

# ENCICLOPEDIA BRUNIANA E CAMPANELLIANA

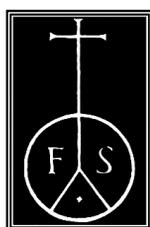
DIRETTA DA EUGENIO CANONE E GERMANA ERNST

VOL. III

GIORNATE DI STUDI 2009-2012

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

SUPPLEMENTI, XLII · ENCICLOPEDIA E LESSICI, 3



PISA · ROMA

FABRIZIO SERRA EDITORE

MMXVII

ENCICLOPEDIA  
BRUNIANA E CAMPANELLIANA

VOL. III

ISTITUTO PER IL LESSICO INTELLETTUALE EUROPEO  
E STORIA DELLE IDEE  
CONSIGLIO NAZIONALE DELLE RICERCHE

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

*Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali*

SUPPLEMENTI, XLII · ENCICLOPEDIA E LESSICI, 3

# ENCICLOPEDIA BRUNIANA E CAMPANELLIANA

DIRETTA DA EUGENIO CANONE E GERMANA ERNST

VOL. III

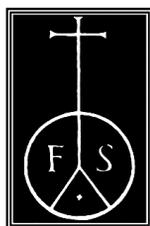
GIORNATE DI STUDI 2009-2012

VOCI ENCICLOPEDICHE DI

BARBARA AMATO · LAURA BALBIANI · MANUEL BERTOLINI · TERESA BONACCORSI · PAOLO BROGGIO  
EUGENIO CANONE · CANDIDA CARELLA · STELLA CARELLA · RICCARDO CHIARADONNA  
JEAN-PAUL DE LUCCA · ANTONELLA DEL PRETE · GERMANA ERNST · GUIDO GIGLIONI  
DELFINA GIOVANNOZZI · LUCIA GIRELLI · GIUSEPPE LANDOLFI PETRONE · DEBORAH MIGLIETTA  
GIACOMO MORO · PIETRO DANIEL OMODEO · MANLIO PERUGINI · FRANCESCA PUCCINI  
INGRID D. ROWLAND · STEFFEN SCHNEIDER · MICHELE VITTORI

CURA REDAZIONALE DEL VOLUME

DELFINA GIOVANNOZZI E MANLIO PERUGINI



PISA · ROMA  
FABRIZIO SERRA EDITORE  
MMXVII

Il presente volume è pubblicato con il contributo di:  
Université Paris 8 (Laboratoire d'Études Romanes) e dell'Institut Universitaire de France (IUF)  
Progetto CNR - DUS.ADO05.005.002 / Filosofie del Rinascimento.

\*

A norma del codice civile italiano, è vietata la riproduzione, totale o parziale (compresi estratti, ecc.), di questa pubblicazione in qualsiasi forma e versione (comprese bozze, ecc.), originale o derivata, e con qualsiasi mezzo a stampa o internet (compresi siti web personali e istituzionali, academia.edu, ecc.), elettronico, digitale, meccanico, per mezzo di fotocopie, pdf, microfilm, film, scanner o altro, senza il permesso scritto della casa editrice.

*Under Italian civil law this publication cannot be reproduced, wholly or in part (included offprints, etc.), in any form (included proofs, etc.), original or derived, or by any means: print, internet (included personal and institutional web sites, academia.edu, etc.), electronic, digital, mechanical, including photocopy, pdf, microfilm, film, scanner or any other medium, without permission in writing from the publisher.*

\*

Proprietà riservata · All rights reserved  
© Copyright 2017 by Fabrizio Serra editore, Pisa · Roma.  
*Fabrizio Serra editore incorporates the Imprints Accademia editoriale,  
Edizioni dell'Ateneo, Fabrizio Serra editore, Giardini editori e stampatori in Pisa,  
Gruppo editoriale internazionale and Istituti editoriali e poligrafici internazionali.*

[www.libraweb.net](http://www.libraweb.net)

*Uffici di Pisa:* Via Santa Bibbiana 28, I 56127 Pisa,  
tel. +39 050542332, fax +39 050574888, [fse@libraweb.net](mailto:fse@libraweb.net)

*Uffici di Roma:* Via Carlo Emanuele I 48, I 00185 Roma,  
tel. +39 0670493456, fax +39 0670476605, [fse.roma@libraweb.net](mailto:fse.roma@libraweb.net)

\*

ISBN 978-88-6227-971-0  
E-ISBN 978-88-6227-972-7  
ISSN 1125-3819

## SOMMARIO

Premessa di Eugenio Canone	IX
Abbreviazioni e sigle	XI

### ENCICLOPEDIA BRUNIANA

<i>Anassagora</i> (Delfina Giovannozzi)	1
<i>atomo</i> (Barbara Amato)	13
<i>demoni</i> (Delfina Giovannozzi)	24
<i>infinito</i> – <i>secc. XVII-XVIII</i> (Antonella Del Prete)	40
<i>minimo</i> (Barbara Amato)	56
<i>mondo</i> (Pietro Daniel Omodeo)	68
<i>Napoli</i> (Eugenio Canone)	80
<i>panteismo</i> (Francesca Puccini)	106
<i>Pitagora</i> (Delfina Giovannozzi)	120
<i>Plotino</i> (Riccardo Chiaradonna)	134
<i>privazione</i> (Lucia Girelli)	149
<i>Roma</i> (Candida Carella)	164
<i>Spaventa, Bertrando</i> (Giuseppe Landolfi Petrone)	180
<i>Tansillo, Luigi</i> (Ingrid D. Rowland)	195
<i>traduzioni tedesche</i> (Steffen Schneider)	201

