



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>

N. 1.

CULTURA NAZIONALISTA

COLLEZIONE DIRETTA DA E. CORRADINI E G. DE FRENZI

GUIDO DE RUGGIERO

GIORDANO BRUNO



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

BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA

Free digital **ROMA** for study purpose only

GAETANO GARZONI PROVENZANI

EDITORE

1913

a
e
n

1013



GIORDANO BRUNO

(Conferenza tenuta a Roma, il 17 febbraio 1913)



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

BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA

Free digital copy for study purpose only

N. 1.

CULTURA NAZIONALISTA

COLLEZIONE DIRETTA DA E. CORRADINI E G. DE FRENZI

GUIDO DE RUGGIERO

GIORDANO BRUNO



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

BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA

Free digital copy for study purpose only

ROMA

GAETANO GARZONI PROVENZANI

EDITORE

1913



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

BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA

Free digital copy for study purpose only

ROMA. — OFFICINA POLIGRAFICA ITALIANA. — ROMA

Avviene spesso che gli uomini, guardati da un angolo visuale ristretto, diventino per noi dei simboli, che per sè presi non hanno un contenuto e un valore, e acquistano una parvenza di vita propria, solo in quanto rifondiamo in essi il contenuto della nostra vita, e li rendiamo interpreti e attori di passioni e di lotte che appartengono soltanto a noi. Coloro specialmente che vivono in un presente assai limitato, e che tra la folla delle tendenze e dei bisogni della vita attuale, immediata, vogliono pur tracciarsi una via ben determinata e assumere un particolare atteggiamento, hanno più di tutti bisogno di questi simboli o miti, che rappresentino in un modo, direi quasi, tangibile, l'unità dell'indirizzo da essi prescelto.

Così le personalità più spiccate della storia vengono chiamate a raccolta sotto le bandiere dei vari partiti, e combattono le loro lotte, e ne subiscono tutte le vicende, ora levate al cielo dai cori della vittoria, ora vilipesa dai vittoriosi avversari.

Ma il più notevole in questo fenomeno è che le vicende assai varie del presente e il prevalere di questa o quella tendenza in un dato momento, diano rilievo a caratteristiche spesse volte opposte in una

stessa personalità storica, perchè, una volta scomparso ciò che ne costituisce l'unità vitale, dove tutti i caratteri trovano la loro unità organica, gli elementi distaccati possono assai facilmente essere rifusi in tante unità nuove, e così trasformati, palesare delle inconciliabili opposizioni tra loro.

Tra gli esempi più cospicui delle confusioni del presente col passato ci può valere la storia della fortuna di Giordano Bruno. Bruno, rimasto sconosciuto fino a tutto il secolo XVIII e reintegrato nella storia del pensiero al principio del XIX per opera del romanticismo tedesco, è divenuto ai nostri giorni precursore e fautore di partititi democratici e anticlericali, che ne fanno un simbolo delle loro pretese rivendicazioni. Bruno, che non intese mai combattere la Chiesa del secolo XVI, combatte la Chiesa di oggi; egli, che odiò e dispreggiò i sovvertitori della vita pratica e delle religioni costituite, e si trasferì in una regione assai lontana dalle folle, dove pochissimi potevano seguirlo, in quella cioè del puro pensiero speculativo, oggi diviene una specie di monopolio plebeo, un uomo che scrisse, lottò e andò incontro al supplizio, unicamente in servizio delle odierne democrazie.

Ma è lecito prevedere che uno sviluppo di partiti clericali potrà prendere le mosse con egual diritto da Giordano Bruno, dal Bruno cioè che ebbe vivissimo nell'animo il sentimento della religione, che avversò la Riforma, e che, se venne in un conflitto fatale con la Chiesa del suo tempo, simpatizzò tuttavia con ciò che forma l'essenza della missione

della Chiesa, e chiudendo e suggellando un periodo di oppressione, aprì un periodo nuovo di libertà religiosa.

Nell'un caso e nell'altro, noi non abbiamo però che due ombre di Giordano Bruno, che ricevono un'apparenza di vita dalle nostre presenti passioni e tendenze; del Bruno storico non c'è più alcuna traccia. Ed è naturale che coloro i quali hanno avuto un culto sincero e profondo per questo vero Bruno, abbiano sentito fortissimo il bisogno di protestare contro la gazzarra dei partiti intorno a un nome ad essi sacro.

Tuttavia le proteste hanno sempre un carattere tutto impulsivo e immediato, e se rivelano un animo offeso nella nobiltà dei suoi sentimenti, non toccano mai il segno che si prefiggono. Nel caso attuale, protestare contro la propaganda bruniana significherebbe voler combattere propaganda con propaganda; sì che per attuare un tale proposito si sarebbe costretti a foggiare un nuovo Bruno settario accessibile alle masse, per cacciar via il Bruno settario che i democratici hanno messo in circolazione.

Ma c'è un modo assai migliore per confortarsi di siffatti pervertimenti e sta nel riconoscere che il vero Bruno, nella concretezza della sua vita, non ne è affatto toccato, perchè ciò che i partiti esibiscono sotto il nome di Bruno non è che il loro stesso prodotto. Attraverso un nome, essi esaltano, glorificano, vilipendono sè medesimi; e l'uomo vivo, che portava quel nome, si è talmente assottigliato e scarnificato, da confondersi col nome stesso, vuotato di ogni con-

tenuto proprio. Vorremo noi protestare per l'innocua appropriazione di un nome? Anzi, noi che conserviamo vivo nell'animo il culto di Bruno, ci rivolgeremo ai partiti nella certezza che, preoccupati del nome, ci lasceranno l'uomo nella sua piena integrità, senza neppur tentare di falsificarne il pensiero con una ingenua pretesa d'interpreti; la loro cultura ce n'è ottima mallevadrice.

E rivolgiamoci all'uomo, all'entusiastico pensatore, che portò la buona notizia della nuova filosofia nelle università d'Europa: guardiamolo nel suo tempo, nelle lotte che egli realmente combattè, sullo scorcio del secolo XVI, contro i principii acquisiti nel campo della religione e del pensiero, ai quali la lunga e solida tradizione del Medio Evo aveva costruito delle potenti difese.

Per comprendere pienamente le varie e complesse vicende della vita di Bruno e formarci una idea della coerenza o delle oscillazioni del suo atteggiamento, di fronte alla Chiesa, dobbiamo premettere un rapido cenno del modo con cui egli ha inteso i rapporti tra filosofia e religione. Noi vedremo così tra la sua vita e il suo pensiero formarsi a poco a poco una profonda unità, che gioverà a illuminare l'una e l'altro.

Si ritiene generalmente che una delle ragioni principali per cui la Riforma non sia riuscita a far presa in Italia debba ricercarsi nell'indirizzo del Rinascimento letterario, che, avendo già liberati gli

animi dalla servitù della tradizione, era indice di una mentalità ancora più elevata della Riforma. E mentre questa voleva svolgere i nuovi principii sul terreno religioso, il Rinascimento aveva già battuto altra strada, mostrandosi scettico e indifferente nel riguardo delle religioni positive, e concentrando i suoi sforzi a promuovere la libera attività degl'individui in altri campi, come quelli dell'arte, della scienza, della filosofia, dove minori resistenze potevano ostacolarlo. Perciò il Rinascimento viene considerato come un moto tutto a-religioso e laico.

Questo scetticismo religioso è incontestabile; tuttavia bisogna tener presente che ogni scetticismo non investe mai un'intera forma di vita spirituale, ma solo alcune manifestazioni di essa, che si connettono a momenti storici determinati. Così il Rinascimento non intendeva colpire le religioni in generale, ma quegli aspetti della vita religiosa che erano stati dominanti nel Medio Evo, e che non rispondevano più alle mutate condizioni di vita.

