

RIVISTA BIBLIOGRAFICA.

RODOLFO MONDOLFO. — *La filosofia di Giordano Bruno e la interpretazione di Felice Tocco.* — Firenze, Collini e Cencetti, 1912 (pp. 55, in-8.º, estr. dalla *Cultura filosofica*).

È una recensione dei lavori del Tocco su G. Bruno e un tentativo di correggere in qualche punto l'interpretazione del rimpianto maestro. Dove il M., sulle tracce del Tocco, valentissimo nell'analisi filologica delle parti di un sistema, ma intento per lo più a guardare più gli alberi che la foresta, si mette anche lui a studiare i varii aspetti contrastanti del pensiero bruniano, e se ne lascia sfuggire l'unità spirituale, in cui, com'è pur ovvio, è il significato di tutt' i singoli aspetti. A proposito appunto del mio giudizio sul Tocco, definito da me, come storico della filosofia, un puro filologo (*Critica*, IX, 185), non vede come possa conferirsi al concetto di filologia tale ampiezza, da comprendere « l'interpretazione dei sistemi filosofici, la loro critica interna... »: io dicevo, propriamente: la conoscenza di quei fatti che sono (per lo storico della filosofia a tendenza filologica) i sistemi filosofici, da accertarsi criticamente, da definirsi nelle loro effettive determinazioni, con la critica e l'ermeneutica filologica dei testi che ce ne conservano la testimonianza. E la difficoltà molto oscuramente propositami si riduce a dire, che anche nella storia del Tocco i sistemi non sono fatti, ma valori. Ma il M. non ha badato a tutte le considerazioni che io avevo premesse per dimostrare che i tentativi di valutazione filosofica del Tocco, e pei criterii da lui teoricamente proposti e per le applicazioni che ne fece ne' suoi giudizi, falliscono tutti, non per difetto dell'ingegno, ma per la loro natura affatto estrinseca al metodo da lui adoperato: il quale per la sua logica interna esige una mera constatazione di fatti (di pensiero) ed escludeva assolutamente ogni valutazione. E chi ebbe, come me, la fortuna di ascoltare le sue bellissime lezioni, dove tutta era analisi, ordine e lucidezza, non può aver dimenticato come talora, raramente, quell'onda limpidissima si arrestasse, si rimescolasse in se stessa e s'intorbidasse; quando il maestro era stato tentato da un suo segreto pensiero a trarsi fuori da quel processo che stava esponendo, per rilevare una difficoltà, un' incongruenza, un punto oscuro e s'annebbiava quella faccia di solito illuminata da un sorriso: s'arrestava impacciata la parola faconda e immaginosa, spezzandosi in brevi e tronchi periodi, che finivano sempre con un atto di energica risoluzione: « Ma noi facciamo ora la storia, e non facciamo la critica; e

andiamo avanti! ». Ed eravamo tutti contenti di andare avanti, perchè si tornava alla luce e al sereno. E potrei entrare in particolari molto significativi, poichè il corso che potei seguire fece nell'animo mio una profonda impressione, e vi ritorno spesso nella memoria con nettezza e vivezza di ricordi, come si suole alle ore più liete della giovinezza che fugge. E chi prende scandalo della mia definizione del metodo del Tocco (definizione che, come ogni altra, non può fare a meno di porre dei limiti), forse non avrà amato mai un suo maestro di quell'amore che solo è caro ai maestri dell'intelligenza e della serietà del Tocco.