### ENCICLOPEDIA CAMPANELLIANA

<i>animali</i> (Germana Ernst)	215
<i>Ariosto, Ludovico</i> (Teresa Bonaccorsi)	229
<i>avvocato</i> (Jean-Paul De Lucca)	239
<i>Calvino, Giovanni</i> (Michele Vittori)	252
<i>Ermete Trismegisto</i> (Guido Giglioni)	260
<i>giustizia</i> (Jean-Paul De Lucca)	270
<i>Immacolata Concezione</i> (Paolo Broggio)	282
<i>incarnazione</i> (Deborah Miglietta)	299
<i>Maria Vergine</i> (Deborah Miglietta)	313
<i>musica</i> (Manuel Bertolini)	328
<i>Padova</i> (Giacomo Moro)	340
<i>Paracelso</i> (Guido Giglioni)	352
<i>Pitagora</i> (Manlio Perugini)	368
<i>Scolopi</i> (Stella Carella)	376
<i>Spagna</i> (Paolo Broggio)	384
<i>traduzioni tedesche</i> – <i>scritti politici</i> (Laura Balbiani)	400

Vita, I, 279 sgg.; II, 627-640; per alcune dichiarazioni, non del tutto sincere, dello stesso filosofo: FIRPO, *Processo*, doc. 11: 160; doc. 51: 290, 295. – [70] P. DE STEFANO, *Descrizione dei luoghi sacri della città di Napoli*, Napoli, 1560, 184r. La Gonzaga, all'età di tredici anni, aveva sposato il quarantenne Vespasiano Colonna, rimanendo vedova già nel 1528; questi l'aveva lasciata erede del suo patrimonio e dei titoli, a condizione che non si risposasse. Pur corteggiata da molti, Giulia decise di mantenere fede a tale impegno. Nel luglio del 1534, durante un assalto dei corsari, la Gonzaga era dovuta fuggire precipitosamente da Fondi in quanto Khair ad-Din (Barbarossa) intendeva rapirla. – [71] G. MUZIO, *La Nimpha fuggitiva*, in IDEM, *Egloghe*, Venezia, 1550, 126r-v, 128r-v. – [72] P. LOPEZ, *Il movimento valdesiano a Napoli*, Appendice, 170-171. – [73] FIRPO, *Processo*, doc. 14: 177; doc. 15: 191. – [74] C. GINZBURG, *I costituiti di don Pietro Manelfi*, Firenze, 1970, 69. – [75] FIRPO, *Processo*, doc. 51: 260, 275-276. – [76] Ivi, doc. 9: 157; cfr. doc. 15: 190-192; doc. 51: 251, 278-279. – [77] La sentenza, del maggio 1567, è pubblicata in P. LOPEZ, *Inquisizione, stampa e censura nel Regno di Napoli tra '500 e '600*, Napoli, 1974, 257-259 (cfr. ivi, 74-77). – [78] BERF 174. Cfr. J. DE VALDÉS, *Alfabeto cristiano*, a cura di M. Firpo, Torino, 1994, 88-93. – [79] *Spaccio*, BSP 259. – [80] Considerando i *Furori* nel contesto dei Dialoghi italiani, risulta che la critica religiosa di B. è sì rivolta al cristianesimo (cattolici e protestanti), ma riguarda più in generale le religioni monoteistiche. – [81] BERF 63-65. – [82] J. DE VALDÉS: *Le cento e dieci divine considerazioni*, a cura di E. Cione, Milano, 1944, 179, 302; cfr. 275-278, 299-310.

BIBLIOGRAFIA. L. AMABILE, *Il Santo Ufficio della Inquisizione in Napoli*, Città di Castello, 1892, 2 voll.; SPAMPANATO, *Vita* (1921); G. B., *Candellario*, a cura di V. Spampinato, Bari, 1923<sup>2</sup> (1909<sup>1</sup>); E. PONTIERI, *L'agitazione napoletana del 1564*, in IDEM, *Nei tempi grigi della storia d'Italia*, Napoli, 1966<sup>3</sup>, 197-246; *Storia di Napoli*, v, 1 (*Il Vicereame*), Napoli, 1972; P. LOPEZ, *Inquisizione, stampa e censura nel Regno di Napoli tra '500 e '600*, Napoli, 1974; IDEM, *Il movimento valdesiano a Napoli. Mario Galeota e le sue vicende col Sant'Ufficio*, Napoli, 1976; C. GINZBURG, A. PROSPERI, *Giochi di pazienza. Un seminario sul «Beneficio di Cristo»*, Torino, 1977<sup>2</sup>; M. FIRPO, *Tra alumbados e «spirituali». Studi su Juan de Valdés e il valdesianesimo nella crisi religiosa del '500 italiano*, Firenze, 1990; G. B.: *gli anni napoletani e la «peregrinatio» europea*, a cura di E. Canone, Cassino, 1992; J. DE VALDÉS, *Alfabe-*

*to cristiano*, a cura di M. Firpo, Torino, 1994; M. MIELE, *Indagini sulla comunità conventuale di G. B. (1556-1576)*, «Bruniana & Campanelliana», I, 1995, 1-2, 157-203; G. B., 1548-1600. *Mostra storico documentaria*, Firenze, 2000; M. MIELE, G. B.: *i documenti napoletani*, «Bruniana & Campanelliana», IX, 2003, 1, 159-203; N. BADALONI, *Inquietudini e fermenti di libertà nel Rinascimento italiano*, Pisa, 2004 (raccolta di contributi pubblicati dalla fine degli anni cinquanta del '900); G. B. DEL TUFO, *Ritratto o modello delle grandezze, delizie e meraviglie della nobilissima città di Napoli*, a cura di O. S. Casale e M. Colotti, Roma, 2008 (l'opera fu composta nella seconda metà degli anni ottanta del '500); L. ADDANTE, *Eretici e libertini nel Cinquecento italiano*, Roma-Bari, 2010; S. PEYRONEL RAMBALDI, *Una gentildonna irrequieta. Giulia Gonzaga fra reti familiari e relazioni eterodosse*, Roma, 2012; M. FIRPO, *Juan de Valdés e la Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Roma-Bari, 2016.