Il Cristianesimo medievale aveva accentuato quel carattere pessimistico e tragico che aveva tolto in eredità dal giudaismo, e che veniva simboleggiato dalla tragedia del Golgota. Esso si compendia in una visione catastrofica del mondo, e in una esaltazione della morte, come unico mezzo per realizzare gl'ideali estramondani, che la vita era incapace di custodire. L'individuo veniva reso estraneo a sè medesimo, una volta che la sua salvezza doveva consistere nel proprio annientamento, e che il criterio e la norma delle sue azioni erano riposti in un po-

tere trascendente ed occulto. Donde, il valore dell'ascetismo, come mezzo per annullare in sè la propria natura terrena e peccaminosa ed elevare l'anima purificata dalla penitenza alle regioni celesti; donde ancora il misticismo, l'exasperazione ultima dell'individuo, nel suo sforzo per conquistare quella realtà che lo trascendeva, e che pur era la sua meta.

Tuttavia la grande intensità e il fervore di questa vita religiosa dissimulavano un motivo egoistico e gretto: una volontà smodata di salvare unicamente sè stessi nella catastrofe finale e di assicurare una felicità eterna alla propria anima; il che attenuava il senso dei doveri umani e dei rapporti col mondo, e annullava quel contenuto veramente umano di vita, per cui gli uomini conferiscono dignità alla vita, nel sentirla incarnata nei loro simili.

Il Rinascimento è invece una rivalutazione della realtà terrena; con esso subentrano agli ideali estramondani ed ascetici delle idealità attive e concrete, per cui l'uomo, sentendo che il mondo in cui vive è tutto il suo mondo, cerca di attuarvi con la maggiore intensità le proprie energie. Il quadro del reale si trasfigura innanzi ai suoi occhi, e là dove prima vedeva il regno del peccato, egli ora riconosce il regno della grazia, e si compiace dei suoi doni, ne ammira le ricchezze, e, dopo il lungo, secolare dissidio, ama un'altra volta di sentirsi indissolubilmente legato ad esso.

In tutti gli scrittori di questo periodo, poeti, scienziati, filosofi, noi troviamo la stessa nota di entusiasmo per la nuova, infinita prospettiva che ad

essi si svela, ma nello stesso tempo osserviamo che il loro accento accalorato e commosso viene frequentemente interrotto da accenti affatto diversi, e che suonano scherno, irrisione, aborrimiento verso le antiche forme sorpassate di vita, cioè verso quelle idealità ascetiche e sopramondane, che ad essi appaiono ormai come tanti oltraggi alla santità della natura umana.

Sotto questo aspetto, il Rinascimento è profondamente irreligioso. Per altro non bisogna dimenticare che tale irreligiosità ha il valore assai limitato di una critica contro forme peculiari di riti e di culto, ma è a sua volta compresa in una più ampia e profonda religiosità, cioè quella stessa che sorgeva dalla conquista dei nuovi valori. Il Rinascimento, col rivelare all'uomo il significato nuovo della sua umanità, che non attinge più il suo valore e la sua forza a un potere occulto e trascendente, ma alla stessa realtà naturale in cui vive, gli additava in pari tempo una nuova fonte di religiosità, non più fuori di lui, ma nel suo spirito. E l'uomo sentiva l'infinita presenza di Dio in sè medesimo, vedeva l'opera di Dio magnificata nelle opere delle creature, e n'esaltava la potenza, di cui l'intero mondo manifestava il segno e l'orma. Così tramontava il regno di Geova tetro e minaccioso, e s'instaurava il regno del Dio vivente, dello Spirito, che già tanti secoli prima l'acceso pensiero di un S. Paolo e di un S. Agostino avevano intravisto. Sotto questo aspetto, bisogna dire che il Rinascimento sia stato profondamente religioso.

Ma l'irreligiosità e la religiosità non raggiungono nelle menti dei pensatori di questo periodo un vero equilibrio. Ciascuno, nell'intimità del suo pensiero, che gli rivelava la religione nuova, doveva sentire in sè spenta l'antica fede; ma poi, nel passare alla vita, doveva avvertire un certo disagio, perchè ivi quella fede da lui sorpassata si concretizzava in forme e istituti ben determinati, e rappresentava una forza di prim'ordine, con la quale doveva pur regolare i propri conti.

Di qui i vari tentativi di transazione, escogitati nel corso della storia, da quello della doppia coscienza, dei primi umanisti, consistente nel riconoscere come due verità indipendenti la verità filosofica e la religiosa, a quella di Bruno, che faceva delle religioni positive un gradino inferiore dello spirito, e come un mezzo pratico in vista di stabilire i principii della moralità. Dalla prima alla seconda transazione si compie certo un notevole progresso, in quanto che là il dissidio è battezzato soltanto, ma non risoluto, mentre qui la religione è subordinata alla filosofia e ottiene da questa il riconoscimento del posto che le spetta nel campo dello spirito. Ma pure, noi vedremo che anche qui la composizione è fittizia; e le vicende della vita di Bruno, fino alla genuflessione di Venezia, ne saranno la chiara conferma.

Bruno aveva nella sua mente troppo vivo il concetto dell'unità indivisibile del vero, per poter ricorrere all'equivoca transazione della doppia verità. Per lui la verità è quella che egli scopre, quella della

sua filosofia. Che valore ha di fronte alle sue concezioni orientate alla scienza copernicana la Sacra Scrittura?

La sua risposta è categorica: “ Nelli divini libri in servizio del nostro intelletto, egli dice (1), non si trattano le dimostrazioni e speculazioni circa le cose naturali, come se fusse filosofia; ma in grazia della nostra mente e affetto, per le leggi si ordina la pratica circa le azioni morali.

“ Avendo dunque il divino speculatore questo fine avanti gli occhi, nel resto non si cura parlare secondo quella verità, per la quale non profitterebbero i volgari per ritrarsi dal male e appigliarsi al bene, ma di questo il pensiero lascia agli uomini contemplativi, e parla al volgo di maniera che, secondo il suo modo d'intendere e di parlare, venghi a capire quel che è principale „.

Es soggiunge: “ Pazzo sarebbe l'istorico, che, trattando la sua materia, volesse ordinare vocaboli stimati novi e riformare i vecchi, e far di modo che il lettore sii più trattenuto a osservarlo e interpretarlo come grammatico, che intenderlo come storico. Tanto più uno che vuol dare all'universo volgo la legge e forma di vivere, se usasse termini che li capisse lui solo e altri pochissimi, e venesse a far considerazione e caso di materie differenti del fare a cui sono ordinate le leggi, certo parrebbe, che lui non drizza la sua dottrina al generale e alla moltitudine, per la

(1) *Dialoghi metafisici*, ed. Gentile, Bari, 1907, p. 86.

quale sono ordinate quelle, ma a' savii e generosi spiriti e quei, che sono veramente uomini, li quali senza legge fanno quel che conviene... Parlare in termini di verità dove non bisogna è voler che il volgo e la sciocca moltitudine, dalla quale si richiede la pratica, abbia il particular intendimento „.

Da queste premesse, Bruno conclude che la sua filosofia favorisca la religione più di qualunque altra (1), in quanto lascia un campo sconfinato alla sua azione; e, movendo da esse, egli rivolge le sue critiche alla Riforma, come quella che mira a sovvertire il mondo pratico, togliendo validità alle sue leggi. (2)

Ma, se questa soluzione poteva accontentare il Bruno pensatore, che si poneva a un'altezza dove tutte le religioni positive erano equivalenti e dimostravano, al di là dei loro superficiali antagonismi, una profonda identità di natura e di funzioni so-

(1) *Dialoghi metafisici*, ed. Gentile, Bari, 1909.