La filologia, bensì (poichè l'amico Mondolfo mi trae a riparlarne) pel filologo stesso è un ideale, non un fatto; è una tendenza o un momento logico, non una logica reale e compiuta. C'è la filologia (categoria astratta), non ci sono filologi: perchè pensieri (o atti spirituali, in genere: poesie, miti, credenze religiose, norme giuridiche, ecc.) che siano fatti non ce ne sono. Per sminuzzare che faccia il filologo il suo testo, ogni minuzzolo gli resterà sempre innanzi pieno dello spirito del tutto; al quale il filologo, suo malgrado, sarà pertanto costretto a guardare, non riuscendo il più delle volte a vederlo esattamente, perchè ha tenuto mala via, e gli alberi non gli lascian vedere la foresta. E però io non ho detto, nè potevo dire che nella storia del Tocco manchino del tutto le valutazioni, ma soltanto che quelle che ci sono non sono strettamente filosofiche (1), e però non si organizzano tra loro, non si giustificano e

(1) Dopo aver detto che nella sua conferenza del 1886 il T. faceva consistere la grandezza filosofica del B. « nella costruzione di una filosofia rispondente alla nuova scienza e ai nuovi bisogni dello spirito » e « in ciò che l'interesse scientifico primeggi in lui sul metafisico », il M. osserva che questa frase non esprime, « come altri ha creduto, il pensiero completo o, almeno, definitivo di lui ». E in nota poi fa sapere che questo altri sono io: « 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 valutativo non è l'unico proposto dal T. nei suoi *Pensieri* . . . » (p. 8). E mi fa osservare che lì il T. ne ammetteva tre di questi criteri: cioè appunto quei tre, che io avevo esposti, approfondendoli del mio meglio, in ben cinque pagine del mio articolo (pp. 181-85). — Quanto al giudizio particolare sul B., il Mondolfo ci mette un esclusivamente, che non ci misi io: ma, quel che è peggio, non si rende conto del carattere della mia osservazione, che non è di mera constatazione, ma critica. E mi rimanda alla conclusione delle *Opere latine*: che il Mondolfo non dubitava certo che non mi fosse nota. È vero che in quella conclusione il Tocco dice il valore di un filosofo misurarsi anche (il sopra tutto, che mette qui il Mondolfo è una svista) dalla efficacia che un filosofo esercita sui successori suoi (p. 414) e quello del B. quindi dall'influsso che ebbe su Spinoza, Leibniz, Jacobi, Schelling ed Hegel. Ma il Mondolfo non considera che cotesto valore non è valore pel T., che non voleva essere nè spinoziano, nè leibniziano, nè jaco-

non fanno delle sue ricerche un vero lavoro storico. Il che non significa che le sue ricerche non abbiano valore o ne abbiano poco. Ne hanno moltissimo, ma come ricerche, o elementi astratti di storia. O chi ha detto che chi non fa una cosa, non possa farne in modo eccellente un'altra? I limiti dell'interpretazione bruniana del Tocco derivano appunto da cotesto suo carattere filologico, che è, d'altra parte, la radice dei grandissimi pregi, pei quali quei lavori non saranno mai dimenticati dagli studiosi del Bruno. E il Mondolfo non s'è messo in grado nè di vedere questi pregi, nè di scorgerne i limiti, ossia i difetti. I pregi andavano messi in luce considerando lo stato della ricerca bruniana prima del Tocco, in Italia e fuori d'Italia, e cercando i punti speciali in cui il Tocco la fece progredire: ciò che il M. non poteva fare, naturalmente, limitandosi a studiare i soli libri dello stesso Tocco. Per i difetti, sui quali nè anche il M. par disposto a chiudere gli occhi, bisogna prima di tutto scoprire il difetto: perchè è chiaro che un uomo della erudizione, della diligenza, dell'acume del T., se sbaglia (in punti essenziali, s'intende, chè nelle minuzie l'infalibile fallisce sette volte all'ora), non può sbagliare a caso, ma ci dev'esser portato dal suo metodo e dal suo principio. Il T. ha studiato con gran cura i particolari della filosofia del B., analizzando nelle *Opere latine*, nelle *Opere inedite* e nelle *Fonti più recenti*, punto per punto, tutto il suo contenuto. Ma da quest'analisi esce una filosofia, che sia una filosofia? Il Tocco parla ora di eclettismo, ora di sincretismo, dimostrando quel che in Bruno è preso da Aristotile e quel che è preso da Plotino, quello che c'è di Parmenide e quel che c'è di Eraclito, gli elementi democritei atomizzanti e gli elementi platonici panteizzanti: un Briareo dalle cento braccia, avrebbe detto lo Spaventa: ma dov'è Giove? Dov'è l'unità, la filosofia, lo spirito di Bruno? Una ricerca di fonti ha il suo valore, che non è piccolo, ma è al di qua dell'opera cui si riferisce. Un tentativo di ricostruzione — come già per Platone, e

