neppure accenni alla gnoseologia che si dirà poi relativistica; e, per quanto scarsi e frammentari, bastano, uniti ai principi di empirismo sensistico, a mostrare a qual distanza siamo ormai dalla gnoseologia plotiniana.

*
* *

Possiamo ora chiederci: come dobbiamo intendere queste tre fasi? Ha voluto con esse il T. distinguere, nella successione cronologica delle opere bruniane, tre periodi nettamente determinabili? Ha creduto di riscontrare una precisa separazione di dottrine successivamente accolte in consapevole opposizione alle precedenti?

Il T., chiedendosi appunto se il B. avesse piena coscienza di queste trasformazioni, e delle profonde differenze che separano gl'indirizzi da lui successivamente abbracciati, rispondeva: « non certo, e la principal ragione è ch'egli non vede tra i sistemi filosofici quelle divergenze, che storicamente s'hanno da ammettere. » Filosofo non soltanto largamente conciliatore, ma vero e proprio eclettico, che si studia d'attenuare le divergenze, e si sforza d'accentuare i punti di contatto fra gli opposti sistemi, egli crede di poter unire in fascio Anassagora, Socrate e Platone con Ermete Trimegisto, coi

*

Cabalisti, coi Teologi cristiani, Plotino con Parmenide ed Eraclito, e questi con Democrito ed Epicuro. Per ciò la distinzione delle fasi del suo pensiero non significa nè divisione netta di periodi nè consapevolezza in lui dei trapassi. Non divisione netta, perchè anche quando nuovi orientamenti appaiono, che prima non s'erano mostrati, non scompaiono le tracce profonde degli atteggiamenti anteriori: non si spoglia una convinzione filosofica come si spoglierebbe un indumento; chè se questo rimane esteriore al nostro stesso corpo, quella si compenetra con l'intimità più profonda della coscienza e v'imprime vestigia incancellabili.

Non consapevolezza, per la stessa mancanza di rigorosa disciplina mentale e di esigenza d'una sistemazione coerente, che, se è caratteristica dell'età del B., è tale singolarmente del suo temperamento vulcanico e del suo spirito eclettico, ed è resa naturale ed inevitabile dalle stesse turbinose vicende della sua vita.

Ma simile inconsapevolezza non può meravigliarci. Non ha visto forse il secolo passato, in condizioni ben diverse da quelle del B., in una età nella quale l'esigenza della coerenza era tanto forte, e da parte di un filosofo (il Comte) che la sentiva pur vivamente, un passaggio repentino a dottrine e metodi opposti a quelli prima seguiti, pur nella convinzione di proseguire la stessa strada già intrapresa? Tanto più comprensibile una inconsapevolezza di tal genere può riuscirci nel B., e il T. non ha trascurato di porla in rilievo. Quindi non mi sembra che abbia ragion d'essere la riserva dell'Höfding, il quale, pur dichiarando di accogliere, nelle linee fondamentali, la concezione delineata dal T. dell'evoluzione filosofica del B. (che egli riconosce fondata su uno studio profondo delle opere bruniane), vuole però che si accentui l'osservazione del T. stesso, che il B. non avesse coscienza di questi passaggi e delle differenze tra i vari stadii (1). Il T. non ha soltanto accennata questa osservazione; ma ha insistito su di essa, sia con dichiarazioni esplicite, sia con i continui rilievi intorno alla simultanea esistenza di tendenze divergenti negli scritti bruniani della seconda e della terza fase.

Ma su tale inconsapevolezza e impossibilità di netta distinzione di periodi si fondano le obiezioni del Masci: non fasi, non transizioni fra dottrine opposte, inammissibili a così breve distanza di tempo come fra il *De umbris* e il *Sigillus*, e in filosofo

(1) Cfr. dell'Höfding, nella *Storia della filos. moderna*, la parte dedicata a G. Bruno.

che inizia la sua attività a 35 anni, mostrando un pensiero già formato anzi che in via di formazione; ma semplice mancanza di coerenza e disciplina metodica, naturale in quell'età e in quella mente.

A simile obiezione sembra anche dare appoggio il fatto che, nell'etica bruniana, i due dialoghi — lo *Spaccio* e gli *Eroici furori* — che rappresentano opposti angoli visuali (1), sono dello stesso anno, e non solo, pur essendo contemporanei a quelli, che dovrebbero nella metafisica rappresentare la fase panteistica, non costituiscono entrambi un distacco dal neoplatonismo; ma la morale plotiniana appare svolta proprio in quello, fra i due, che è scritto posteriormente all'altro (2).

(1) Il Masci per altro non si appoggia su tale fatto, per la ragione che egli ritiene i due angoli visuali conciliabili, anzi conciliati già in Aristotele. Se non che, come vedremo nella nota seg., il B. negli *Eroici furori* non parla solo di primato della vita contemplativa sull'attiva (dottrina aristotelica), ma di estasi o di *raptus*, di annullamento dell'essere, di morte dell'anima detta morte di bacio (dottrina plotiniana e, se vuoi, anche buddistica, ma non più certo aristotelica). E nello *Spaccio* non apprezza soltanto la vita attiva; ma la dichiara superiore alla contemplativa, che mostra invece di disprezzare: onde il contrasto fra le due opere non mi sembra facilmente negabile nè conciliabile.

(2) L'ò qui un breve riassunto degli elementi di opposizione fra i due dialoghi, messi magistralmente in rilievo dal T. nel bel capitolo sull'etica bruniana, ove l'esposizione dei concetti capitali degli *Eroici furori* precede quella dei principi etici formulati nello *Spaccio*.