(2) Dei riformati dice (*Dialoghi morali*, ed. Gentile, Bari, 1908, p. 87): « Veda se, mentre dicono di riformare le difformate leggi e religioni, vengono per certo a guastare tutto quel quanto che ci è di buono e confirmare agli astri tutto quello che vi può essere o fingere di perverso e di vano. Veda se apportano altri frutti, che di togliere le conversazioni, dissipar le concordie, dissolvere le unioni, far ribellar gli figli da' padri, gli servi da padroni, gli sudditi da' superiori, mettere seiscina tra popoli e popoli, gente e gente, compagni e compagni, fratelli e fratelli, e ponere in disquarto le famiglie, cittadini, repubbliche e regni; e, in conclusione, se mentre salutano con la pace, portano, ovunque entrano, il coltello della divisione e il fuoco della dispersione ».

ciali (1), non poteva però dare un indirizzo di vita ben definito al Bruno uomo, vivente nella vita pratica, e costretto a subire il contatto delle folle. Qui, infatti, qualche carattere della moltitudine, da lui tanto disprezzata, doveva palesarsi anche in lui e determinare un conflitto con le esigenze più profonde del suo pensiero.

Era un principio della sua filosofia che l'uomo, libero nella propria sfera interiore, avesse l'obbligo di conformarsi nella vita pratica, alle norme dello Stato e della chiesa cui apparteneva (2); i due interessi, religioso e speculativo, avevano così, in teoria, due campi diversi d'azione, senza alcun timore di conflitto; ma, nella vita pratica, invece, essi si toccavano e si urtavano, e la coerenza apparente del pensiero, che aveva voluto regolare le due pretese, cedeva luogo a un'incoerenza di atteggiamento, per cui il Bruno era portato ora ad esaltare la Riforma,

(1) L'unità delle religioni, tratta dall'identità di funzione pratica e sociale a cui adempiono, non è la più profonda che Bruno abbia concepito. Più profonda è invece quella che è ricavata dagli stessi principii della filosofia bruniana, e che si connette al concetto nuovo della religione. Tale unità consiste nell'idea centrale e unica del divino che si esplica nella varietà dei riti e dei culti; è dunque un'unità immanente ed attiva, e non estrinseca come la precedente. Parlando della religione degli antichi, Bruno dice: « Non adoravano Giove come lui fosse la divinità, ma adoravano la divinità come fusse in Giove ». « Di maniera che di questo o quell'uomo non viene celebrato altro che il nome e rappresentazione de la divinità ». « Ecco dunque come mai furono adorati crocodrilli, galli, cipolle e rape; ma gli Dei e la divinità in crocodrilli, galli ed

ora a vilipenderla, ora a dichiararsi cattolico, ora ad abbattere i dommi di questa religione, ora a sottemmersi ai calvinisti di Ginevra, ora a genuflettersi innanzi al tribunale di Venezia.

In ciò non bisogna vedere una mancanza di fermezza nel suo carattere; il suo eroico contegno a Roma varrebbe a dissipare ogni dubbio; ma piuttosto una incertezza nel suo pensiero, che nei primi anni non si fonde ancora in un indirizzo unico con la vita. Egli ha di fronte a sè due potenti avversari: la Chiesa cattolica e la Riformata. Entrambi hanno, dalle varie vicende delle reciproche lotte, acquistato una chiara e sicura coscienza dell'atteggiamento da assumere, della via da seguire, dei giudizi da formulare. Di fronte a loro, Bruno si trova al principio in condizione d'inferiorità; egli vorrebbe spostare tutte le vertenze sorte sul terreno religioso nel campo della filosofia, dove sa di poterle risolvere; ma i suoi av-

altri». C'è dunque un elemento contingente delle religioni, che forma la loro diversità e molteplicità, ma c'è un fondamento assoluto di tutte, che ne costituisce l'unità. «Vedi dunque come una semplice divinità che si trova in tutte le cose, una feconda natura, madre conservatrice dell'universo, secondo che diversamente si comunica, riluce in diversi soggetti e prende diversi nomi. Vedi come a quell'uno diversamente bisogna ascendere per la partecipazione dei diversi doni». *Dial. mor.*, p. 177.

(2) V. GENTILE, *G. B. nella storia della cultura*, Palermo, 1907, pp. 56-57; ma dallo stesso principio noi abbiamo tratto una conseguenza diversa, nella valutazione dell'atteggiamento di Bruno a Venezia.

versari lo riconducono sul terreno religioso, e lo stringono con domande precise, intorno ai dommi, ai miracoli, alla natura di Cristo. E qui Bruno è incerto, oscillante, e ora si mostra disposto ad ammettere tutto ciò che gli avversari vogliono, in omaggio al principio che l'uomo pratico deve riconoscere tutti i dommi delle religioni positive, ora a negare ogni cosa, secondo la sua filosofia, ora infine a transigere, accordando alcuni principi e negandone altri, con un eclettismo non del tutto ripugnante alla sua coscienza.

Le vicende del primo periodo della vita di Bruno, che si chiude nel 1593 col processo di Venezia, risentono tutte di queste oscillazioni e pentimenti del suo pensiero di fronte all'atteggiamento costante e rigido degli avversari. Dal 1576, quando ventottenne egli fugge dal convento dei domenicani, insofferente di quella vita, al 1592 in cui viene imprigionato a Venezia per denuncia di Giovanni Mocenigo, noi lo vediamo percorrere l'Europa, sospinto verso ogni nuova città dal bisogno di propugnare i principi della nolana filosofia, allontanato da ognuna dall'intolleranza religiosa.

Il suo pellegrinaggio non rassomiglia all'errare vagabondo degli antichi umanisti, ma è come il doloroso inizio di quel martirio che si compì a Roma.

Nel 1578 abbandona l'Italia; nell'anno seguente è a Ginevra, dove riceve il titolo di dottore in teologia; ma l'intolleranza dei calvinisti coglie occa-

sione da un pretesto (1) per imprigionarlo e costringerlo a una prima ritrattazione. Da Ginevra a Tolosa, a Parigi, a Londra; in quest'ultima città egli dimora più a lungo, dal 1583 al 1585; ed è questo il periodo più intenso della sua vita mentale, perchè egli compone i suoi dialoghi italiani ed inizia il maggior poema latino: il *de Immenso* (2). Ma anche da Londra è costretto a partire, per le opposizioni che gli vengono fatte, e si reca in Germania. A Marburgo non gli accordano licenza d'insegnare; a Wittenberga, dopo una tregua concessagli dalla tolleranza luterana, diviene nuovamente bersaglio del fanatismo calvinistico; a Helmstädt il primo pastore gli scaglia contro la scomunica.

Francoforte è la sua ultima dimora in territorio tedesco; ma pur ivi il Senato non gli concede ospitalità, ed egli è costretto a chiederla a un convento di Carmelitani.

In questo pellegrinaggio, il suo insegnamento filosofico ha un'intonazione costante, e la sua concezione del mondo si svolge e si organizza; ma l'atteggiamento suo nel campo religioso è, come ho già detto, oscillante, perchè a volte egli propende verso una interpretazione razionalistica dei dommi, e cioè tende a risolvere la religione positiva nella sua filo-

(1) Il pretesto fu tolto da un liberecio scritto dal Bruno contro un tal professor La Faye.

(2) Secondo l'induzione del Fiorentino (pref alle Opp. latine di B., pp. XXVIII e segg.).

safia, a volte, invece, si mostra disposto ad accettare i dommi religiosi nella loro integrità.

Vivono, insomma, in lui due uomini: da una parte l'uomo d'ordine, dall'altra il filosofo rivoluzionario, e tutti e due non si compongono armonicamente nella sua personalità, perchè l'uomo d'ordine non mira più a disciplinare le masse, ma lo stesso Bruno pensatore, e questo a sua volta tende ad annullare quello.