biano, nè schellinghiano, nè hegeliano: laddove delle idee scientifiche del Bruno notava che « la maggior parte è entrata definitivamente nel patrimonio della scienza ». Valore, se non mi sbaglio, è finalità. E l'efficacia di cui parla il T. per la metafisica bruniana, è meccanismo. O dobbiamo tornare sempre a intenderci sui concetti più elementari?

E devo pur pregare l'amico Mondolfo di non esser troppo corvivo a rimproverare agli altri inesattezze ed equivoci. Come potrei ora spiegargli che l'equivoco che attribuisce a me a p. 9 n. 1, pel modo in cui avrei inteso un periodo del Tocco, è invece un equivoco suo nell'intendere l'osservazione che io vi facevo attorno? Egli non ha proprio inteso il mio pensiero, e non posso che pregarlo di rileggere quel che scrissi. — E parlo di corvività, ricordando un altro appunto fattomi altra volta di un *qui pro quo* in cui ero incorso io nella traduzione di un frammento di Marx, che egli poi traduceva nella maniera più curiosamente spropositata (v. R. M., *La flos. del Feuerbach e le critiche del Marx*, Prato, 1909, estr. dalla *Cultura filosofica*, p. 5, fr. IV).

con un'esigenza che accenna all'indiretta derivazione dalla cultura filosofica del T. dalla scuola hegeliana, alla quale anch'egli nella prima gioventù era appartenuto — egli fece cercando di stabilire un certo processo del pensiero bruniano attraverso alcune fasi di svolgimento; tentativo a cui egli teneva molto, e che, secondo mi scriveva nel 1905, si compiacceva di vedere accolto dal Vorländer e in parte anche dal Hoeffding, quanto gli doleva che fosse stato combattuto dal suo amico prof. Masci: ma che aveva esso stesso il grave difetto del peccato originale de' suoi studi bruniani: non potendoci essere svolgimento senza un'unità, un pensiero che si svolga attraverso varii momenti.

Ora il Mondolfo, non essendosi messo a questo punto di vista, si smarrisce anche lui dietro alle contraddizioni e alle oscillazioni del Bruno, e non può mirare al nodo essenziale della sua metafisica. Una prima osservazione egli fa circa il rapporto della religione con la filosofia in Bruno: rapporto che fu anche esso motivo di dissenso tra il T. e il Masci, e rispetto al quale il Mondolfo nota che il T. non mantenne la stessa opinione dalla Conferenza del 1886 alle *Fonti* di sei anni dopo. Il contrasto bensì gli sembra apparente; e ritiene che « in parte derivi 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 quando riguarda l'innegabile contrasto fra la tendenza immanentistica e la trascendentale e il vario prevalere dell'una o dell'altra nella mente del B., a quella successione di fasi nella filosofia di lui, che è merito del T. avere per primo messo in luce » (p. 11). Lasciamo stare se un contrasto apparente dei giudizi del T. possa collegarsi a una reale successione di fasi nella filosofia del B. Il contrasto il Mondolfo crede in realtà che sia (benchè apparente ed eliminabile) non nel Tocco, ma nel Bruno; il quale una volta pare (come parve al T. nel 1886) che metta la filosofia al di sopra della religione; un'altra (come parve al T. nel '92) che metta la religione al di sopra della filosofia. E crede che la contraddizione non ci sia per questo: che la religione inferiore alla filosofia è pel B. quella positiva; l'altra, superiore alla filosofia, la teologia negativa. E si lascia così sfuggire, che B. dice questa « più alta contemplazione, che ascende sopra la natura » impossibile e nulla a chi non crede (*Dial. met.*, p. 232 G.); che cioè essa appunto è il contenuto della religione positiva; ma che d'altra parte il contrasto non c'è perchè le parole non significano nulla per se stesse, e bisogna intendere il pensiero del Bruno. Che su questo punto io mi permetto di credere di avere chiarito definitivamente nelle pagine su *La religione di B.* nella conferenza *G. B. nella storia della cultura* (1) (e il Tocco mi scrisse allora d'essere al tutto d'accordo con me). La più alta con-