EUGENIO CANONE

### panteismo (*pantheismus*) — secc. XVIII-XIX

1. *Causa, principio, fondamento*. «Pensare l'unità». — Il dibattito sull'interpretazione del panteismo di B. anima la vita intellettuale tedesca degli ultimi trent'anni del XVIII secolo, con echi che giungono fino agli anni Quaranta del secolo successivo. L'interesse per questo tema nella filosofia di B. si svolge lungo un arco temporale delimitato da due letture, sotto molti punti di vista, reciprocamente agli antipodi: la seconda edizione dei *Briefe über die Lehre des Spinoza* di Friedrich Heinrich Jacobi, pubblicata nel 1789 [1], e la monografia di Moriz Carrière sulla *Weltanschauung* dell'età del Rinascimento, apparsa nel 1847 [2]. Nato dal confronto tra lo stesso Jacobi e Moses Mendelssohn sulla questione del presunto spinozismo di Lessing, il lavoro di Jacobi avrà un peso determinante nella diffusione del pensiero di B. tra gli eruditi ottocenteschi. La prima delle otto appendici che lo corredano presenta un'epitome dei dialoghi II-V del *De la causa* [3]. Scegliendo di abbandonare la forma dialogica, l'interprete tedesco subordina la vocazione divulgativa del proprio saggio – che tuttavia non vuol

essere in alcun modo una semplice traduzione – al conseguimento di un obiettivo più alto: mostrare le conseguenze che si possono trarre da una filosofia coerentemente monista e panteista, nello stesso senso in cui è monista e panteista la filosofia di Spinoza. Lo spirito che caratterizza l'opera di B., e che Jacobi dal canto suo si è sforzato di riprodurre, è quello dell'«*Εν και παν*», dell'identità di uno e molteplice. B. deve pertanto essere considerato un precursore di Spinoza e uno dei massimi esponenti del panteismo moderno. A fondamento del panteismo bruniano e spinoziano si trova, secondo Jacobi, la concezione della sostanza divina come causa di tutti gli esseri e la parallela affermazione della coincidenza di Uno e molteplice all'interno di tale sostanza. Questa filosofia monista, in virtù della quale l'assolutamente incondizionato (Dio) si fonde con il condizionato, con ciò che ha una causa esterna (le cose create) conduce B. a una conseguente professione di ateismo [4]. Lo scopo dell'interpretazione di Jacobi è quello di mostrare la pericolosità di tale posizione (bruniana e spinoziana), anche sulla scorta di un'attenta disamina del testo considerato più rappresentativo del pensiero del Nolano. Jacobi suddivide la sua epitome in quattro parti, ciascuna delle quali illustra uno dei principali snodi tematici del dialogo: il concetto di 'causa', considerato nei suoi rapporti con il principio generale dell'essere e a sua volta suddiviso in causa agente, formale e ideale; il concetto di 'principio materiale', identificato con la 'potenza'; il principio materiale considerato come 'soggetto'; infine, l'idea dell'«Uno» (corrispondente al quinto dialogo *De la causa*) [5]. L'*Auszug* esordisce riportando l'affermazione di B. secondo cui tutto ciò che non è esso stesso primo principio o prima causa, deve necessariamente possedere un principio e una causa [6]. Ma cosa dobbiamo intendere con queste due espressioni, 'prima causa' e 'primo principio'? L'interprete settecentesco individua nell'uso bruniano dei termini 'causa' e 'principio' una differenza essenziale: il principio (*Grund*) è «la ragione interna di una cosa, l'origine della sua esistenza possibile; la causa (*Ursache*) è

la ragione esterna di essa, l'origine della sua esistenza attuale» [7]. I due termini rimandano dunque a due distinte concezioni della natura del rapporto tra l'incondizionato e il condizionato, l'Uno e il molteplice, l'eterno e il transitorio. Mentre l'idea di principio poggia su un presupposto esclusivamente logico – in altre parole, rimanda a una divinità concepita anteriormente e indipendentemente dalla sua esplicazione negli enti mondani – l'idea di causa rende ragione della permanenza della sostanza divina nei suoi effetti, spostando dunque l'attenzione sul lato dell'esperienza. L'esatta definizione dei due poli concettuali appare a Jacobi meritevole di ulteriori indagini, in seguito alle quali il critico tedesco giunge a individuare nella divinizzazione della materia l'esito autentico del panteismo del Nolano. Se il principio universale è la materia assoluta, eterna e immutabile, la natura corporea non può essere distinta da quella spirituale; al contrario, il primo principio avrà una natura insieme formale e materiale, perché secondo la sostanza tutto è uno [8]. A tale proposito, nota Jacobi, né i peripatetici, né i platonici avrebbero ritenuto opportuno distinguere il corporeo dall'incorporeo. B., andando oltre i suoi precursori, indica nella 'forma' il principio semplice e unitario al quale la molteplicità delle cose rimanda necessariamente. Il sensibile e l'intelligibile devono essere ricondotti a un fondamento (*Grundwesen*) comune a entrambi, poiché nessuna delle cose esistenti può trarre il proprio essere da se stessa e nulla si crea dal nulla [9].