Gli *Eroici furori* son dominati dal concetto del primato della vita contemplativa sulla attiva; ma si tratta della contemplazione mistica (preparata dalle purificazioni morali) nella cui fiamma si consuma la ragione; si tratta dell'unione estatica con Dio, cui il B. al pari di Plotino fa giungere per due vie: la negativa (rinuncia agli affetti che legano alla prigione corporea, onde il *disquarto* dell'animo eroico) e la positiva (ascensione dalle bellezze particolari all'universale purissima, onde il furore eroico del *raptus*). L'indirizzo di questa etica è dunque ascetico: condizione del conseguimento del fine sono lo «taccarsi dalla vanità del mondo sensibile, lo spegner le passioni, il disprezzar la vita; l'ultima parola è l'annullamento dell'essere, l'assorbimento del finito nell'infinito, la morte dell'anima detta dai cabalisti morte di bacio. « Il fine ultimo di questa venazione è.... che il predatore dovegna preda, il cacciatore doventi caccia.... resti compreso, assorbito, unito. » In questa morale ascetica convengono l'emanatismo trascendentale plotiniano, il panteismo immanente di Parmenide e l'evoluzionismo di Eraclito, perchè in tutti questi gli individui sono un momento fuggevole e inconsistente: la vita si scolora; l'*amor dei intellectualis* è preparazione a quel nirvana, in cui già Buddha aveva posto il fine della attività morale e dell'esistenza.

Nello *Spaccio* al contrario appare un capovolgimento dalle virtù contemplative alle etiche e al loro indirizzo pratico. Dall'osservazione dei contrari non si trae

Ma anzi tutto l'etica degli *Eroici furori* è così poco inconciliabile con la metafisica della *Causa*, che anche più tardi nello Spinoza l'*amor dei intellectualis* sarà la suprema conclusione del monismo panteistico. L'opposizione è invece con l'etica dello *Spaccio*, che, non disconoscendo il valore della vita e dell'attività degli individui, non in tutto s'accorda con la concezione di quell'uno che è fonte di ogni cosa e al quale tutto riesce, ed è in decisa antitesi con l'emanatismo trascendentale di Plotino, che alla natura e alla vita terrena e all'attività umana riconosceva un valore derivato e subordinato, non autonomo e originario. Invece la morale dello *Spaccio* potrebbe dirsi un preannuncio, nel campo dell'etica, di quell'orientamento, che il *De minimo* verrà a rappresentare nel campo della metafisica e ad accennare nel campo della gnoseologia.

E qui appunto occorre intenderci. La distinzione delle fasi del pensiero bruniano non è separazione nettamente determinabile: il fatto, che simultanea alla metafisica della *Causa* e ad un indirizzo etico con essa congruente, si presenti un altro indirizzo di morale, che meglio s'intenderebbe se contemporaneo alla metafisica del *De minimo*, è prova novella di ciò, che anche il T. rileva, che il pensiero del B. è tratto continuamente per opposte vie da forze anta-

più la conclusione pessimistica della vanità del piacere e della vita, ma quella ottimistica che il contrasto sia legge della realtà etica quanto della fisica, e sia necessario il male per l'esistenza del bene e della giustizia: lo stato d'innocenza è stato bestiale; solo le dure necessità, acuendo l'ingegno, accostano allo stato divino. La gradazione delle virtù, il carattere eminentemente civile dato all'etica, il carattere pratico attribuito alla stessa religione rientrano tutti nel concetto fondamentale che la moralità stia non nel contemplare, ma nel fare. « Approvi il credere e stimare, ma giammai al pari del fare ed operare; » l'eccellenza morale non si raggiunge da chi doma vanamente il corpo e disutilmente frena la libidine, non dal contemplativo solitario disutile, ma da chi doma l'ira e la malvagità, affina l'intelletto, si adopera nel servizio della comunità, della patria e del genere umano.

Negli *Eroici furori* il corpo è carcere, ceppo, velo; nello *Spaccio* si biasima il cristianesimo di insegnare che la natura sia una bagascia, la legge naturale una ribalderia, la natura opposta alla divinità come le tenebre alla luce. E contro la verginità si esalta perfino la poligamia, in nome della legge naturale di crescere e moltiplicare; e contro il disprezzo dei beni esteriori se ne afferma il valore di condizione delle virtù principali. Nell'un dialogo è dunque l'ascetismo mistico, nell'altro l'umanismo paganeggiante: l'antitesi è profonda. Non sto qui ad esporre i rilievi del T. intorno ai problemi che l'etica bruniana lascia insoluti (come il rapporto fra necessità e libertà) o non si pone: la parte caratteristica e il merito principale dell'esame compiuto dal T. è nell'aver lumeggiate le forze antagonistiche, che tirano in opposte direzioni l'etica del nolano.

gonistiche. Torna qui opportuno richiamare quanto dicevamo prima d'iniziare l'esame dell'interpretazione che il T. ci ha dato della filosofia bruniana: che il nolano riesce appunto per questo riguardo la personificazione tipica della sua età, che è un'età di crisi profonda nel pensiero filosofico come nella coscienza religiosa. Ma appunto perchè tendenze opposte vivevano ed operavano nella sua mente, appunto perchè forze antagonistiche lo traevano in direzioni antitetiche poteva avvenire che or l'una or l'altra di esse riuscisse a preponderare, pur senza annullare le contrarie.