(1) Vedi specialmente p. 87.

templazione, impossibile a chi non crede, è più alta, ma è vuota per chi, come B., ha dottrina di non cercar la divinità rimossa da noi. L'essere la cognizione rivelata più alta della razionale non toglie che non sia vera cognizione; e però più bassa della razionale. Più alta per l'oggetto, inaccessibile alla ragione, essa, per B., è infinitamente inferiore alla speculazione, in quanto processo conoscitivo, autonomo, come dev'essere ogni processo conoscitivo. La sua superiorità appunto è la sua inferiorità, dato che il centro dell'interesse del filosofo si sia spostato dall'oggetto della fede a quello dell'intendere, e quindi il suo vero Dio non sia più il trascendente, ma l'immanente. Il trascendente non è negato; e non poteva essere negato; ed è merito del B. non averlo negato data la sua concezione insufficiente del Dio immanente: onde il trascendente è l'integrazione, tutt'altro che trascurabile, dell'immanente (come il noumeno di Kant è richiesto a integrare il suo fenomeno); ma ciò non toglie che l'anima della speculazione bruniana sia l'intuizione sempre viva della divina natura, o *mens insita omnibus*. E senza questo concetto nessuna fase, nessuna pagina sua è più intelligibile. Il teismo di Bruno non è la sua religione; ma il limite della sua filosofia, che è pure la sua religione, essenzialmente panteistica.

Il Tocco distinse tre fasi nello svolgimento del pensiero bruniano: 1. schietto misticismo neoplatonizzante, rappresentato dal *De umbris* (1582): dove il monismo è commisto a motivi di dualismo e di trascendenza; 2. monismo eleatico, panteizzante, rappresentato principalmente dal *De la causa principio ed uno*, e in generale dagli scritti italiani (1584-85); 3. atomismo, svolto segnatamente nel *De minimo* (1591). Contro tale distinzione fu osservato che le varie tendenze non si succedono cronologicamente, ma sono simultanee e s'intrecciano nell'opera bruniana, che si sforza appunto di accordare motivi filosofici discordanti. Occorre intenderci, dice il M. « 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 antagonistiche.... 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 mo-

stri preponderante.... Non fasi pure, dunque, ma tuttavia fasi reali » (pp. 22-24).

Comunque, tre fasi così concepite è facile vedere che non sono uno svolgimento, ma una giustapposizione, resa possibile dal concetto generale della possibilità di risolvere tutta quanta la filosofia bruniana nella somma degli elementi che vi confluirono. Donde nascono domande gravissime come le seguenti: Com'è possibile che un emanatista a mo' di Plotino, che fa vivere l'uno nei molti, acceda all'intuizione astratta degli Eleati, che l'uno staccano affatto dalla molteplicità, senza sentire la radicale erroneità della sua prima intuizione? O com'è possibile che un monista alla Parmenide s'induca a riconoscere il flusso eracliteo, senza abbandonare del tutto la negazione parmenidea del non essere? O come può chi fu una volta schietto neoplatonico, e non ha cessato mai del tutto di esser tale, e ha tenuto e tien sempre fermo (come avvertiva il Tocco) all'animismo universale fondato sul concetto dell'anima del mondo, come può egli accogliere l'intuizione meccanicista e pluralista di un Democrito? È possibile che in uno stesso pensiero concorrano proprio filosofie così avverse e repugnanti? — Ma c'è dell'altro: nelle *Opere latine*, prima di studiare le inedite, il Tocco ammetteva che nella terza fase del filosofare bruniano attestato dal *De minimo* l'atomismo di Democrito e di Epicuro venisse a incontrarsi (nientemeno!) nella monadologia leibniziana; perchè Bruno avrebbe nei suoi minimi frantumato non solo il corpo dell'infinito universo, ma anche l'anima del mondo, ammettendo la realtà delle anime individuali. Nella prefazione invece alla memoria sulle *Opere inedite* confessava candidamente: « 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 » (1). Studiando la *Lampas triginta*