2. *La separazione dei due mondi.* — Le preoccupazioni manifestate da Jacobi riguardo alle possibili conseguenze razionalistiche (in ultima analisi, irreligiose) della metafisica panteista del Nolano sono invece estranee al giovane Schelling, che dall'estratto del *De la causa* trae l'ispirazione per comporre il celebre dialogo *Bruno* [10]. La stessa schellinghiana filosofia dell'identità può essere considerata una tardiva declinazione del panteismo di Spinoza, perché Schelling non si limita ad affermare l'identità o indifferenza di spirito e natura nella sostanza divina, ma fa dell'universo la *realizzazione* di tale sostan-

za. Al contrario di Jacobi, Schelling guarda con favore all'identificazione, sostenuta dal protagonista del suo *Bruno*, di finito e infinito, inconscio (natura) e coscienza (spirito). Le individualità finite sono mantenute nella loro apparente irriducibilità alla sostanza universale, ma solo dal punto di vista della coscienza individuale, finita. Il finito, in realtà, non esiste in sé, ma solo come punto di vista della coscienza, la quale, tuttavia, non può non contenere tutta l'infinità realtà. La vera filosofia, come quella di B., insegna che ogni cosa è in Dio. Tutto ciò a cui noi diamo il nome di realtà è reale per partecipazione all'essere assoluto di Dio, ma è solo nella ragione e per mezzo della ragione che tale partecipazione è attuabile [11]. La ragione riconosce la profonda verità della *coincidentia oppositorum*, intesa come legge che governa sia l'universo materiale che quello spirituale. L'unità indifferenziata di materia e forma, natura e spirito, si realizza al massimo grado in Dio, sebbene Dio non sia né natura né spirito, ma appunto la loro vivente unità. L'intuizione di questa «sacra unità» tra Dio e la natura è conoscenza assoluta o – il che è lo stesso – conoscenza dell'Assoluto, riconoscimento dell'impossibilità di separare il pensiero dall'essere. La separazione tra il mondo infinito dell'Assoluto e quello finito delle cose reali viene meno nella conoscenza, vale a dire nella presa di coscienza che la verità risiede nell'unico «principio divino e naturale delle cose». I due mondi, l'infinito e il finito, pervengono all'unità in Dio, inverandosi l'un l'altro. D'altro lato, la separazione tra le sfere della sostanza divina e della natura sensibile è fatta cadere da Schelling anche in considerazione del fatto che separare la natura da Dio significa «ucciderla»: al di fuori di Dio la natura 'non è', così come Dio non è concepibile senza la natura. Non però la natura corporea e transeunte, visibile con occhi sensibili, deve essere fatta oggetto della vera filosofia, bensì la natura eterna e incorruttibile, che può essere compresa «solo con occhi della ragione» [12]. La concezione schellinghiana della natura si richiama esplicitamente alla materia assoluta o indifferenziata del *De la causa*: questa materia non

va confusa con il corpo (come hanno fatto Platone e i platonici), è in sé priva di molteplicità e non contaminata dalle accidentalità che la superficie esteriore delle cose sensibili reca inevitabilmente con sé. In questa materia l'organico e l'inorganico sono una cosa sola, conclude il filosofo tedesco, che sembra qui avvalorare le conclusioni tratte non molti anni prima da Jacobi nella sua epitome del medesimo dialogo bruniano.

3. *Gott und Welt*. — All'idea di una materia primigenia, ricettacolo di tutte le forme possibili e infinita potenza, può essere ricondotta anche l'interpretazione della filosofia della natura di B. in alcune liriche, ma soprattutto nelle opere di argomento scientifico composte da Goethe tra la fine del XVIII e i primi decenni del XIX secolo. L'interesse del poeta tedesco per il *De la causa* è documentato fin dal 1770: in un'annotazione contenuta nelle *Ephemerides* degli inizi di quell'anno egli difende B. dalla duplice accusa di empietà e oscurità, sebbene sia costretto ad ammettere che la tesi della coincidenza dell'infinito numerico con l'unità lo lasci ancora perplesso. In B. non è l'essere di Dio, nota Goethe, a generare la molteplicità delle cose sensibili, ma piuttosto «la superficie della sostanza» [13]: in questo egli ravvisa un'«assurdità», ma anche una posizione filosofica assolutamente stimolante e gravida di implicazioni per le scienze della natura. La stessa intuizione della misteriosa unità della sostanza divina con la molteplicità degli enti mondani è sfruttata dal poeta nella lirica – di chiara ispirazione panteista – intitolata *Gott und Welt*, che mette in versi i pensieri espressi da B. nel commento in prosa al dodicesimo capitolo del quinto libro del *De immenso* [14]. Cosa sarebbe mai, si chiede Goethe, un Dio ridotto a pura intelligenza, che dall'esterno impartisse il movimento all'universo con il semplice colpetto di un dito? No, è di gran lunga preferibile credere che la divinità alberghi nel grembo stesso della natura, che le infonda la vita dall'interno, e che tutto ciò che tra gli esseri ha vita sia un effetto della «forza» e dello «spirito» di Dio. Da un presupposto del tutto analogo muovono gli scritti scientifici della maturità, nei quali la natura (organi-

ca e inorganica) assume i tratti della potenza dispiegata dell'Uno-tutto; in essa non si trova possibilità che non si traduca in realtà, potenza che non coincida con l'atto, mentre la materia non è distinta dalla forma, anzi è forma essa stessa. In questo stesso senso può essere letto il significato filosofico della nota teorizzazione goethiana della *Urpflanze*, archetipo ideale e allo stesso tempo minimo comune denominatore delle forme vegetali presenti, passate e future. Nelle dinamiche vitali degli esseri viventi si rivela all'occhio dello studioso, secondo Goethe, l'uniforme regolarità della legge impressa da Dio all'universo. I numerosi punti di contatto tra l'interpretazione del poeta-scienziato e quella di Schelling testimoniano del clima di amicizia e stima reciproca che in quegli anni si era instaurato tra i due e che aveva indotto lo stesso Goethe a esprimersi in termini di piena approvazione nei confronti del *Bruno*. In una lettera a Schiller datata 16 marzo 1802 – ancora prima della pubblicazione del dialogo presso l'editore Unger di Berlino – questi dichiara che Schelling ha dato voce alle sue «più intime convinzioni» riguardo alle dottrine del Nolano [15]. Un'annotazione goethiana del giorno precedente registra invece, oltre all'avvenuta lettura dell'opera, lo «scetticismo» che essa ha suscitato in Hegel [16].