Una coerenza sistematica non sarebbe naturale chiederla al B. In una vita così tumultuosa ed errabonda, in un'attività filosofica così intensa e svariata, fra gli scritti e l'insegnamento, nel breve termine di nove anni, al B. non fu concesso mai quell'agio della concentrazione pacata, della discussione interna delle sue convinzioni, del sereno esame critico, che sarebbe d'altra parte stato così alieno dal carattere suo e della età sua, pur essendo condizione del raggiungimento d'una sistemazione coerente o dell'eliminazione almeno delle più gravi contraddizioni.

Ma la manifestazione di tendenze contrarie in scritti dello stesso periodo, o anche nella medesima opera, non toglie che volta a volta l'una o l'altra di tali tendenze si mostri preponderante. Ora la distinzione delle fasi è nulla più che il riconoscimento della maggiore intensità, con la quale una delle varie forze antagonistiche di volta in volta si afferma di fronte alle altre, pur senza annullarle.

E si aggiunga che l'esistenza di tendenze antagonistiche non ci appare nella prima opera, il *De umbris idearum*, che per ciò solo resta nettamente distinta dalle successive e viene legittimamente a formare una fase diversa da quelle. E le tendenze antagonistiche, una volta apparse, si vanno accentuando dal *Sigillus* del 1583 ai dialoghi del 1584 e alle opere latine immediatamente successive.

E non si ha soltanto un'accentuazione di antitesi; ma le dottrine, che in origine erano sole, che poco dopo erano ancora prevalenti, passano dalla posizione preminente a quella subordinata; mentre le dottrine, che in origine non apparivano affatto, e che poi si affermavano più debolmente delle preesistenti, assumono la posizione centrale nella filosofia bruniana. In fine le sopravvivenze delle dottrine originarie vanno attenuandosi e riducendosi a semplici vestigi (1); e, simultaneamente, una nuova dottrina, che nella stessa

(1) Tale non è l'opinione del Masci, il quale contro gli accenni, rilevati dal T.,

seconda fase era stata respinta, viene accolta ed esposta come dottrina propria dell'A., che vigorosamente ne attacca gli oppositori.

Non fasi pure, dunque, ma tuttavia fasi reali. E il T., dopo averle delineate in base allo studio profondo delle opere latine ed italiane già edite, si trovò, dal confronto di queste con le opere inedite, tratto a ribadire l'ipotesi sua, riscontrando una importante conferma del passaggio dalla seconda alla terza fase nel fatto, che, come fra le opere edite l'*Acrostismus* accettava una teoria degli atomi affatto fisica (pulviscolo terroso), che il B. stesso avvertiva non essere il vero atomismo di Leucippo e di Democrito, così fra

ad una gnoseologia empirica e relativistica nella terza fase, obiettava esser questi senza valore contro il fatto che nel *De imaginum composit.*, posteriore ai poemi latini, è ripetuta la teoria neoplatonica delle idee del *De umbris*. Ma il T. si può dire avesse già anticipatamente risposto osservando che nel *De imag. compos.* di quella teoria v'è un cenno e nulla più (p. 85) e che pur facendosi in esso quasi il riassunto dei trattati mnemonici annessi al *De umbris* e al *Cantus circæus*, non vi si rinnova la parte metafisica esposta nello stesso *De umbris* e nel *Sigillus*. « Non che in questa opera facciano difetto le vedute teoriche, e le dottrine psicologiche, su cui deve fondarsi la mnemotecnica, ma il B. non credette di doverle allargare sino ai confini della scienza prima, che egli contemporaneamente espose nei poemi latini » (90-91). Quindi, per essere l'intento di quest'opera mnemonico e non metafisico, e per esser ella riassunto e ripetizione delle precedenti sullo stesso argomento, non fa meraviglia trovarvi riprodotte anche teorie metafisiche ed epistemologiche già superate: tanto più che l'intento mnemonico, essendo nella mente del B. collegato anche con l'arte lulliana, alla quale egli conferiva un valore ontologico e gnoseologico, veniva naturalmente a risuscitarne i vestigi. Ma di vestigi si tratta, non di affermazione di una dottrina. E ci sarebbe anche da osservare che l'identità, che qui il B. afferma (cfr. il passo riferito dal T. nella nota 1 a pag. 85) della nostra mente con quella che costruisce il mondo — onde chi abbia la potenza di conoscer tutto se stesso, conoscerà del pari le intime ragioni delle cose, e in altre parole potrà ricostruire idealmente l'universo — può egregiamente rientrare anche in quella monadologia della terza fase, per la quale ogni monade è specchio di tutte le altre, e in ogni individuo si contempla un universo. Ora all'eclettismo del B. poteva ben sembrare questa nuova metafisica congruente con la gnoseologia antica, per la quale le idee umane erano ombre delle idee della monade suprema e, quindi, riflesso delle intime ragioni delle cose. In fine (e questa è l'osservazione decisiva) precisamente dal *De imag. compos.*, oltre che dalla *Summa terminor.* e dai dialoghi italiani, ha tratto il T. le prove del triplice distacco dalla gnoseologia plotiniana, che caratterizza la seconda fase. L'appunto da farsi era, se mai, che cronologicamente quest'opera appartenerrebbe all'ultima fase, non alla seconda; ma tale modificazione sarebbe ad ogni modo di scarso rilievo, perchè anche la terza fase segna un distacco dal neoplatonismo, e, d'altra parte, nel campo della gnoseologia essa è rappresentata da sparsi e scarsi accenni, che non possono pretendere a sistemazione teorica.

le inedite la *Lampas triginta statuarum* e il *De rerum principiis* ripudiano l'atomismo quale astratta e infeconda speculazione, ammettendolo solo per l'elemento terra: il *De minimo* invece, secondo è già noto, l'accoglie poi come vera teoria metafisica, facendo apparir solo gli atomi e non più i quattro elementi, e ponendo anzi tale concezione a fondamento della stessa matematica.