(1) Il pluralismo delle monadi (delle monadi spirituali) si regge su un concetto fantastico della monade, che in quanto spirito è immoltiplicabile. Ma il luogo sopra trascritto del Tocco dimostra in modo caratteristico come vigorosa fosse in lui la fantasia (a danno, s'intende, dell'intelletto speculativo): perchè solo con l'immaginazione si può vedere nell'atomismo un termine medio tra il monismo panteistico e la monadologia, e si può parlare di un frazionamento spirituale analogo a quello materiale che sarebbe operato dall'atomista. Anche l'HOEFFDING (*St. della filos. mod.*, trad. it., I, p. 492) a proposito di questa inconseguenza addebitata dal Tocco al Bruno, il quale si sarebbe fermato a mezzo nella

statuarum, il Tocco, insomma, ebbe il merito di accorgersi che era corso troppo nell'interpretazione di alcuni luoghi del *De minimo*, e di tornare indietro (1), riconoscendo che il B. non aveva riconosciuto altra anima sostanziale che quella universale, pur mantenendo sempre l'interpretazione atomistica, salvo a notare, come s'è veduto, un'incoerenza tra l'anima una e i corpi molti.

Ora viene il Mondolfo e sottopone a discussione il cangiamento d'opinione del T., e sostiene che aveva ragione prima ed ebbe torto dopo: che cioè anche le opere inedite confermano la coesistenza in Bruno dell'atomismo e della monadologia. Questa è la parte originale del suo scritto, che conchiude dicendo: « Taluni, che nel B. veggono soltanto il campione del monismo panteistico, quando salutano in lui il precursore, accanto allo Spinoza ricordano anche il Leibniz; 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 » (p. 34). Parole non troppo chiare; ma che vogliono significare, che molti che fanno di Bruno un monista panteistico, poi senza troppo riflettere (e chi sono costoro?) lo fanno precursore di Spinoza e di Leibniz; ammettendo implicitamente che in Bruno ci sia oltre il monista, il monadista, le cui dottrine essi vorranno certamente trovare nei poemi latini.

Vediamo un po'. Se anche nella *Lampas* e nell'altra opera inedita *De rerum principiis* fosse esclusa la moltiplicazione dell'anima in molte anime sostanziali, il M. non vede come questo potrebbe costringerci ad escluderla dal *De minimo*, che rappresenta un momento ulteriore nello stesso sviluppo dell'atomismo, non ancora accolto come dottrina metafisica nel *De principiis*. Ma già nella *Lampas* il B. palesa indecisioni e oscillazioni, che rendono più che dubbia la risoluta interpretazione del Tocco. Nella *Lampas* B. dice l'anima *naturam ex se subsistentem, non accidentalem formam, non entelechiam, non harmoniam, non aliud simile*; l'anima e il corpo *duo subiecta per spiritum unibilia, quorum principalius est anima*; unibili di un'unione che avviene *casu, non naturaliter*; e l'anima *multo intervallo relinquit post se materiam; anima ante et post corporis societatem consistit*. Quest'anima è quella del mondo, o quella di ciascun individuo? Pel M. è da escludere che sia la prima per ragioni... come dire? a priori. « 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 quest'essere unico, che

trasformazione atomistica della propria dottrina, avverte: « È tuttavia una grave questione anzitutto se il concetto di atomo si appropria a venir applicato al lato spirituale dell'esistenza, e fu forse un retto istinto quello che trattene Bruno dall'intraprendere una tale applicazione ».