4. *L'unico ordine del cosmo*. — A dispetto della freddezza mostrata da Hegel nei confronti del *Bruno* schellinghiano, anche le *Lezioni sulla storia della filosofia* che egli tenne per più semestri a Berlino tra il 1819 e il 1831 si inseriscono a pieno titolo nel vasto movimento romantico di rivisitazione delle metafisiche panteiste del Rinascimento. In via del tutto generale, la filosofia di B. deve essere classificata come 'spinozismo' o panteismo; ma la dialettica Uno-molteplice e le questioni a essa correlate, come il problema dell'unione o della separazione di Dio dal mondo, finiscono per essere offuscate dalla *mystische Schwärmerei*, da un entusiasmo incontrollato, che inquina tutti gli scritti di B., in un agitarsi disordinato di una miriade di intuizioni e di stili contrastanti [17]. Lo spinozismo di B. è evidente nella volontà di mantenere ben

salda l'unità del principio formale (Dio) e di quello materiale (l'universo), suggello della vita del Tutto [18]. La conoscenza di Hegel dei Dialoghi italiani – in particolare, del *De la causa* e del *De l'infinito* – è ancora largamente debitrice della mediazione dell'estratto di Jacobi e dei più diffusi manuali tedeschi di storia della filosofia del XVIII e XIX secolo. Di queste fonti Hegel fa largo uso nelle sue lezioni universitarie, ma l'interpretazione che da esse ricava è assolutamente in linea con l'impostazione generale del proprio pensiero. Due sono le direttrici da seguire, da parte di chi voglia interpretare la filosofia del Nolano: la teoria dell'animazione universale, di chiara matrice neoplatonica, e la mnemotecnica lulliana. Riguardo alla prima, Hegel afferma la coincidenza della forma con l'intelletto universale, vale a dire con l'intelligenza che infonde la vita e fa muovere dall'interno tutti gli esseri; questo intelletto è causa della produzione degli enti naturali, nello stesso modo in cui l'intelletto umano è causa della produzione dei concetti [19]. L'intelletto universale, tuttavia, non è niente senza la materia assoluta, assolutamente indifferenziata e informe, ma allo stesso tempo madre di tutte le forme. La definizione dell'esatta natura di questa materia incorporea, presupposto di ogni realtà corporea, è il termine ultimo a cui tende tutta la ricerca filosofica di B., la risposta che egli dà alla domanda intorno al nesso che tiene unito Dio al mondo. Lungi dal poter essere considerato un pensatore ateo, B. manifesta in tutti i suoi scritti una personale e talvolta bizzarra religiosità, che lo porta ad affermazioni sconcertanti, ma nelle quali Hegel è costretto a riconoscere l'impronta di una mente fuori dal comune. Per penetrare nella sostanza divina, B. utilizza fino in fondo le risorse della dialettica degli opposti: Dio è non solo unità di materia e forma, di possibilità e realtà, della causa e di ciò che è causato, è anche unità di *maximum* e *minimum*. Nei Poemi francofortesi, in particolare nel *De minimo*, è contenuta una grande verità: chi vuole indagare sui più profondi segreti della natura deve ricercare i termini estremi di tutte le cose – appunto, il massimo e il minimo – e sco-

prire che proprio in questi estremi tutte le realtà, Dio compreso, divengono intelligibili [20]. Dio è l'unità che si fa, allo stesso tempo, totalità. Nell'universo non è possibile distinguere il punto dal corpo, né il centro dalla periferia, perché tutto è centro e il centro è dappertutto; sotto questo riguardo, avevano ragione gli antichi a sostenere che il padre degli dei avrebbe la propria sede in ogni punto dell'universo [21]. L'altra fondamentale componente della speculazione bruniana è la sua lettura in chiave neoplatonica della mnemotecnica di Raimondo Lullo. Nel *De umbris*, osserva Hegel, l'arte lulliana della memoria fornisce il sostegno metodologico a una metafisica panteistica al cui vertice è posto, ancora una volta, l'intelletto universale o efficiente, produttore di tutte le forme [22]. Questo intelletto universale è inteso da B. nello stesso senso in cui i neoplatonici intendono la forma universale: esso è l'Uno, la sostanza primigenia, dalla cui luce si allontanano, seguendo un processo di emanazione, le sostanze degli enti mondani. Le cose create vivono all'ombra della luce della prima sostanza; il loro essere è pertanto solo un'ombra dell'Idea originaria, dell'atto primo della luce della sostanza. Il processo di degradazione dell'Idea, tuttavia, prevede anche il cammino inverso, che riporta indietro le cose sensibili dalla dispersione della molteplicità fino all'unità della sostanza: l'inferiore può allora riflettersi nel superiore, il materiale nello spirituale, e viceversa, «perché tutto è una sola essenza» [23] e il processo di caduta è lo stesso del percorso di risalita. Nell'universo e nella mente umana si può riconoscere pertanto – questo è il senso ultimo dell'interpretazione hegeliana – un unico ordine, naturale e insieme soprannaturale, in grado di rendere ragione tanto della sostanza soprasensibile di Dio (da qui il ricorso alla metafisica neoplatonica) quanto della natura sensibile degli enti mondani, tra i quali l'anima dell'uomo. L'esame delle tecniche utili per accedere ai segreti attinenti ai due piani della realtà costituisce una parte integrante della metafisica bruniana; Hegel non manca infatti di sottolineare come l'arte della memoria di Lullo venga elevata da B. a