Ma una modificazione, e non di lieve momento, credette il T. di dover fare, per quanto concerne questa terza fase, in ciò che si riferisce alla sostanza spirituale. Nel primo studio egli aveva creduto di poter trovare nel B. non soltanto un rinnovatore dell'atomismo democriteo, ma un precursore della monadologia leibnitziana. « Io aveva già notato che in un concetto resta fermo il nostro filosofo, ed è quello dell'animismo universale.... ma prendendo alla lettera alcune espressioni del *De min.*, credetti che nell'ultima fase della sua speculazione avesse ammesse altresì le anime individuali. Il confronto colle opere inedite mi fa ora ricredere. L'individuazione dell'anima non è per B. se non un fatto passeggero, che nell'infinita serie del tempo non ha consistenza e durata maggiore del baleno. Per tal guisa la trasformazione atomistica della speculazione bruniana resta a mezzo, perchè se la parte materiale si risolve tutta in atomi insensibili e irriducibili, la parte spirituale invece cotesto frazionamento non conosce, e resta sempre una di qualità e sostanza. La quale inconseguenza reca a dir vero questo vantaggio, che l'atomismo della terza fase si saldi più facilmente col panteismo della seconda, a quel modo istesso che l'immanenza della seconda fase si saldava con la trascendenza della prima » (VI-VII).

Ora la modificazione intervenuta nell'opinione del T. mi sembra esigere una breve discussione.

Rifacciamoci da quanto il T. osservava nelle *Opere latine*, nel cap. sulla *Filosofia della natura* del B. A proposito della fede di lui nella metempsicosi rilevava il T. che in B., come già in Platone e Plotino, non è chiaro il rapporto fra l'anima del mondo e le singole anime. Se queste sono fulgurazioni di quella, sono esse accidentali (panteismo) o sostanziali (monadologia)? A quest'ultima intuizione al T. sembrava si fosse fermato il B., perchè mentre, al pari degli atomisti, respinge costantemente e talora con irruenza il concetto pitagorico dell'anima armonia e quello aristotelico dell'entelechia, nel *De minimo* scrive: « Quare solum per *individuum animae substantiam* sumus id quod usums, quam circum, veluti cen-

trum quoddam ubique totum atomorum exglomeratio fit et agglomeratio » (p. 13); e da ciò conclude la immortalità dell'anima: « quod individua quae aedificat, agglomerat exglomerat... minime deterioris debet esse conditionis quam corpora quae agglomerantur... quorum substantia vere est aeterna. »

L'argomento era già nella *Causa* e nello *Spaccio*; ma là si trattava dell'anima del mondo, mentre qui parrebbe trattarsi dell'anima individuale, che ha sua sede nel cuore. Questo argomento allontana B. dagli atomisti, i quali, considerando l'anima complesso di atomi, pensavano dovesse sciogliersi col disfarsi del corpo; mentre B., che la considera sostanza, scrive nel *De minimo*:

et extat
immota omnino rerum substantia simplex.
Compositum porro nullum substantia vere est.

Per altro immortalità non significa per lui continuità di coscienza, onde si abbia la possibilità di espiazioni e ricompense in una vita futura. L'immortalità a lui, come dichiara esplicitamente anche nella confessione veneta, sembra meglio intesa nella dottrina della metempsicosi, quando vi si includa il concetto che, al termine di ogni unione con un corpo individuale, l'anima venga *Lethaeum ad fluvium* e perda ogni ricordo della vita precedente. La successione delle vite non è continuità di una vita; ma deve verificarsi *ab aeterno* ed *in aeternum*, perchè eterna è l'anima, come monade semplice, che sempre opera quale centro formatore di un organismo, agglomerando attorno a sè le altre monadi che le si confanno.

Per tanto l'opinione del T., nelle *Opere latine*, era che il B. fosse nel *De minimo* giunto ad una monadologia prima del Leibnitz. Ma nelle *Opere inedite* egli si ricrede specialmente per l'esame della *Lampas* e del *De rerum principiis*, il quale ultimo è quasi contemporaneo al *De minimo*. Nella *Lampas* il B., ponendo esplicitamente il problema, se l'anima del mondo si partisca davvero in infinite altre, pur tenendosi dal dare una risposta decisiva, non nasconde la sua predilezione per la negativa; anzi più oltre soggiunge che « cum
« materia sit causa multitudinis et divisionis, forma vero unitatis,
« dicimus fulgorem divinitatis spiritum esse per se unum: » operando nell'universo materiale, in cui domina la molteplicità, « ac-
« cidit multitudo, ut ea anima quae in toto tota et in uno una
« videbatur, iam in multa veluti fragmenta distracto corpore et
« in diversas hypostases numerales multiplicato, multae fiunt ani-

« mae, sicut multa subiecta; » ma queste anime singole non sono che operazioni dell'anima del mondo, ripercussioni di essa come di un unico sole nei molteplici frammenti d'uno specchio o d'una sola voce nelle molte orecchie che l'odono.