(1) *Le opere inedite di G. B.*, Napoli, 1891, pp. 65-73.

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 ». Ragioni, adunque, a priori, e quel che è peggio oscure, perchè fondate su un'inesatta conoscenza del neoplatonismo, dove la dualità non esclude punto l'unità.

Ma la più semplice maniera di vedere che specie di anima fosse quella di cui B. parla nei luoghi citati, non era quella insegnataci dal Tocco, di andare a guardare il testo; cioè, dico io, il contesto? E allora, salvo errore, l'anima di cui si parla lì dal B., dovrebbe esser quella di cui si comincia a parlare a pag. 239, proponendo l'esempio, a cui si deve applicare l'arte inventiva della Lampada: *Anima non est accidens. E li si parla di anima hominis che absolvitur a corpore et realiter existit sine illo*. Ma che per ciò? « Il Tocco medesimo », osserva il Mondolfo, « 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 ». Ebbene, egli soggiunge: « 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? » — « La vera individualità », aveva detto il Tocco (1), « o per meglio dire la vera sostanzialità sta nell'anima del mondo; le altre anime non sono se non molteplici ripercussioni di quell'unica, o per dirla chiaramente non sono nè più nè meno se non le diverse operazioni dello stesso principio. Quando si dice che l'anima dell'uomo è una sostanza individua, che risiede nel centro della vita, non si deve intendere che sia un essere diverso dall'anima universale. È invece l'anima universale, che agisce in quel determinato punto, e da quel punto irraggia l'azione sua in tutto l'organismo. Così si spiega, come, pur ammettendo l'immortalità dell'anima, il Bruno non solo nella *Causa*, ma anche nel *De minimo* derida le paure dell'Orco. Non è l'anima individuale, non è quell'operazione localizzata in quel centro che è immortale, ma ben piuttosto l'anima universale stessa, che dai frammenti del disciolto organismo ne comporrà altri; il che è ciò che v'ha di vero nell'antica dottrina della metempsi-cosi ». Alla domanda del Mondolfo (Dove se ne va?) il Tocco aveva perciò risposto: la sostanzialità, l'individualità dell'anima di ogni uomo è la stessa sostanzialità e individualità dell'anima universale, di cui la prima è un'emanazione. L'anima dell'uomo, insomma, è anima, *substantia individua, subsistens* etc., *quatenus* anima universale: concetto ovvio a chi abbia studiato la logica spinoziana di sostanza, attributo e modo. (Si ricordi infatti Spinoza: *Aquam, quatenus aqua est, dividi concipimus eiusque partes ab invicem separari: at non, quatenus substantia est cor-*

(1) *Le opp. ined.*, p. 69.

porea; eatenus enim neque separatur neque dividitur: Eth. I, pr. 15 sch. E anche per Spinoza la mente umana parte, com'egli dice, dell'intelletto infinito di Dio [II, pr. XI, cor.] è quindi sostanza, ma non in quanto mente umana, nella sua finitezza).

Il Mondolfo, dopo avere esposto il concetto del Tocco, che si rifaceva certamente da Spinoza nell'intendere il rapporto dell'anima universale con quelle particolari, solleva la seguente difficoltà: « Se l'anima del mondo è individua ed unica realtà, e, come tale, unita inseparabilmente alla materia considerata nella sua totalità — si 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 siano considerate non accidentali, ma sostanziali... ». Difficoltà, però, che non toccherebbe soltanto la filosofia bruniana, ma ogni specie di emanatismo che fa derivare il molteplice dall'uno; e potrebbe riuscire se mai una critica, ma non servire alla interpretazione di B. Ma la difficoltà esiste? Considerate nella sua totalità, la materia sarà una; e tale sarà in quanto animata, giacchè la materia per se stessa è *caussa multitudinis et divisionis*. E s'intende che in tale unità non ci può essere più morte, e non è da parlare di distacco. Ma la morte e l'interruzione (relativa) dell'azione avvivante dell'anima universale è appunto nella materia in quanto materia: che non è tutto, cioè uno, ma molteplicità: nella quale un essere non è un altro, e però la vita dell'uno è la morte dell'altro, cioè distacco dell'anima: la quale non resta ad agire nel vuoto pel fatto stesso che la morte del secondo è pur vita del primo essere.