Il grande dramma di coscienza ci è rivelato dal processo di Venezia, a cui il filo del discorso ora mi conduce. Da Francoforte Bruno ritorna in Italia, per invito di un patrizio, Giovanni Mocenigo, che è desideroso di essere suo scolaro. Ma, dopo pochi mesi di lezione, denuncia Giordano Bruno al Padre inquisitore di Venezia, per eresia: "Diauntio, egli dice, per obbligo della mia coscienza et per ordine del mio Confessor, aver sentito dire a Giordano Bruno che è biastemia grande quella dei cattolici il dire che il pane si transustantii in carne, che lui è nemico della Messa, che niuna religione gli piace, che Christo fu un tristo, che non ci è distinzione in Dio di persone, che il mondo è eterno, che vi sono infiniti mondi... (1)", ed altre accuse minori.

Qual'è l'atteggiamento di Bruno di fronte a queste accuse? Egli nega innanzi tutto di avere preteso di fondare una nuova setta sotto il nome di

(1) *Documenti veneti*, in BERTI, G. B. *da Nola. Sua vita e sua dottrina*, 1889, p. 377.

una nuova filosofia e protesta contro la taccia d'irreligiosità che gli si vorrebbe infliggere. Come può dirsi irreligiosa una filosofia quale la sua, che riconosce una provvidenza universale immanente al mondo, in virtù della quale ogni cosa vive vegeta e si muove, e che manifesta il suo infinito potere nell'infinità del suo effetto, nella ricchezza inesauribile della natura, ombra e vestigio di Dio? (1)

Ma i suoi accusatori l'incalzano: essi non vogliono che la questione sia spostata nel campo della metafisica, e domandano: credete alla transustanziazione, alla personalità una e trina di Dio, al significato della messa, ai miracoli? Qui, Bruno si trova a disagio: egli nega di avere impugnato il concetto della transustanziazione: ammette il significato della messa, ma sulla personalità divina ha dei dubbi, egli che ha dato nella sua filosofia un'interpretazione tutta razionalistica della Trinità.

Qui il compromesso della religione e della filosofia, che già per l'addietro gli ha giovato, comincia a dimostrarsi fallace, ora che egli non è chiamato a valutare la religione delle masse, ma a rispondere della propria religione. E comincia col riconoscere di avere errato, e si mostra disposto a rientrare nel grembo della Chiesa cristiana, finchè, alla formale richiesta di abiurare i suoi principi, dichiara di detestare e di aborrir tutti gli errori pertinenti alla vita cattolica, e di essere pentito di aver fatto, te-

(1) *Ibid.*, p. 400.

nuto, detto, creduto o dubitato di cosa che non fosse cattolica! (1)

Di fronte a questa abiura così solenne e precisa, gl'interpreti del pensiero di Bruno, che più vivo hanno avuto nell'animo il ricordo del martire di Roma, si sono fermati perplessi; e il Fiorentino non si è mai voluto arrendere all'evidenza dei documenti; altri, invece, hanno cercato di scoprire nella debolezza apparente di Bruno una nuova prova della sua fermezza, e come una conferma della dottrina bruniana, che riconosce un valore incondizionato alla religione nel campo pratico. (2)

Ma la coerenza di Bruno a Venezia significherebbe l'incoerenza di lui a Roma, quando egli rifiutò nel modo più reciso di ritrattarsi, e oscurerebbe il significato del suo martirio.

A Venezia, come a Roma, erano in questione la sua religione e la sua filosofia; e la prima volta, egli abiurando, tradiva il dissidio ancora esistente tra il suo pensiero e la sua vita. Nell'avvilimento di Bruno a Venezia non solo era l'annullamento di tutti i suoi sforzi per stabilire un accordo estrinseco e fittizio della fede e del pensiero, ma cadevano miseramente i ponti che il pensiero di due secoli aveva pazientemente costruito per congiungere il mondo nuovo che veniva scoperto all'antico. Ma i passaggi nella storia non si fondano sopra coesistenze, ma significano sue-

(1) *Ibid.*, p. 420.

(2) Così il Tocco, *Giordano Bruno*, Firenze 1886, p. 89; e il Gentile, loc. cit.

cessioni e trasformazioni; il vecchio contenuto di vita non poteva coesistere col nuovo, sia pure con un diminuito valore, ma doveva subire tutto un processo di elaborazione, e divenire esso stesso una nuova vita.

Noi dunque dobbiamo senza restrizioni riconoscere che il contegno di Bruno a Venezia non è consono al più profondo indirizzo del suo pensiero e che la nuova filosofia non è ancora per lui una nuova coscienza. Ma i sette anni di prigionia, che dividono l'umiliazione di Venezia dal trionfo di Roma, formano questa coscienza, e Bruno, nel suo doloroso raccoglimento, trasforma in un valore di vita la sua massima che: " a coloro che sono favoriti dal cielo, gli più gran mali si convertono in beni tanto maggiori „ (1); ogni dissidio del suo pensiero e del suo atteggiamento viene abolito; ogni compromesso tra la vecchia e la nuova fede viene denunziato, e il filosofo riassume ed esprime tutto l'uomo.

*
* *

Ma quale era questa filosofia, che doveva temperare così fortemente il suo carattere e farsi tutt'una con lui? Da quali forze scaturiva, di quali verità era apportatrice, quali pregiudizi sfatava?

Noi non potremo comprendere la filosofia di Bruno senza conoscere il temperamento di lui, e il modo impetuoso, entusiastico, col quale affronta i suoi problemi.

(1) *Dial. mor.*, p. 312.

Nel dialogo de “ Gli eroici furori „ egli descrive con finissima psicologia due sorte di furori o entusiasmi filosofici. Vi sono, egli dice, degli spiriti veggenti, delle tempre affatto passive, in cui, come in vuota stanza, s'intrude il senso e lo spirito divino. (1) Son questi i mistici del Medio Evo, uomini invasati dalla divinità, dimentichi di sè nelle loro estasi, posseduti e non possessori della verità che rivelano, e promossi a questo stato da un'ignoranza della mente e passività del carattere. A questa classe non appartiene Bruno.

“ Altri invece, egli dice, (2) per essere avvezzi o abili alla contemplazione, o per avere innato uno spirito lucido e intellettuale, da un interno spirito e fervor naturale, suscitato dall'amor della divinitate, della giustizia, della veritate, della gloria, dal fuoco del disio e soffio dell'intenzione, acuiscono gli sensi; e nel solfro della cogitativa facultade accendono il lume razionale con cui veggono più che ordinariamente; e questi non vegnono, al fine, a parlar ed operar come vasi e instrumenti, ma come principali artefici ed efficienti „. Questi furori non sono un oblio ma una memoria, non una negligenza di sè stesso, ma amore e brama del bello e del buono, con cui ci si procura di farsi perfetto trasformandosi nella stessa bellezza e bontà. In questo impeto razionale, l'uomo che tende a Dio, si fa egli stesso un Dio, e d'altro non ha pensiero che di cose divine, e

(1) *Dial. mor.*, pag. 332. — (2) *Ibid.* e seg.

si mostra insensibile e impassibile in quelle cose dalle quali i più vengon toccati e tormentati.

I primi uomini, soggiunge il Bruno con pittoresca frase, sono degni come l'asino che porta i sacramenti, i secondi come una cosa sacra. Sta qui la differenza capitale tra il mistico del Medio Evo e l'appassionato ed entusiastico filosofo che apre l'era moderna. Entrambi ricercano Dio e pongono Dio al culmine della loro speculazione: ma il primo per posseder Dio deve annullare sè stesso e rendersi ricettore e strumento passivo di una rivelazione che discende dall'alto; il secondo invece conquista il suo Dio in un'ansiosa e attiva ricerca dentro sè stesso e nella realtà in cui vive; egli vuol vedere Dio nella pienezza del mondo, non già nell'annientamento di di sè e nella morte delle cose; e quando la rivelazione del divino si compie, egli ha la coscienza che quella rivelazione è intrinseca al proprio essere, è l'opera sua, e si sente perciò anch'egli partecipe della divinità.