Dunque, conclude il T., la vera individualità o, per meglio dire, la vera sostanzialità dell'anima secondo B. sta nell'anima del mondo; le altre non ne sono che semplici operazioni, o fulgurazioni, che come da essa emanano, così in essa vengono a riassorbirsi ed estinguersi. « Est enim prope simplex spiritus universalis, qui est aër
« universus vacuum replens, et quod existimant Amphitritem om-
« nium particularium animarum; unde et animam appellant, a qua
« reciduntur particulares animae, et in quam extenuantur seu dif-
« funduntur, unde illud: *quantum ignes animaeque valent.* »

Ma se anche tale conclusione, che il B. riferisce non in nome proprio, fosse la definitiva e sicura espressione del suo pensiero nella *Lampas* e nel *De rerum principiis*, non mi sembra che essa potrebbe senz'altro applicarsi al *De minimo*, sì da infirmare le conclusioni che da questo il T. aveva ricavate nello studio precedente. Quelle due opere appartengono a una diversa fase della speculazione bruniana, tanto che precisamente in esse il T. trovava una prova decisiva del trapasso del B. dal ripudio dell'atomismo come concezione metafisica alla sua affermazione, che ha luogo invece nel *De minimo* (1): il mutamento verificatosi per la sostanza materiale può ben renderci dubbiosi se per la sostanza spirituale s'abbia a supporre una identità d'opinione.

Ma c'è di più. A me sembra che per la stessa *Lampas* abbiano a riconoscersi nel P. indecisioni sul difficile argomento e oscillazioni tra opposte tendenze. Il T. medesimo nota, rispetto al problema

(1) Si veggano i passi del *De rer. principiis* citati dal T. a pp. 168-9 e 171 (in nota) delle *Opere inedite*, e, per il cfr. col *De minimo*, la nota a p. 197. La divisione in atomi è nel *De rer. princip.* accolta solo per il pulviscolo terroso, mentre per l'acqua si mantiene il concetto che sia cemento unificatore: la teoria atomistica come più contemplativa che pratica è respinta: « licet rationi consentanea magis, minus autem naturae et praxi accomodam invenimus, a sensu quoque valde remotam. » E come non s'applica all'acqua (cemento), la concezione atomistica non s'applica del pari all'aria o etere, che occupa l'infinito spazio, contiene e penetra ogni cosa ed è sfera dell'attività dell'anima del mondo (Cfr. a pp. 190-191): sicchè verrebbe meno anche la spiegazione data nella *Lampas*, che dell'anima « quae in toto tota et in uno una videbatur... multae fiant animae » per il frazionarsi in atomi della materia in cui si esplica l'attività sua.

di trascendenza e immanenza, che il B. parla qui talora (come del resto altrove) tale linguaggio conciliante, che certi passi potrebbero farlo apparire un cristiano della più bell'acqua; e rileva come, non avendo posta nettamente nè trattata a fondo la questione del rapporto tra necessità e libertà, creda di poter ammettere il libero arbitrio — per il quale l'individualità dell'anima è condizione imprescindibile — accanto al panteismo. Ma altri dualismi si possono rilevare, che non mi sembrano facilmente conciliabili.

Nella *Lampas* non soltanto, come nello *Spaccio*, nella *Causa* e poi nel *De minimo*, il B. asserisce l'anima « naturam esse subsistentem, non accidentalem formam, non entelechiam, non harmoniam, non aliud simile; » ma l'anima e il corpo considera « duo subiecta per spiritum unibilia, quorum principalius est anima »: e quell'*unibilia* spiega poi più esplicitamente dicendo l'unione avvenire non necessariamente (naturaliter) ma accidentalmente (casu); l'anima « multo intervallo relinquit post se materiam; anima ante et post corporis societatem consistit » (1). Ora, se l'anima, di cui qui si parla, fosse l'anima del mondo, non saprei vedere come tutti questi residui della scala plotiniana degli esseri s'accordino col panteismo, per cui è *Deus sive natura*, e l'anima del mondo è una faccia di quell'essere unico, che visto da un altro lato è materia. Tra spirito e materia il B. qui non afferma soltanto una distinzione, che sarebbe condizione della stessa identità di essi, come di contrari; ma una vera e propria separazione.

Deve dunque intendersi che quest'anima, la cui unione al corpo è accidentale, sia l'anima individuale? Ma allora a questa stessa anima individuale si riferirà la qualifica di *natura subsistens*; e il T. medesimo rileva che nella maggior parte degli argomenti, recati per provare che l'anima non sia accidente del corpo, ma *substantia spiritualis*, il B. si riferisce all'anima individuale, non all'anima del mondo. E allora dove se ne va l'affermazione del B. che le anime individuali non siano che ripercussioni fuggevoli dell'anima del mondo, sue operazioni nella materia che sola introduce la molteplicità e la divisione?