La difficoltà ci sarebbe se l'anima si distribuisse nella materia. Allora una parte materiale esanime importerebbe una parte dell'anima a spasso. Ma l'anima come sostanza indivisibile è tutta in tutto e in ciascuna parte, e la sua azione animatrice perciò non è possibile che sia mai interrotta. S'intende che d'altra parte nè anche una parte di materia può restare senz'anima; perchè la morte è relativa all'essere particolare che si disgrega nei suoi atomi in quanto questi entrano, in nuovi aggregati. Onde la materia nella sua totalità, cioè, ripeto, come unità, è sempre animata, cioè è anima; e quindi non patisce mai morte.

Io almeno non riesco a scorgere la difficoltà che ci vede il M.; il quale, una volta creatasela, per eliminarla propende a credere che il Bruno realmente ammettesse la sostanzialità delle anime individuali, oltre quella dell'anima del mondo; senza accorgersi nè anche lui di quel che era sfuggito al Tocco nel suo lavoro sulle *Opere latine*: che cioè l'anima

del mondo è la negazione delle anime individuali; e viceversa; e senza avvertire, com'era naturale, che la difficoltà da lui sollevata, ci sarebbe, e insuperabile, appunto in questa ipotesi; perchè, ammesse le anime individuali unificate e fuse nell'anima del mondo, e tante anime quante sono gli esseri del mondo, non si vede davvero come si potrebbe morire.

E, posto che i testi di Bruno parlano espliciti nel ridurre le anime individuali a mere fulgurazioni dell'unica sostanziale anima del mondo — dottrina analoga a quella averroistica dell'unità dell'intelletto, che anche ebbe sostenitori nel 500 immediatamente prima del Bruno; — posto che un pensatore del tempo di Bruno non poteva vedervi la difficoltà che ci vede il Mondolfo, perdono ogni fondamento le sette considerazioni che egli enumera nella conclusione del suo scritto per dimostrare la probabilità della vecchia opinione, che male il Tocco avrebbe fatto ad abbandonare, circa la tendenza bruniana verso la monadologia. Per la 1.^a e la 3.^a metta il M. al luogo dell'anima-sostanza, l'anima operazione dell'anima sostanza; e tutto è a posto. La 2.^a suppone vera quella difficoltà fondamentale che s'è vista. La minima realtà, che è immortale, è il minimo, cioè la sostanza: quella sostanza che, spinozianamente, è solo in apparenza molteplice, laddove per la mente non è che una, come or ora vedremo. Nella 4.^a, nella 5.^a e nella 6.^a l'argomento del M., che le differenze individuali suppongano la sostanzialità delle anime individuali è rovesciato da espliciti luoghi di Bruno (cfr. p. e. *Cabala*, in *Dial. m.*, pp. 253-4 G.), e dallo stesso spirito generale del sistema, che fa nascere le differenze dalla materia. Nella 7.^a male si appaia il principio di libertà filosofica e religiosa (1) con la dottrina del libero arbitrio; e inesattamente si crede che il libero arbitrio di B. possa scambiarsi con l'autonomia della coscienza individuale (che il M. per positivistico pudore vorrebbe sostituirgli). Il libero arbitrio di B. (*amor confusus, non adhuc limitatus* e perciò *potentia indeterminata ad duas vias vel diversas*) (2) è la negazione della libertà, qual'è in Dio, che è, per lui, come per Spinoza, *absoluta necessitas ut sit etiam absoluta libertas* (3); è difetto, che lo sviluppo della ragione deve a poco a poco colmare, e che non può perciò a nessun patto raggiuogliersi alla divina libertà del filosofo, partecipante della libertà dell'oggetto con cui si immedesima. La libertà di B. (e questa è la sua insuperabile inferiorità verso il monadismo leibniziano) non è del soggetto, ma dell'oggetto. E autonomia di coscienza individuale, nel senso che il M. dà all'individualità, per Bruno non ce ne poteva essere. E però è meglio consentire col Tocco nell'opinione che a lui, dopo matura riflessione, parve definitivamente preferibile.