Questo momento in cui lo spirito s'interiorizza, in cui l'uomo si ripiega su sè medesimo e chiede alla propria coscienza che gli riveli il principio e la ragione delle cose, è il momento nuovo, moderno, della filosofia. L'uomo non ha più bisogno di una rivelazione estrinseca per elevarsi, ma si eleva procedendo al profondo della mente, al che non è bisogno aprir gli occhi al cielo, alzar alto le mani, menare i passi al tempio, intonar le orecchie dei simulacri, perchè venga esaudita la sua aspirazione: ma invece venire al più intimo di sè, considerando

che Dio è vicino, con sè e dentro di sè più che egli medesimo esser non possa, come quello che è anima delle anime, vita delle vite, essenza delle essenze. (1)

Questa religione esalta la potenza umana e dà coscienza all'uomo della dignità del suo essere. Se Dio è in noi, noi non dobbiamo mortificare ma svolgere, potenziare la nostra umanità per vivere nella sua legge. Quindi cadono i puntelli del vecchio ascetismo, che riduceva l'uomo ad un'ombra e celebrava Dio nella morte: Dio si celebra nella vita, nell'attività, e in tutte le vicende terrene. E neppure v'è il privilegio d'una preghiera, d'una adorazione, che ci astragga dalla vita per metterci in una comunione diretta con Dio; preghiera è il canto del poeta, la ricerca dello scienziato, la meditazione del filosofo, lo sforzo dell'uomo d'azione: dovunque s'applica la vita nella sua concretezza e intensità, ivi si attuano i riti della religione dello spirito. Questa è l'irreligione di Bruno. E' quell'irreligione che noi moderni portiamo tutti nel nostro animo, che ci fa conferire una dignità assoluta al nostro lavoro, che ci pone in contatto coi nostri simili e ci dà il senso dei nostri più sacri doveri umani. Essa coincide con la più vera e profonda religiosità; e di essa Bruno è uno dei primi e più ferventi apostoli.

Ma il nuovo concetto di Dio portava con sè tutta una folla di conseguenze, e implicava una rivalutazione completa di tanti principii che s'erano conso-

(1) *Dial. mor.*, p. 413.

lidati nelle antiche credenze. Il dualismo di Dio e del mondo nella religione medioevale determinava nella scienza fisica un dualismo tra il cielo e la terra. Dal presupposto che Dio albergasse fuori del mondo, nel celeste empireo, e l'uomo invece nella peccaminosa terra in attesa di ricongiungersi a Dio, seguiva necessariamente che cielo e terra fossero due sostanze di natura affatto diversa. Qui l'aristotelismo e l'astronomia tolemaica, suo complemento, avevano costruito una solida impalcatura per tener ferma la distinzione, e il pensiero scientifico del Medio Evo l'aveva sempre più consolidata, esasperando anzi la distinzione in un irrimediabile dissidio. Ma la scienza moderna, con Copernico, ripudiando il presupposto geocentrico su cui quell'impalcatura si fondava, vanificava tutte le speranze sopramondane, a cui lasciava adito l'antica fisica.

Il cielo non è più la compatta volta cristallina che racchiude il più profondo segreto dell'universo, ma ha la stessa natura della nostra terra; e mondi simili al nostro sono le infinite stelle, che l'immaginazione degli antichi aveva incastonate nella volta celeste come suo lucido ornamento.

“ *Coelum perit!* ” grida Bruno nell'entusiasmo della nuova visione, (1) e leva il suo inno a Copernico che gliel'ha rivelato: “ Qui io t'invocho, egli dice, o uomo

(1) Ergo perit coelum quod tantis fixa tenaculis
Sidera continent.

De immenso, lib. I., cap. V. (*Opera latine conscripta*, ed. Fiorentino, Napoli, 1879; I., 219).

dalla mente veneranda, il cui ingegno non fu toccato dall'infamia del secolo oscuro, e la cui voce non fu soffocata dalla gazzarra degli sciocchi, o generoso Copernico, che con le tue opere stimolasti la mia mente giovanile! „ (1)

Le opere di Copernico non furono per lui che uno stimolo. Il suo problema infatti non era fisico, come quello dell'astronomia, ma metafisico. Nel campo della fisica era possibile trarre delle conseguenze pessimistiche dalle nuove scoperte, perchè col perire dell'antico cielo, col ridursi ogni cosa a sostanza terrena, l'uomo doveva sentire fiaccate le più nobili aspirazioni del suo animo, ed era costretto a cancellare dalla propria mente la stessa idea del cielo, non più fisico, ma spirituale e intimo.

Ma il metafisico Bruno, quello stesso che ha gridato: “ Perisce il cielo! „, sa trarre da quel pessimismo e scetticismo in cui è travolta l'antica fisica teologica, una nuova parola di speranza e di fede. Perisce il cielo, sì, ma l'antico cielo, il terso cristallino contrapposto alla torbida e opaca terra; ma sorge un nuovo cielo, quello in cui si muove e della cui purezza partecipa la stessa terra, insieme agli altri infiniti mondi, non diversi da lei per natura (2). Dunque, non è che il cielo venga abbassato al livello della terra, ma la terra viene elevata al cielo, e cielo e terra son compresi in un solo medesimo universo, retti da identiche leggi, accomunati da un solo destino.

(1) *ibid.* I., 380

(2) *Dial. metaf.*, pp. 355-356.

In questo universo così organizzato non c'è alcun centro assoluto e alcuna circonferenza, ma tutto è con uguale diritto centro, perchè ogni punto è equivalente di fronte al tutto (1); nè v'è limite per cui esso confini col nulla o con l'al di là, ma infinito è il cielo, lo spazio, e infiniti i mondi che l'occupano; e non v'è distinzione di grave e di lieve (una distinzione cara all'antica fisica, che spiegava con essa la genesi dell'eminente cielo e della bassa terra), ma la gravità e la levità sono comparative e relative (2); nè finalmente v'è più gerarchia di astri e di sfere, ma tutto appartiene a un sol cielo, a un solo spazio, per il quale e questo astro in cui stiamo, e tutti gli altri fanno i propri giri e discorsi (3).

Da queste conseguenze metafisiche della nuova fisica, l'aristotelismo della teologia medievale vien battuto in breccia. E in un vivace e profondo dia-

(1) « Il centro dell'universo è per tutto e la circonferenza non è in parte alcuna ». *Dial. metaf.*, p. 241. V. anche p. 406.

(2) Gravità e levità vengono spiegate come « appulso de le parti de' corpi al proprio continente o conservante ». È « il disio di conservarsi, il quale spinge ogni cosa, come principio intrinseco, e, se non gli obsta impedimento alcuno, lo perduce ove meglio fugga il contrario, o s'aggiunga al continente ». *Dial. metaf.*, l. c. Confronta anche il lib. IV, cap. XV, del *De Immenso* (Opp. I, 2; specialmente p. 84), dove si ritrova lo stesso esempio riportato nel *Dial. metaf.*:

Namque grave in propria nihil est regione profecto.
Non gravis est cervix collo, neque eruribus, amplum
Quantumvis, proprium est corpus, sed certe alienum.