Il T. mostra di credere che le difficoltà si risolvano intendendo che all'anima universale siano dal B. attribuite tanto la sostanzialità quanto l'accidentalità di unione: la prima considerandola nella sua universalità ed unità, la seconda nei rapporti coi singoli corpi

(1) Cfr. *Lampas*, 257,21; 249,16; 250,9; 245,7 e 253,15.

e nella molteplicità delle sue operazioni. All'anima del mondo è indifferente la formazione di questo o quello organismo individuale, accidentale il contatto con le varie cose singole, alle quali resta estrinseca e, quindi, separabile: « Ita spiritus et anima mundi penetrat
« omnia et est in omnibus, ut nulli admisceatur, in nullûs sub-
« stantiam transmutet, sicut in luce est manifestum et splendore
« per aërem diffuso, ut nullam aëris qualitatem suscipiat ipse. » E per ciò il B. rifiuta il concetto dell'entelechia aristotelica, che, se poteva convenire all'anima del mondo, considerata in rapporto con la totalità dell'universo, non poteva convenirle invece, se considerata in rapporto coi singoli corpi; ossia non poteva convenire alle anime singole, le quali, fulgurate dall'anima universale, nella sua luce tornano ad essere riassorbite e ad estinguersi (a qua reciduntur — in quam extenuantur). Quando adunque nella *Lampas* il B. scriveva « anima individua substantia est, ita se ipsam servans, sicut a seipsa discedere non potens, » secondo il T. non alle anime singole si riferiva, ma a quella del mondo, *individua* perchè unica vera sostanza, e al tempo stesso inseparabile dal corpo inteso come totalità dell'universo, ma separabile da esso se inteso come serie di particolari esseri individuali.

Ora qui a me pare di dover osservare che, se l'anima del mondo è *individua* ed unica realtà, e, come tale, unita inseparabilmente alla materia considerata nella sua totalità — sì da costituire entrambe due facce di una sostanza unica — essa è ugualmente inseparabile dai singoli esseri, che costituiscono la totalità della materia: non si può concepire il suo distacco neppur temporaneo da alcuni di questi, senza supporre che l'anima sia unita ad una parte soltanto e non alla totalità del mondo, e senza interrompere ad ogni momento quella continuità della sua azione, che dovrebbe spiegarsi sempre « tota in toto et in qualibet totius parte. » D'altro canto, però, queste separazioni, inconcepibili per l'anima universale, sono concepibilissime per le anime individuali, quando esse sieno considerate non accidentali, ma sostanziali; non operazioni di quella, ma esseri per sè sussistenti, accanto a quella, pur essendone emanazioni, secondo il concetto plotiniano che Uno, Nous e Anima restino piene e chiuse in sè, pur dando origine a nuove entità. E con questa supposizione s'accorda il fatto, rilevato dal T., che le prove della sostanzialità e della immortalità dell'anima, date qui dal B., si riferiscono non all'anima del mondo (di cui non potrebbe

dirsi che sia unita alla materia accidentalmente come soggetto ad essa straniero), ma alle anime individuali.

Queste, dunque, sono secondo la *Lampas* esseri sostanziali o accidentali? Esseri per sè sussistenti e immortali, o semplici e transitorie operazioni dell' anima del mondo?

A tali domande non è semplice la risposta, perchè il B. qui ha riunito gli elementi non di un' unica dottrina, ma di due nettamente antagonistiche. Evidentemente il suo pensiero è qui tratto in direzioni opposte dal contrasto fra l' emanatismo e il panteismo, la trascendenza e l' immanenza: e potrebbe dimostrarsi, sempre fondandosi su riferimenti testuali di passi di quest' opera, tanto che egli accolga un' intuizione panteistica, quanto che tenda verso un' intuizione monadologica. Le tracce della prima fase della sua speculazione non sono cancellate dal prevalere del panteismo della seconda fase: alla loro persistenza si deve forse anzi se, più tardi, all' accettazione dell' atomismo il B. verrà ad associare (come io tuttora persisto a credere) la tendenza verso la monadologia; la quale non che essere una interruzione nella continuità di sviluppo della sua speculazione, si salderebbe per tal modo strettamente a tutto lo sviluppo anteriore.

Per tanto quando anche non sussistesse il fatto, che nella *Lampas* l' atomismo è ancora rifiutato, e nel *De minimo* poi accettato — il che ci dimostra che le idee espresse nella *Lampas* non debbono suppersi definitive —, non si potrebbe ugualmente, per le contraddizioni sopra rilevate, assumere come ferma e stabile nel pensiero del B. la negazione delle anime individuali quali sostanze, nè trarne quindi illazioni o schiarimenti per il concetto, che di esse potrà manifestarsi nel *De minimo*.

E quanto a quest' ultimo, io certo non oserei asserire che il B. giungesse chiaramente ed esplicitamente ad una concezione monadologica; ma penso che verso questa tendesse, e che molteplici elementi ve lo traessero: elementi che si possono trarre dalla stessa acuta analisi del T., e che mi sembra avrebbero potuto esser sufficienti a fargli mantenere la primitiva opinione, non ostante lo studio posteriore delle Opere inedite.

Accenno qui per sommi capi le considerazioni che m' inducono in questa opinione:

1) il B., respingendo nel *De minimo* la teoria dell' anima armonia o entelechia, si allontana nel tempo stesso anche dagli ato-

misti, col fare dell'anima individuale non un complesso di atomi, ma un atomo o monade *sui generis*, avente un potere di aggregazione e disgregazione, che agli altri atomi manca. Ciò appunto per attribuirle la sostanzialità, che « *compositum porro nullum substantia vera est.* » Se quindi resta anche l'anima del mondo, questa, non potendo, per la stessa ragione, esser somma o composto delle anime singole (1), sarà una realtà accanto ad esse, monade più alta di esse, e, se vuolsi, loro progenitrice secondo il concetto emanatistico; ma non escludente perciò la loro qualità di monadi reali.