vera e propria teoria della conoscenza. L'immagine di B. che emerge da queste pagine delle *Lezioni* hegeliane è quella di un pensatore che, nonostante tutte le sue contraddizioni, riesce a essere sistematico, a conciliare i presupposti della nuova teoria eliocentrica con una concezione della divinità ancora legata al neoplatonismo rinascimentale. Hegel si mostra altresì molto perspicace nel cogliere i punti di convergenza tra i Dialoghi italiani di argomento cosmologico e le opere latine; in generale, l'intera produzione del Nolano gli appare guidata dall'unico intento di ricondurre il materiale allo spirituale, l'inintelligibile all'intelligibile, il molteplice sensibile all'unità della sostanza divina. L'indiscussa superiorità della sua lettura rispetto a quella degli interpreti ottocenteschi che lo hanno preceduto (con la sola eccezione, per questo aspetto, di Goethe) è forse imputabile al fatto che Hegel può consultare, negli ultimi anni della sua vita, l'edizione curata da Adolf Wagner delle *Opere italiane*, la quale, pur recando sul frontespizio la data 1830, era uscita, in realtà, alla fine del 1829 [24]. L'edizione Wagner costituirà per lungo tempo l'unica edizione completa degli scritti italiani di B., prima accessibili solo a un ristretto numero di studiosi europei. Dopo il 1830, il panorama degli studi sul Nolano – più specificamente, i contributi sulla questione dell'ateismo o, al contrario, sulla religiosità panteistica del loro autore – si fa molto più ricco e variegato, fino a toccare l'apice intorno alla metà degli anni Quaranta.

5. *Ontologia e teologia.* — L'improvviso intensificarsi dell'interesse per le opere di B. deve molto alla pubblicazione di tre monografie, uscite in Germania tra il 1842 e il 1847, due delle quali composte da altrettanti esponenti della scuola hegeliana, Joseph Hillebrand e Moriz Carrière. Al terzo autore a cui facciamo riferimento, Franz Jakob Clemens, non si può attribuire la stessa filiazione, dal momento che questo professore di filosofia cattolico, che per qualche tempo visse anche in Italia e al quale spetta il merito di essere stato uno dei primi a ravvisare in Nicolò da Cusa una fonte di importanza cruciale per la comprensione della filosofia di B., si

tenne volontariamente a distanza, per tutta la vita, dal richiamo della filosofia assoluta. Con la sua monografia su B. e Cusano [25], Clemens intende offrire ai suoi lettori, oltre a un'interpretazione delle profonde differenze tra i due pensatori, anche una sorta di progetto di rinnovamento della filosofia del suo secolo, allo scopo di salvarla dalla situazione fallimentare in cui, secondo il suo punto di vista, essa è caduta a causa delle scienze positive. Con una buona dose di ottimismo e di entusiasmo in più rispetto a Clemens, Hillebrand, ordinario di filosofia all'università di Giessen a partire dagli anni Venti, offre una visione della filosofia di B. almeno in parte innovativa. Avendo identificato la divinità con l'universo corporeo, B. è un panteista e un materialista allo stesso tempo: per il filosofo italiano è necessario infatti coniare l'apposita espressione di «panteismo materialistico», si osserva nella *Propädeutik der Philosophie* [26], in modo da non confondere il suo pensiero con quello degli Eleati, che è un «panteismo idealistico». Pur rivelando il suo debito nei confronti delle più audaci speculazioni degli stessi Eleati e di Platone, B. ha dato vita ad una forma di panteismo assolutamente originale. Nell'ontologia bruniana «il più alto principio di tutto l'Essere è identico all'Essere stesso. Questo principio è la *divinità*» [27]. Nessun'altra realtà è possibile al di fuori della divinità, che è l'Assoluto; ogni altra esistenza è solo una forma imperfetta dell'essere della divinità stessa. La divinità di B., sottolinea Hillebrand, è nella stessa misura spirituale e materiale, rispecchia quindi una visione organicistica che lo storico ottocentesco non esita a definire «Schellingianismus» [28]. Nel materialismo, implicito in questa concezione della divinità, e non nell'ateismo, Hillebrand individua poi la causa della condanna di B. al rogo da parte della chiesa cattolica. Gli elementi del panteismo bruniano che possono essere considerati un'anticipazione della filosofia della natura del XIX secolo sono oggetto di indagine anche nell'opera maggiore di Hillebrand, *l'Organismus der philosophischen Idee* [29]. Con questo scritto Hillebrand si propone di dare una rappresentazione dell'e-

voluzione interiore dell'Idea, da un duplice punto di vista, scientifico e storico. In entrambe le trattazioni l'Idea, hegelianamente considerata come processo e sviluppo dinamico, assume la forma di un organismo, di una totalità organizzata e sistematica, nella quale ogni parte svolge una funzione essenziale alla vita del tutto. Questa totalità è ben riscontrabile nella storia della filosofia, di cui l'Idea costituisce il principio e la sostanza, restando immanente a essa in ogni parte della sua evoluzione [30]. Pur subendo continue trasformazioni, il principio permane eternamente identico a se stesso e ciò consente di riscontrare, nei momenti salienti della storia del pensiero, convergenze sorprendenti tra autori molto lontani nel tempo. La filosofia di B., da questo punto di vista, appare a Hillebrand tesa a «dimostrare la compiuta immanenza dell'essere nell'infinità delle sue determinazioni, ovvero la pura identità dell'Uno e dei molti come universalità assoluta» [31]. In queste pagine è ancora una volta l'applicazione del metodo dialettico allo studio della natura la più significativa innovazione introdotta da B., nel quadro di una concezione della divinità che assomma in sé l'identità di tutte le opposizioni. B. può essere dunque considerato il vero precursore della filosofia romantica della natura, e la sua posizione è ora definita «panteismo ideale» [32]. La contraddizione con la definizione data dallo stesso Hillebrand nella *Propädeutik* («panteismo materialistico») è in verità soltanto apparente: basti riflettere sul fatto che in B. il principio universale ha una natura sia corporea che spirituale e la materia è la ragione della vita del cosmo, il mezzo attraverso il quale l'essere divino si realizza nelle cose particolari.