(3) *Dial. metaf.*, p. 406.

logo, Bruno ci rappresenta un seguace della scuola peripatetica, che, vinto dai suoi argomenti, ed entusiasmato alla fine anche lui dalle nuove dottrine, l'esorta a proseguire per la via testè aperta. " Séguita, gli dice (1), a far conoscere che cosa sia veramente il cielo, che siano veramente gli pianeti ed astri tutti; come son distinti gli uni dagli altri gl'infiniti mondi; come non è impossibile ma necessario uno infinito spacio; come convenga tale infinito effetto all'infinita causa; qual sia la vera sostanza, materia, atto ed efficiente del tutto; qualmente de' medesimi principii ed elementi ogni cosa sensibile e composta vien formata. Convinci la cognizione dello universo infinito. Straccia le superficie concave e convesse, che terminano entro e fuori tanti elementi e cieli. Fanno ridicoli gli orbi differenti e le stelle fisse. Rompi e gitta per terra col bombo e turbine de' vivaci raggi queste stimate dal cieco volgo le adamantine muraglie del primo mobile ed ultimo convesso. Struggasi l'esser unico e propriamente centro a questa terra. Togli via quella quinta essenza d'ignobil fede. Donane la scienza di pare composizione di questo nostro astro e mondo con quella di quanti astri e mondi possiamo vedere. Passa e ripasca parimenti con le sue successioni e ordini ciascuno degl'infiniti grandi e spaciosi mondi con altri infiniti minori. Cassa gli estrinseci motori, insieme con le margini di questi cieli. Aprine la

(1) *Dial. metaf.*, p. 413.

porta per la qual veggiamo l'indifferenza di questo astro dagli altri. Mostra la consistenza degli altri mondi nell'étere, tal quale è di questo. Fa chiaro, il moto di tutti provenir dall'anima interiore, a fine che con il lume di tal contemplazione, con più sicuri passi procediamo alla cognizione della natura „.

Qui l'aristotelismo è vinto, frantumato, schernito. Il limitato orizzonte dell'antico mondo fisico cede ormai luogo a una prepotente infinità, che rovina la sede già scossa del Geova estramondano e instaura il regno di Dio nel mondo stesso svelato dalla scienza fisica. L'universo fisico, infatti, non è più il luogo del disordine, delle tenebre, ma dimostra un'unità armoniosa e vivente e rivela una provvidenza regolatrice ed organizzatrice del moto degli astri e della vita delle creature; il mondo così diviene la degna sede di Dio, la manifestazione visibile dell'invisibile potere.

La considerazione metafisica conferisce alla realtà naturale quella vita che alla semplice fisica sfugge. Una volta spiegato che Dio è intimo al mondo, ogni cosa si anima e vive. La materia non è più la mera potenza degli aristotelici, che riceve da altri l'attualità, ma è essa stessa fonte di attualità e ricetto di tutte le forme (1). La vita non le si comunica dall'esterno, ma le è intrinseca ed immanente. Tutto quindi è animato: « sia pur cosa quanto piccola e minima si voglia, ha in sè parte di sostanza spiri-

(1) *Dial. metaf.*, pp. 205, 236.

tuale „ (1). “ Se dunque il spirito, l'anima, la vita si ritrova in tutte le cose, e, secondo certi gradi, empie tutta la materia; vien certamente ad essere il vero atto e la vera forma di tutte le cose. L'anima, dunque, del mondo, è il principio formale costitutivo de l'universo, e di ciò che in quello si contiene „ (2).

Tale presenza dell'anima e della divinità nel mondo non va intesa in un modo materiale; l'anima è diffusa, ma al tempo stesso non perde la propria unità; perciò la si potrebbe raffigurare “ a una voce, la quale è tutta in una stanza, e in ogni parte di quella, perchè da per tutto se intende tutta „ (3); e nondimeno non perde la sua individualità.

Ma il paragone della voce non esprime il concetto bruniano della natura in tutta la sua concretezza; esso indica la presenza del principio efficiente nella realtà tutta, ma non la sua intimità. Per Bruno, la natura è, più che presente, insita nelle cose:

Seminis e centro fabrefactor spiritus imo,
Natura efficiens, formator materiei
Instantis, raptor, fietor, digestor erit hoc
Motor ab internis.

In questo naturalismo, oltre a una magnifica spiegazione del principio telesiano, che la natura si spieghi “ iuxta propria principia „, si può notare ancora un motivo antintellettualistico, per cui Bruno

(1) *Ibid.*, p. 181.

(2) *Ibid.*, p. 183.

(3) *Ibid.*, p. 189.

assume nella storia del pensiero europeo un'importanza maggiore di quella di un semplice precursore di Spinoza. Tale motivo si osserva specialmente dove Bruno contrappone l'operare dell'arte e della natura. L'arte, egli dice, operando discorre, pensa. La natura opera con prontezza, senza discorso; l'arte tratta una materia estranea, la natura una materia propria; l'arte è estrinseco alla materia (*circa materiam est*), la natura è interiore alla materia, anzi è la materia stessa (1). Qui la divinizzazione della materia è portata al punto che perfino l'opera e il lavoro umano vengono sminuiti di fronte ad essa.

Ma in generale, fuori di questi accenni, nella concezione di Bruno, il naturalismo fisico si fonde in un accordo unico con la rivelazione della coscienza. Quello ci dà come il simbolo e indice dell'opera della provvidenza; questa, movendo dall'effetto, induce all'infinito vigore della causa. E, come Dio si comunica al mondo e lo vivifica, così la mente dalla

(1) Si ricordino i magnifici versi:

Aqui materies proprio e gremio omnia fundit:

Interior siquidem natura ipsa est fabrefactor.

Ars vivens, virtus mira quae praedita mento est,
Materiaeque suae dans actum non alienae,

Non haerens, non discurrens meditatur, at ex se
Cuncta facit facile, velut ignis splendet et urit,

Ut lux per totum diffunditur absque labore; nec
distracta meat, sed constans, una, quieta,

Temperat, apponit, componit, distribuitque.

De Immenso, lib. VIII, cap. X. (Opp. lat. I, 2, p. 312).

contemplazione del mondo risale a Dio (1). Per essa i fiammeggianti astri sono come quegli ambasciatori che annunziano l'eccellenza della gloria e maestà di Dio. « Così, soggiunge il Bruno, siamo promossi a scuoprire l'infinito effetto dell'infinita causa, il vero e vivo vestigio dell'infinito vigore, e abbiamo dottrina di non cercare la divinità rimossa da noi, se l'abbiamo appresso, anzi di dentro, più che noi medesimi siamo dentro a noi ».

In questa filosofia, l'uomo rientra regalmente sulla scena del mondo, possedendosi nella ricchezza e concretezza della realtà che lo circonda, e non è più come prima un'ombra senza corpo, un vano fantasma invaso dalla perpetua follia dell'al di là. E la sua scienza, cioè la scienza delle cose terrene, non è più un ostacolo o un impedimento alle sue intime aspirazioni, ma ne è come il veicolo e il preannunzio.

Tale, nelle sue linee molto sommarie, è la filosofia di cui Bruno era chiamato a rispondere innanzi al tribunale della Chiesa. Il processo di Bruno a Venezia non ebbe termine per le sollecitazioni della curia di Roma, che volle reclamare per sè il diritto di dare un giudizio definitivo sul colpevole.

(1) « Siccome la divinità descende in certo modo, per quanto che si comunica alla natura, cossì alla divinità si ascende per la natura, cossì per la vita rilucente nelle cose naturali, si monta alla vita che soprassiede a quelle ». *Dial. mor.*, p. 175.

Tale decisione, funesta per il povero Bruno, che, a 45 anni, poteva ancora chiedere qualcosa alla vita, fu provvidenziale per le sorti future della sua filosofia. La genuflessione di Venezia avrebbe verosimilmente condotto a buon fine il processo, e Bruno, riconciliato alla Chiesa, avrebbe vissuto ancora; ma si sarebbe in pari tempo perpetuato l'equivoco della sua posizione, oscillante nel campo della teoria e della pratica, e la nuova filosofia non sarebbe mai diventata la nuova coscienza. Noi avremmo in Bruno uno dei tanti episodi del fecondo rinnovamento di pensiero del Rinascimento, un episodio grande e nobile quanto si voglia, ma non il punto culminante di quel periodo storico, che apre un'era nuova del pensiero.

La richiesta di estradizione da parte di Roma suscitò al principio nel Senato veneto difficoltà ed opposizioni; ma alla fine, in seguito alle vive insistenze del nunzio papale, fu deciso di accordarla. E il 7 gennaio 1593 l'extradizione venne deliberata, e, pochi giorni dopo, Bruno inviato a Roma.