2) a questi atomi spirituali, a queste monadi il *De minimo* attribuisce, oltre alla sostanzialità, anche l'eternità, per le stesse ragioni, per le quali la *Causa* e lo *Spaccio* l'attribuivano all'anima del mondo: ma che qui si tratti delle anime singole è dimostrato dalla connessione in cui tale immortalità è posta con la metempsicosi; giacchè per l'anima del mondo, che risiede *tota in toto et in qualibet totius parte*, una trasmigrazione da parte a parte non avrebbe significato. E nell'inizio del *De minimo*, combattendo la paura della morte, il B. dichiara immortali le minime realtà: anima e atomi; e, se non avesse voluto riferirsi alle anime individuali, avrebbe potuto più semplicemente dire che per esse non può farsi questione nè di morte nè di immortalità, perchè esse non sono reali e sola realtà è l'anima del mondo.

3) Ma che non di questa si tratti è dimostrato anche dal fatto che alle monadi-anime viene assegnata una sede nel cuore, centro onde s'irraggia la loro azione: ora appunto per la ragione sopra detta (*tota in toto et in qualibet totius parte*) tale assegnazione di sede non potrebbe convenire all'anima del mondo; nè s'intenderebbe perchè questa avesse ad essere unita direttamente con alcune parti del corpo e solo indirettamente con altre.

4) il B. non soltanto nel *De minimo* afferma che « *solum per individuum animae substantiam id sumus quod sumus* »; ma già fin dalla *Cabala del cavallo pegaso* attribuiva anche al corpo una reciprocità d'azione sull'anima, manifestando l'opinione che le differenze di capacità intellettuali, che una stessa anima individuale

(1) Non si pensi che a questo principio sia contrario il frantumarsi della materia in atomi: la *vera substantia* materiale è per il B. ogni singolo atomo: e il concetto di materia non è che una sintesi mentale che noi veniamo a fare di tutte le singole sostanze materiali; ha cioè un'esistenza puramente ideale, non è realtà sussistente.

dimostra nelle varie vite, in cui la recano le trasmigrazioni di corpo in corpo, dipendano dalla varietà degli organi coi quali di volta in volta è in relazione (la superiorità intellettuale degli uomini è, ad es., fatta dipendere dal possesso della mano, *organo degli organi*) (1). Ora nè l'individualità sostanziale dell'anima, recata a spiegazione delle differenze individuali, si accorda con la supposizione che soltanto l'anima del mondo sia reale e che tutte le altre siano sue semplici operazioni (giacchè l'anima del mondo dovrebbe ovunque operare nello stesso modo); nè quest'azione dell'organismo sulle capacità dell'anima, recata a spiegare le differenze di specie animale, è in armonia con la finalità immanente nell'anima del mondo, che quindi non deve subire azioni dall'esterno o dalla materia: concepibili sugli spiriti finiti, queste limitazioni ed azioni modificatrici sarebbero contraddittorie sull'infinito spirito universale

5) in coerenza con queste tendenze individualistiche è la stessa modificazione che appare dallo *Spaccio*, ove le tradizioni ebraiche sull'origine della specie umana sono interpretate in senso monogenistico, al *De monade* e *De immenso*, ove appare una interpretazione poligenistica (2), in omaggio alla quale il B. combatte la pretesa di estendere le stesse credenze e gli stessi costumi a tutte le razze: contro chi « sibi res, non se rebus submittere novit », egli afferma « natura sit rationi lex non naturae ratio » (*De imm.*, VII, XIV, 8 e segg.); e si domanda sarcasticamente: « Quare unum non sunt tot sidera sidus? » (*ibid.* XIII, 17).

Tale affermazione e rivendicazione delle differenze naturali (*natura*) e reali (*res*), contro le forzate uniformità, meglio s'accorda con una generale concezione di pluralismo individualistico, che di monismo panteistico.

6) e le irreducibili differenze individuali sono appunto nel *De minimo* assunte come legge della realtà: dal monismo si giunge all'estremo individualismo, negando per i coesistenti quella possibilità dell'uguaglianza anche di soli due esseri o fatti, che nel *De immenso* è negata anche per i successivi (3). Chi osservasse che nel

(1) Cfr. i passi recati dal T. a pp. 383-4 delle *Opere latine*.

(2) Cfr. a pp. 381-2 delle *Opere latine*.

(3) Si cfr. la satira del grande anno platonico, con la riproduzione esatta di tutta la serie degli esseri e dei fatti: ammesso già negli scritti della fase panteistica (*Cena ed Eroici furori*), è qui, ove domina la convinzione dell'infinita mutazione universale, volto in ridicolo col dialogo fra pulce e cimice (*De imm.*, III, VII).

De minimo il testo sembra riferirsi soltanto ad oggetti e fenomeni fisici :

non sunt duo pondera, longa,
voces, harmoniae, numeri exaequata per omne;
motus nec duo sunt, motus partesve per omne
aequales (II, v, 48 e seg.).

trascurerebbe che nel commento (ibid., p. 72) si parla anche di fatti spirituali ed etici (1), che, evidentemente, si riferiscono alle diversità irreducibili non degli oggetti materiali, ma delle anime individuali: « Deos item, daemones et quaecumque rationalia eadem
« discursus serie de obiectorum numeris atque mensuris definire,
« vel sub eisdem iustitiae et iniustitiae, aequitatis et iniquitatis
« conditionibus militare, pectoris nimirum sine capite est asserere.
« Sapientibus enim illud certissimum esse debet, quod tum numeri
« tum numerandi rationes ita sunt diversi, sicut et numerantium
« digiti, capita et intentionum conditio non est eadem. »