**6. Il fondamento morale del panteismo di B. —** Il superamento del dualismo materia-spirito nella considerazione della divinità da parte di B. è messo a tema anche dalla monografia di Carrière, *Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit in ihren Beziehungen zur Gegenwart*. Secondo l'autore, i filosofi del Rinascimento hanno dimostrato che è possibile abbandonare non solo il punto di vista dualistico sulla realtà, ma anche l'opposizio-

ne tra monismo panteistico e deismo. Comprendere il pensiero del Rinascimento può aiutare gli studiosi del XIX secolo a capire che il deismo e il panteismo si affidano entrambi a una visione unilaterale del fenomeno religioso, il primo perché concepisce l'essenza divina come assolutamente finita, il secondo come assolutamente infinita. «Il deismo trasforma Dio in qualcosa di limitato, non avendo a disposizione altro che enti finiti [...]. Il panteismo vuole invece vedere in Dio l'unico Essere e salvare l'infinito; ma anch'esso si rovescia nel suo opposto», nel mondo del molteplice [33]. B. è introdotto da Carrière non solo come «il genio filosofico dell'Italia», ma anche come un animo dotato di una superiore sensibilità per l'elemento spirituale presente in ogni concreta manifestazione della natura, e dunque, non alieno da un'autentica religiosità, che gli permette di «contemplare dall'interno l'infinita realizzazione dell'infinita potenza nel tutto» [34]. Il punto qualificante di questa filosofia è individuato da Carrière nella dottrina dell'identità degli opposti, grazie alla quale B. ha anticipato gran parte dei successivi sviluppi del metodo critico in Cartesio, Fichte, Schelling e Hegel. Ma la dottrina della *coincidentia oppositorum* ha un fondamento di natura eminentemente teologica, secondo Carrière, il quale fa coincidere l'Uno del quinto dialogo del *De la causa* con la propria idea di divinità. Tutto ha inizio e fine con l'Uno-Dio; egli contiene e comprende in sé il tutto, così come il tutto è compreso e contenuto in lui. Ciò che più conta, Dio non soggiace al principio della coincidenza degli opposti, poiché «niente gli è contrario, piuttosto egli porta in sé tutte le opposizioni, le assoggetta e plasma ogni cosa da quelle» [35]. Il Dio di B. presenta sicuramente tutti i tratti propri di un essere assolutamente razionale, ma questo non implica affatto l'esclusione della corporeità, che rappresenta, al contrario, una componente ineliminabile della sua natura. Anche Carrière, come prima di lui Schelling e Hillebrand, interpreta il significato della dialettica forma-materia nel *De la causa* alla luce della metafora organicistica. La materia assume il

ruolo di sostanza universale e fonte di tutto l'essere, mentre la forma si limita a rendere possibile l'esplicazione della potenza interiore della materia. Gli innumerevoli individui che popolano l'universo sono come le parti dello smisurato corpo vivente, dell'infinito «corpo di Dio»; la parte e il tutto, quanto alla sostanza, sono una cosa sola, e questa intuizione fa del Nolano il primo vero filosofo 'idealista'. L'idea dell'animazione universale poggia altresì sulla medesima concezione dell'unica sostanza divina che racchiude in sé l'infinita ricchezza delle determinazioni particolari. La natura è la realizzazione visibile dell'essenza invisibile di Dio; la potenza divina non disdegna di manifestarsi in ogni aspetto della realtà sensibile, per quanto umile possa apparire. Tali considerazioni inducono Carrière a vedere nel credo panteista di B. un saldo fondamento morale, oltre che ontologico. La distanza che separa l'interpretazione dello storico hegeliano dalle prudenti riserve espresse da Jacobi nell'estratto del *De la causa*, composto circa sessant'anni prima, si mostra in tutta la sua evidenza. Il merito che B. si è conquistato, agli occhi di Carrière, consiste principalmente nell'aver fatto dell'unità di Dio e della natura un sapere fecondo e vitale, capace di opporsi alle vuote astrazioni della scienza aristotelica. In termini molto simili, e proprio negli stessi anni, anche Christian Bartholmèss [36] legge il *De la causa*, il *De l'infinito* e la trilogia francofortese alla luce di un'analogia considerazione morale, oltre che metafisica, del panteismo del Nolano. Come afferma lo stesso B. nell'*Oratio valedictoria*, filosofia naturale e filosofia morale non sono disgiunte, anzi coincidono, perché la prima non studia solo la storia della natura, ma anche la storia delle opere di Dio. La filosofia ha il diritto e il potere di produrre una teologia razionale e una morale naturale [37]. In B. «Dio è allo stesso tempo l'essenza della vita fisica e della vita morale» [38]. Su queste basi i lettori del secolo successivo costruiranno un'immagine della 'nolana filosofia' che renderà finalmente giustizia alla sua capacità di elevare l'animo umano verso le più alte produzioni dello spirito.

NOTE. [1] Friedrich Heinrich Jacobi's Werke, IV, 2, Leipzig, 1819<sup>3</sup>, 5-46. – [2] M. CARRIÈRE, *Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit in ihren Beziehungen zur Gegenwart*, Stuttgart und Tübingen, 1847. – [3] F.H. JACOBI, *op. cit.*, 5-46. – [4] Ivi, 15-17. – [5] Ivi, 5, 18, 28, 34. – [6] Ivi, 5. – [7] Ivi, 6. – [8] Ivi, 28. – [9] Ivi, 29. – [10] F.W.J. SCHELLING, *Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge. Ein Gespräch*, Berlin, 1802. – [11] Ivi, 168-169. – [12] Ivi, 187. – [13] *Goethes Werke*, 143 voll., Weimar, 1887-1919, I, 37, 82-83. – [14] Ivi, I, 3, 73-74. – [15] Ivi, IV (*Goethes Briefe*), 16, 55. – [16] Ivi, III (*Goethes Tagebücher*), 3, 53. – [17] W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in *Vorlesungen*, 9, 4, hrsg. v. P. Garniron und W. Jaeschke, Hamburg, 1986, 52. – [18] Ivi, 53. – [19] Ivi, 58. – [20] Ivi, 53-54. – [21] Ivi, 54. – [22] Ivi, 57. – [23] *Ibidem.* – [24] G. B., *Opere*, a cura di A. Wagner, Lipsia, 1830. – [25] F.J. CLEMENS, G. B. und Nicolaus von Cusa. *Eine philosophische Abhandlung*, Bonn, 1847. – [26] J. HILLEBRAND, *Propädeutik der Philosophie*, Heidelberg, 1819. – [27] Ivi, 500-501. – [28] Ivi, 501. – [29] IDEM, *Der Organismus der philosophischen Idee in wissenschaftlicher und geschichtlicher Hinsicht*, Dresden-Leipzig, 1842. – [30] Ivi, 100. – [31] Ivi, 386. – [32] *Ibidem.* – [33] M. CARRIÈRE, *op. cit.*, 7. – [34] Ivi, 365. – [35] Ivi, 412. – [36] C. BARTHOLMÈSS, *Jordano Bruno*, Paris, 1846-1847. – [37] Ivi, II, 240. – [38] Ivi, 340.