Da questo tempo, al 17 febbraio 1600, data del supplizio, passano sette lunghi anni, che sono per noi avvolti in un mistero, diradato solo qua e là da qualche frammentaria notizia. Eppure una fonte di molta luce esiste ancora qui a Roma, ma è così gelosamente nascosta!

Noi però possiamo immaginare quale dramma si svolgesse nel suo animo, nel lungo silenzio e raccoglimento del carcere. Egli finalmente comprendeva che nel giudizio era questione della sua stessa filo-

sofia, e non di un estrinseco accordo e compromesso tra le credenze e il suo pensiero. La coerenza degli accusatori aveva già denunciato quell'accordo, e, affermando il principio che le premesse della fede cattolica fossero del tutto incompatibili con la nuova filosofia, gli poneva netto il dilemma: religione o filosofia, salvezza o perdizione.

Bruno questa volta non esitò. Quella religione che volevano imporgli era un momento già superato dal suo spirito; ogni esigenza vitale di essa, inclusa e soddisfatta nella religione più intensa e profonda che scaturiva dalla stessa filosofia; e stava qui per lui la vera salvezza, la vera vita, per nulla attenuata dalla prospettiva del rogo; non in quella viltà che gli si voleva imporre. E, secondo il principio consacrato dagli antichi martiri cristiani, egli volle morire per vivere.

Un laconico documento riferisce in uno stecchito latino questa testuale notizia: “ Disse che non deve e non vuol ricredersi, e non ha di che ricredersi, nè ha materia di ricredersi, e non sa su che cosa debba ricredersi „. (1) Queste poche parole valgono per sè sole a illuminare e a farci conoscere nettamente i sette anni di prigionia di Bruno. Da esse noi argomentiamo quale profondo abisso divide il Bruno di Roma dal Bruno di Venezia, e per mezzo loro noi riallacciamo idealmente il Bruno di Roma al pensatore intrepido che aveva affermato senza dubbi

(1) *Documenti romani* in Berti. op. cit., p. 445.

e oscillazioni la sua filosofia nelle Università di Europa, e combattuto senza quartiere i suoi avversarii, disprezzandoli fino nel loro maestro Aristotile. La coerenza del pensatore diviene la coerenza di tutto l'uomo.

La sua dialettica morale implicava che ogni virtù è viva e degna non dove è un dono gratuito di natura, quale poteva essere in una infantile età dell'oro, ma dove essa costa uno sforzo, una lotta (1), ed egli attuava questa dialettica, conquistando a prezzo della vita la libertà piena del suo spirito.

A nulla valsero gli sforzi degli accusatori per farlo ricredere, e i lunghi giorni, e le interminabili proroghe accordategli perchè meditasse sulle varie proposte, e desistesse finalmente dall'impari lotta. Nulla poterono i teologi, e neppur frate Ippolito Maria generale dei domenicani, che la congregazione dei cardinali aveva chiamato in loro aiuto, nella spe-

(1) *Cfr.* B. SPAVENTA, *Saggi di critica*. Napoli, 1867, p. 148, dove si esamina la critica bruniana dell'età dell'oro, e il concetto del lavoro come momento positivo di quella critica. Ricorda le parole di Bruno: « Adunque nell'età dell'oro per l'ozio gli uomini non erano più virtuosi che al presente le bestie son virtuose, e forse erano più stupidi che molte di queste ». Invece, « nate le difficoltà, risorte le necessità, sono acuiti gli ingegni, inventate le industrie, scoperte le arti, e sempre di giorno in giorno per mezzo dell'egestade dalla profondità dell'intelletto umano si eccitano nuove e meravigliose invenzioni, onde sempre più e più, per le sollecite e urgenti occupazioni, allontanandosi dall'esser bestiale, più altamente si approssimano all'esser divino ».

ranza che le preghiere degli antichi compagni di convento potessero influire sul suo animo.

Una lettera dello Scioppio ci dà notizia della sentenza, che fu alla fine omessa contro di lui; ed ivi son riportate quelle celebri parole pronunziate da Bruno alla lettura della sentenza, che tanto hanno fatto fremere le nostre coscienze: “ Forse, egli disse, maggior timore avete voi nell’infliggermi la condanna che io nel riceverla „. Son le ultime parole che sappiamo di lui; il 17 febbraio del 1600 andò incontro al rogo.

Intorno al supplizio di Bruno si sono scatenate tutte le ire e le passioni partigiane, ma esse non hanno fatto che attenuare la grandezza di quella morte e rintuzzare i resti di una intolleranza religiosa, che se era spiegabile nel '600, è del tutto ripugnante colla nostra coscienza d'oggi, e di cui quello stesso supplizio doveva segnar per sempre la fine.

Ma il significato profondo della morte di Bruno non può rivelarsi che in quella filosofia, nel nome della quale egli volle e seppe affrontarla, e che con la fecondità e ricchezza della propria vita ha dimostrato che il supplizio non fu vano.

E qui non so far di meglio che ripetere le belle parole di un pensatore moderno, il Gentile, che alla memoria di Bruno ha dedicato tanto studio: “ Questa filosofia, egli dice, che con Bruno divinizza la natura, e dopo Bruno divinizzerà l'uomo in ciò che l'una e l'altro hanno d'infinito ed eterno, questa filosofia, dopo il 17 febbraio 1600, sappiamo che non

può vivere se non per la morte della vecchia intuizione [del mondo]. Morte che per noi non sarà, se la nostra filosofia è davvero la nuova filosofia, la morte dei giudici di Bruno, i quali giudicarono come voleva la loro coscienza; ma la morte del loro spirito nel nostro e la fine di tutte le intolleranze „ (1).

Non è dunque la semplice coerenza dell'azione e del pensiero di un uomo, che ivi si dimostra; ma la coerenza interiore di tutto un movimento si palesa e s'individua nell'atteggiamento di quel solo uomo, che ne riassume l'intero indirizzo. Se noi diciamo che con la morte di Bruno s'inizia il pensiero moderno e tramonta l'antico, non è questa una metafora, perchè i periodi storici non esistono al di sopra e fuori delle azioni degli uomini, ma esistono soltanto individuati e concentrati in queste azioni, e nelle più salienti tra esse trovano i proprii limiti e confini.

Ma la storia stessa c'insegna che il valore di un atto non esiste indipendentemente dalla valutazione che ne diamo, e questa a sua volta dipende dall'indirizzo che noi diamo alla nostra vita. In un periodo di fiacchezza mentale e morale il più sublime eroismo può sembrare una pazzia; mentre invece la coscienza del valore di esso può esser data solo dall'indirizzo con cui creiamo gli atti e i momenti della nostra vita.

È una pazzia dovè sembrare ai contemporanei la morte di Bruno. “ Volve obstinatamente morire...

(1) Op. cit., pag. 121.

lo scelerato — dice un avviso di Roma del 13 febbraio 1600, truce nella sua ingenuità; — et diceva che se ne sarebbe la sua anima ascesa con quel fumo in paradiso; ma ora egli se ne avede se diceva la verità „. Nè diverse dovevano essere le convinzioni della folla che assistè al supplizio, e che certo fu numerosissima, perchè in quei giorni il giubileo aveva richiamato in Roma gran numero di pellegrini.

Ma neppure negli scritti degli uomini di quel tempo vi è quasi menzione del filosofo nolano; e lo stesso Tommaso Campanella, che con lui divide la gloria di avere iniziato la filosofia moderna, e che fu così strenuo difensore di Galileo, alcuni anni dopo, mostra di conoscer nulla di Bruno; e solo una volta lo cita di sfuggita nelle proprie opere, come un *Nolanus quidam!*

Ma doveva spettare alla stessa filosofia la rivendicazione del nome di Bruno, e la glorificazione del suo martirio. E non già alla filosofia nel suo inizio, ma nel suo pieno e maturo svolgimento, dopo esser finalmente pervenuta a concepire il pensiero di Bruno come un momento necessario della propria vita. Il significato morale della morte di Bruno si spiega allorchè si spiega il significato mentale del suo pensiero nella storia del pensiero italiano. (1)

Quale è questo significato? Bruno riassume in

(1) Per una spiegazione più ampia, cfr. la mia *Filosofia contemporanea*, (Bari, Laterza 1912); parte IV, cap. I.

sè il naturalismo e l'umanismo del Rinascimento; egli è per il pensiero filosofico quel che Machiavelli per il pensiero politico.