7) E in fine l'affermazione del principio di libertà filosofica e religiosa, la rivendicazione della autonomia della coscienza individuale è dottrina etica, il cui fondamento e presupposto metafisico non può essere nell'unica realtà della sola anima del mondo. Come osservava il T. a proposito dell'affermazione bruniana del libero arbitrio « non si può riconoscere libero arbitrio senza ammettere
« l'individualità dell'anima, poichè l'anima del mondo agirebbe
« allo stesso modo in tutti, laddove l'arbitrio è variabile non solo
« da individuo ad individuo, ma nell'individuo stesso. » (*Le opere ined.*, 74). E l'osservazione resta in tutto il suo valore, anche se al posto del libero arbitrio noi collochiamo l'autonomia della coscienza individuale, alla quale si può rivendicare la propria libertà, soltanto supponendo che abbia una esistenza reale, una forza propria d'azione e di sviluppo, un suo intrinseco principio di finalità; non considerandola semplice operazione accidentale e priva di consistenza reale di un'anima universale sempre identica a se stessa nella immensità del suo raggio d'azione.

Che significato avrebbe la rivendicazione della indipendenza di una delle varie serie di operazioni di quest'anima universale dalle altre serie? Che concepibilità anzi avrebbe la stessa pretesa di una

(1) In questo passo è anzi una delle prove delle tendenze al relativismo della terza fase.

di tali operazioni particolari di imporsi alle altre limitandone la libertà?

B. assertore e martire della libertà filosofica e religiosa era da questo suo principio etico tratto necessariamente ad una metafisica monadologica, una volta che intendeva mantener fermo il principio dell'animismo universale.

Ma, dicendo questo, io intendo parlare di tendenza, alla quale il pensiero del B. era condotto, non di dottrina sistematicamente consapevole: nel *De minimo* in ogni modo (e, in qualche misura, anche nel *De monade* e nel *De immenso*) ne appaiono nettamente pronunciati i segni, che probabilmente più si sarebbero accentuati, se l'attività filosofica del B. non fosse stata così violentemente spezzata.

Contro l'opinione, che il T. venne a manifestare nello studio delle *Opere inedite*, io penso dunque che debba mantenersi quella, che aveva espressa nel suo studio capitale sulle *Opere latine confrontate con le italiane*. Intendendo le tre fasi del pensiero bruniano com'egli le intendeva, quali cioè inconsapevoli variazioni di orientamento e successione di tendenze predominanti, non quali sistemazioni organicamente e coerentemente concepite e svolte, io penso che il risultato dell'analisi profonda del T. abbia ad essere definitivamente acquisito alla storia della filosofia.

*
**

E, con esso, anche le conclusioni sul valore del B. nella storia del pensiero. Taluni, che nel B. veggono soltanto il campione del monismo panteistico, quando salutano in lui il precursore, accanto allo Spinoza ricordano anche il Leibnitz; e se si chiedesse loro in quali opere questi precorriti si verificano, dovrebbero pur rispondere: il primo nelle opere successive al *De umbris*, il secondo nei poemi latini. La grandezza del B. è dunque per un lato, come il T. mostra, nell'esser stato fra i più poderosi agitatori di idee, che la storia del pensiero conosca, sì che a lui risalgono e da lui per non trascurabil parte derivano vari fondatori di grandi sistemi, da Spinoza a Leibnitz, da Jacobi e Schelling ad Hegel (1). « Il valore di

(1) Chi volesse ricercare nel B. germi precursori di una concezione evoluzionistica potrebbe, oltre a quelli rilevati dal Brunhofer (movimento incessante della natura, legge delle piccole alterazioni, infinita antichità dell'universo) e da altri (identità di meccanismo e teleologia e spiegazione causale della finalità nel principio della sopravvivenza dei più adatti: nell'incessante *exagitatione* degli elementi « male adorta cito pereunt », e solo gli adatti sussistono), potrebbe ritrovare in lui anche

« un filosofo, dice egregiamente il T., non si misura soltanto dalla « compattezza e coerenza della sua filosofia, ma dall'efficacia che « esercita sui successori suoi, e l'efficacia cresce in ragione della co- « pia delle idee, sieno anche disperate e cozzanti tra loro. »

Ora questa copia si associava nel B. all'audacia delle idee, per cui egli, *dormitantium animorum excubitor*, si largamente contribuì a quella nuova intuizione del mondo, che divenne poi acquisto definitivo del pensiero moderno. Egli non arretra di fronte a conclusioni, che fecero pensosi ed esitanti persino Kepler e Galileo: il suo vanto, d'aver per primo osato sfondare il palco dipinto che pareva chiudere il mondo, si è tradotto nella storia in omaggio, che i posteri gli hanno reso.

Ma sopra tutto, conchiuderemo col T., grande e inoppugnabile valore ha il B. nella storia della cultura, e, potremmo anche dire, dell'etica intesa non come semplice speculazione dottrinale di filosofi, ma come generale orientamento della coscienza dei popoli. « La libertà filosofica e religiosa, che ora è alla base di tutte le « legislazioni civili, fu il primo il B. a bandirla, e in omaggio a « questa grande idea non dubitò di dare la vita. Non valgono sofismi « o artifici di setta a scemare il valore di sì eroico sacrificio. »

il principio del passaggio dall'indistinto al distinto (cfr. il luogo della *Causa* citato dal T. a p. 349 delle *Opere latine*; nell'ediz. Gentile dei *Dialoghi metafisici* a pagine, 245-6).

The Warburg Institute & the Istituto Italiano per gli Studi Filosofici
Centro Internazionale di Studi Bruniani - Giovanni Aquilinochia (C. I. S. B.)

BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA

Free digital copy for study purpose only