BIBLIOGRAFIA. P. VON LIND, *Moriz Carrière*, «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», Neue Folge, 1895, 106, 93-101; H. HEIMSOETH, G. B. e la filosofia tedesca, Essen, 1942; W. BEIERWALTES, *Identità e differenza*, Milano, 1989; V. VERRA, *La razionalità della teleologia in Hegel*, in *Lecture hegeliane. Idea, natura, storia*, Bologna, 1992, 187-219; B. GOODWIN, *Goethe e la scienza qualitativa*, in *Goethe scienziato*, a cura di G. Giorello e A. Grieco, Torino, 1998, 426-455; R.E. ZIMMERMANN, *L'originarietà della materia. Sulla fondazione dell'organismo in B. e Schelling*, in *Dalla materia alla coscienza. Studi su Schelling in ricordo di Giuseppe Semerari*, a cura di C. Tatasciore, Milano, 2000, 43-64; M. IVALDO, *Introduzione a Jacobi*, Roma-Bari, 2003; F. PUCCINI, «Sic non succifluis occurro poeta labellis». *Goethe lettore di B. (1770-1829)*, «Bruniana & Campanelliana», XII, 2006, 2, 497-521.

FRANCESCA PUCCINI

### Pitagora (Pythagoras)

La fortuna rinascimentale del sapiente di Samo – con il suo profilo irrimediabilmente confuso dallo stratificarsi delle fonti più disparate, che avevano tramandato nei secoli l'immagine complessa di un semidio, mago, ierofante con spiccata vocazione di riformatore politico e morale, nonché matematico e filosofo della natura – passa anche attraverso il pensiero di B. Citato ampiamente nelle opere del Nolano, la sua fisionomia si distingue quasi sempre da quella degli altri filosofi presocratici, in compagnia dei quali talvolta viene ricordato, configurando almeno cinque contesti diversi in cui Pitagora viene chiamato in causa: 1. come precursore delle teorie eliocentriche; 2. come sostenitore della dottrina dell'*anima mundi*; 3. come paladino della teoria della metempsirosi; 4. come fondatore della dottrina dei numeri; 5. infine come anello fondamentale della catena della sapienza antica. Va sottolineato che spesso negli scritti bruniani in luogo del nome di Pitagora, ricorre un generico richiamo ai 'Pitagorici'.

1. *Pitagorismo e nuova cosmologia.* — Come è noto, le acquisizioni fondamentali della cosmologia bruniana – infinità e omogeneità dell'universo, eliocentrismo, esistenza nel cosmo infinito di altri pianeti, simili per costituzione alla Terra ma invisibili per la loro lontananza, e di altre stelle, analoghe al nostro Sole e centro delle orbite di altri pianeti – sono un dato già definito al momento della pubblicazione del primo dei dialoghi italiani stampati a Londra nel 1584, la *Cena de le Ceneri*. La nuova dottrina cosmologica proposta da B. in questo testo viene presentata come una provvidenziale restaurazione dell'antica e autentica filosofia, degenerata e vilipesa dall'imporsi delle dottrine geocentriche e geostatiche di Aristotele e Tolomeo. La restaurazione dell'antica vera filosofia annunciata nella *Cena* ha una sua anticipazione, un'«aurora» – stando alle parole di B. – nella figura di Copernico (↗ COPERNICO) e nella singolare operazione di recupero del sapere antico da parte dell'astronomo polacco, il

COMPOSTO IN CARATTERE SERRA DANTE DALLA  
FABRIZIO SERRA EDITORE, PISA · ROMA.  
IMPRESSO E RILEGATO DALLA  
TIPOGRAFIA DI AGNANO, AGNANO PISANO (PISA).

★

*Dicembre 2017*

(c22 / F63)



*Tutte le riviste Online e le pubblicazioni delle nostre case editrici  
(riviste, collane, varia, ecc.) possono essere ricercate bibliograficamente e richieste  
(sottoscrizioni di abbonamenti, ordini di volumi, ecc.) presso il sito Internet:*

[www.libraweb.net](http://www.libraweb.net)

*Per ricevere, tramite E-mail, periodicamente, la nostra newsletter/alert con l'elenco  
delle novità e delle opere in preparazione, Vi invitiamo a sottoscriverla presso il nostro sito  
Internet o a trasmettere i Vostri dati (Nominativo e indirizzo E-mail) all'indirizzo:*

[newsletter@libraweb.net](mailto:newsletter@libraweb.net)

★

*Computerized search operations allow bibliographical retrieval of the Publishers' works  
(Online journals, journals subscriptions, orders for individual issues, series, books, etc.)  
through the Internet website:*

[www.libraweb.net](http://www.libraweb.net)

*If you wish to receive, by E-mail, our newsletter/alert with periodic information  
on the list of new and forthcoming publications, you are kindly invited to subscribe it at our  
web-site or to send your details (Name and E-mail address) to the following address:*

[newsletter@libraweb.net](mailto:newsletter@libraweb.net)