Con l'opera del segretario fiorentino, la scienza politica assume un significato tutto umanistico, perchè l'uomo nella realtà effettuale della propria vita vien considerato come artefice ed efficiente autonomo del proprio destino e non deve più chiedere a un potere trascendente la norma delle sue azioni e il riconoscimento del suo lavoro. Ma l'umanità in Machiavelli è natura umana e non già spirito umano. L'uomo vien reintegrato nella storia come collettività, come massa, e non come individualità spirituale. Donde, quel certo aspetto fatalistico che ha lo stato di Machiavelli; donde la tendenza di esso di comprimere più che svolgere la libertà di azione degli individui. Il tutto grava sul singolo e l'annulla come singolo; l'esigenza sopraordinata dello Stato sacrifica tutte le più legittime aspirazioni della vita umana.

In questa concezione, dunque, l'uomo rientra nella storia, ma quasi per annullarsi di nuovo, e per ridursi in una schiavitù, che non è meno grave per il fatto che gli viene imposta dalla stessa umanità e non da un potere trascendente.

Questo stesso naturalismo umano noi osserviamo nella filosofia di Bruno. In essa, l'uomo che ha attinto alla propria coscienza la rivelazione del significato e del valore della realtà che lo circonda e di cui fa parte, finisce in ultima istanza col confondersi nel tutto, e perdere quell'autonomia che la rivelazione della coscienza poteva dargli. Lo spirito in-

tende la propria unità con la realtà naturale, ma non ancora il proprio valore sopraordinato rispetto ad essa, e Dio vive indifferentemente in lui come nelle altre creature e fin nella materia bruta. L'umanità in tal modo si possiede, ma nel tempo stesso è posseduta, si afferma e si neutralizza, si ritrova e si disperde.

Questa indifferenza dei contrarii è espressa dal concetto bruniano della sostanza. Tutto l'universo è una sostanza sola, che neutralizza tutte le differenze individuali, e ogni cosa risolve nella propria unità. Il concetto di una unità indifferente dei contrarii è proprio del naturalismo; infatti nella considerazione della totalità naturale le differenze dei singoli esseri si annullano; e il grande vi trova dimora non altrimenti del piccolo, il grave del lieve, il moto della quiete. Perciò " quel tutto che si vede di differenza negli corpi, quanto alle formazioni, complessioni, colori ed altre proprietadi e comunitadi, non è altro che un diverso volto di medesima sostanza; volto labile, mobile, corrottibile di un immobile, perseverante essere „ (1).

Così avviene che tutto il movimento della vita va a finire nell'immobilità e nella stasi; e lo stesso furore eroico del pensatore, quel tormento per cui egli non gode del presente, ma del futuro e dell'assente, e del contrario sente l'ambizione, emulazione, sospetto e timore, va a finire in una saggezza tutta

(1) *Dial. metaf.*, p. 245.

passiva, che si tiene in un mezzo neutrale tra i contrari (1), e che non contiene più certamente quel fuoco di vita da cui attingeva originariamente la propria energia.

In questa concezione rigidamente unitaria del mondo sta insieme la forza e la debolezza della filosofia di Bruno: la forza, perchè questa assoluta unità rappresenta la completa negazione dell'estraneo e pone nel mondo tutti i fini della vita da realizzare; la debolezza, perchè essa sopprime il senso dell'individualità della vita, e rende vano tutto il lavoro con cui lo spirito cerca di conquistare una posizione sopraordinata e ben definita nel mondo.

Sta qui tutto il torbido della nuova visione del mondo che il Rinascimento ci ha dato, e il compito che esso lasciava alle future generazioni. L'eredità di Macchiavelli e di Bruno vien raccolta da Vico, da Rosmini, da Gioberti, da Spaventa. Vico dà un significato più umano al concetto della provvidenza di Bruno, in quanto scopre la sua azione immanente nella vita e nel corso delle nazioni, e così trasforma la politica naturalistica di Macchiavelli nel concetto della storia, come svolgimento spirituale ed autonomo. Bruno chiedeva la realizzazione di Dio alla coscienza, ma intanto egli finiva col perdere il significato della interiorità da lui scoperto, vedendo Dio in qualche modo disperso nel mondo geometrico degli astri; con Vico invece la rivelazione di Dio si compie realmente

(1) *Dial. mor.*, pp. 324-320.

nello spirito, perchè la lotta infaticabile dell'uomo per crearsi la propria storia muove tutta dall'impulso e dall'aspirazione al divino che è in lui.

Rosmini, Gioberti e gli altri forti pensatori che li hanno seguiti, svolgono in tutta la sua potenza il concetto dello spirito che Vico ha intravisto. In questo lavoro, il naturalismo di Bruno si trasforma in spiritualismo: quivi l'uomo è redento da ogni schiavitù, perchè lo spirito non si attua sopprimendo l'individualità della vita, come il Dio-natura di Bruno, anzi è esso stesso una forza d'individuazione, che pone in essere tutta la ricchezza e varietà delle forme della vita.

Ma la scoperta bruniana dell'unità sostanziale della realtà non si perde in questa specificazione, perchè l'unità veramente dimostra la sua forza organizzatrice dove si esplica nella varietà e nelle differenze. L'unità di Dio si dimostra nella varietà delle opere delle creature. E similmente, l'individuazione storica del pensiero del Rinascimento, che si compie nel nostro secolo, non sopprime l'università dell'idea umana che quello aveva affermato, ma la concretizza nell'unità individuata della nazione. L'uomo non vive come astratta umanità, ma allora comprende la sua umanità quando la sente incarnata e concentrata nella nazione.

Così il vecchio contenuto vive trasfigurato e rinnovato nelle nuove opere. Ed è questo il solo mezzo con cui un pensiero può conservarsi: non mercè una estrinseca memoria, ma con nuove produzioni e creazioni, in cui l'antico vien rifuso. In tal modo il vero

Bruno vive in noi, e la sua vita si assimila alla nostra e si fonde con la nostra.

E la forza con cui, coscienti di tutto lo svolgimento storico, possediamo il nostro pensiero, è quella stessa che ci eleva a comprendere il significato più profondo della morte di Bruno. Noi riconosciamo in quella morte un momento di vita, e non ne turbiamo il ricordo con sterili ire. Con essa, il secolo XVI finiva nell'obrobrio; ma secondo le stesse parole di Bruno, " la morte di un secolo fa vivo in tutti gli altri „.



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

BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA

Free digital copy for study purpose only

Nella stessa collezione, uscirà prossimamente:

ENRICO CORRADINI

Nazionalismo e Democrazia

In preparazione, altri scritti di Bernardino
Varisco, Domenico Oliva, Francesco Coppola,
Goffredo Bellonci, Francesco Porro, Giulio
de Frenzi, ecc.

BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA

Free digital copy for study purpose only

GAETANO GARZONI PROVENZANI
ROMA — Piazza S. Lorenzo in Lucina, 37-a — ROMA

GIULIO DE FRENZI

L'ITALIA NELL'EGEO

(La questione delle isole)

con 30 illustrazioni e un'appendice di documenti — L. 4.

MARIO SCOT

FILOSOFIA DELLO SNOB

Profili e prospetti della cosiddetta buona società

L. 3,50

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

BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA

Free digital copy for study purpose only

IGNACIO ZULOAGA

con 128 illustraz. — L. 15.



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

Prezzo : UNA Lira