(1) Religiosa solo in un certo senso. Praticamente B. non riconobbe libertà religiosa. La sua religione libera coincide con la filosofia.

(2) *Opera*, III, 161, 22.

(3) *Opera*, III, 41.

Vero è che la monadologia bruniana, se non è quella di Leibniz, non è neppure l'atomismo di Democrito e di Epicuro. E il Tocco a furia di istituire riscontri e indagar fonti cancellò differenze essenziali, e si lasciò sfuggire il vero concetto della monade di Bruno, strozzando perciò l'unità del pensiero bruniano dal *De umbris* ai poemi latini. Unità che meglio si ritrova nella stessa esposizione del Hoeffding, malgrado la sua superficialità. Questo storico p. e. vide chiaramente che gli atomi di B. non sono atomi assoluti; e con ciò sottrasse già la sua filosofia all'atomismo vero e proprio (come sistema meccanicista); quantunque il suo modo di concepire l'atomo bruniano sia inesatto per un doppio aspetto, e vedendo una contraddizione tra la polemica del B. contro la divisione all'infinito e la dottrina della relatività del concetto degli atomi, e non vedendo che gli atomi relativi di B. possono essere tali tutti ad eccezione di uno, che è assoluto, la *monas monadum*: due inesattezze che sono poi una sola, derivante dal disconoscimento del carattere metafisico e oggettivo, e non gnoseologico e soggettivo, della relatività dell'atomo bruniano: che è gravissimo anacronismo. I minimi di Bruno sono sostanze attive teleologiche, in quanto unica sostanza: e però sono *toto caelo* diversi dagli atomi sostanze inerti e meccaniche in quanto molte. Nè questo monadismo è contraddittorio al panteismo neoplatonico; anzi ne è un momento necessario nel pensiero di Bruno, e quindi più o meno svolto, secondo i vari scritti, ma pur sempre presente (1). La monade, « principio e sostanza de le cose » di Bruno è la sostanza di Spinoza, non la monade di Leibniz.

Questo concetto del minimo-sostanza fu luminosamente chiarito dallo Spaventa fin dal 1866 in un piccolo saggio, di cui il Tocco, che si servi dell'altro maggiore sulla Teoria della conoscenza, non tenne il debito conto (2). Ma lo spinozismo dell'atomo bruniano non sfuggì neppure allo storico più accurato dell'atomismo, il Lasswitz (3) (la cui opera il Mondolfo non avrebbe dovuto trascurare), quantunque anch'egli malamente insistesse, come l'Hoeffding, sul carattere fenomenico della relatività delle monadi particolari, e non iscora la vera differenza che separa queste dalle monadi leibniziane.

G. G.

(1) Il Tocco liquidava nella sua terza fase il monismo bruniano, perchè non scorgeva l'identità della *monas monadum* e delle monadi particolari; e però sosteneva non vedersi chiaro in Bruno il rapporto. Ma Hoeffding, I, 492 ha giustamente osservato che B. si spiega chiaramente in proposito quando nel *De min.*, I, 4 dice Dio *monadum monas, nempe entium entitas*. Cfr. anche *Eroici furori*, p. 444 G.: « la monade vera essenza de l'essere de tutti », e *De minimo*: I, 2 *Minimum substantia rerum; monas... essentialiter in omnibus*.

(2) SPAVENTA, *Saggi*, Napoli, 1867, pp. 256-67.

(3) *Gesch. d. Atomistik*, I (1890), pp. 365, 390.