

**Scuola Normale Superiore di Pisa**

**Tesi di Perfezionamento in Discipline Filosofiche**

**Giordano Bruno e i presocratici: interpretazioni e problemi**

**Candidata: Elisa Fantechi**

**Relatori: Chiar.mo prof. Michele Ciliberto  
Chiar.ma prof.ssa Simonetta Bassi  
Chiar.ma dott.ssa Angelika Bönker – Vallon**

## **I. Bruno e il pensiero presocratico: considerazioni generali.**

*1.1. Il concetto presocratico nel testo bruniano: significati e implicazioni concettuali di una presenza “mediata”.*

L'incidenza del pensiero presocratico nella riflessione ontologica di Bruno non è assimilabile ad un percorso perfettamente lineare e filologicamente rigoroso, fondato su una struttura di citazioni dirette ed estese di brani identificabili con precisione. I tratti fondamentali del pensiero dei singoli autori presocratici sono stati trasmessi nella forma del frammento e della testimonianza da parte di autori successivi: se il carattere frammentario di quei testi fa sì che talvolta essi siano in qualche modo ancora aperti a più opzioni interpretative, la forma della mediazione, attraverso cui essi sono pervenuti, costituisce di per sé un elemento che fa sì che la citazione, riferendosi ad un testo già mediato anche dalla visione dell'autore che ne dà testimonianza, risulti comunque in qualche modo “indiretta”; nel caso di Bruno e delle citazioni che egli fa dei presocratici si inserisce poi un ulteriore elemento di mediazione, costituito dal particolare utilizzo che il Nolano fa delle sue fonti: il pensiero degli autori citati è infatti sovente sottoposto a torsione e piegato in funzione delle singole teorie che Bruno di volta in volta elabora, divenendo dunque parte integrante del contesto teorico in cui è inserito e supporto all'argomentazione che vi è svolta. Questo fattore fa della citazione un elemento non secondario nella ricostruzione del pensiero bruniano, proprio perché nei riferimenti agli autori greci Bruno ricerca e valorizza, soprattutto attraverso distorsioni, i nuclei concettuali che evocano le sue stesse teorie.

Nel caso di Bruno la citazione risulta dunque contenere una molteplicità di aspetti, non limitandosi a mostrare la complessità del nesso tra il pensiero del Nolano e quello degli autori citati, ma contribuendo soprattutto ad evidenziare punti fondamentali della *nova filosofia* che, posti in relazione con le teorie

attribuite agli antichi, generano ulteriori domande sui concetti che vi sono compresi. Tracce delle teorie dei presocratici non sono individuabili solo nei riferimenti espliciti che Bruno inserisce a supporto della sua argomentazione, spesso anche contrapponendoli alle tesi di Aristotele; le diverse concezioni espresse dai singoli pensatori sono anche presenti in forma implicita in alcune delle linee fondamentali della riflessione ontologica bruniana: il concetto di unità incorruttibile applicato alla concezione della sostanza, l'idea del perenne divenire che in Bruno scandisce la vita degli enti sensibili, la valorizzazione della materia nella ricerca del principio delle cose e, più in generale, la centralità della natura nell'indagine filosofica.

La riflessione presocratica si svolge in una molteplicità di direzioni, il cui denominatore comune è la ricerca dei fondamenti della realtà; d'altra parte, la stessa riflessione ontologica bruniana è caratterizzata da molteplici linee concettuali: basti pensare all'argomentazione del *De la causa*, che si svolge su diversi livelli ognuno dei quali pone in primo piano un singolo nucleo concettuale fino a giungere gradatamente quasi ad una fusione di tali nuclei nella tesi finale dell'unità del tutto, dell'universo infinito, della materia e dell'anima del mondo. In un'argomentazione di questo tipo i riferimenti ai presocratici nelle diverse teorie citate scandiscono i vari livelli dell'argomentazione contribuendo ad evidenziarne i concetti che di volta in volta sono messi a fuoco, quali l'intelletto universale, l'anima del mondo, la materia, l'unità.

L'insieme delle citazioni delinea dunque, in un certo senso, il percorso concettuale elaborato da Bruno, mettendone a fuoco i concetti chiave; allo stesso tempo, tale percorso concettuale viene reso più complesso dalle diverse opzioni di rapporto al pensiero del filosofo citato, l'aderenza al quale può essere più o meno stretta fino alla manipolazione e anche alla completa distorsione. Nei frammenti e nelle testimonianze attraverso cui sono pervenute le teorie presocratiche, sovente risultano posti in rilievo singoli concetti: le citazioni che Bruno fa dei presocratici consistono generalmente nel richiamare un singolo concetto che viene ricondotto al contesto teorico che Bruno va argomentando e utilizzato non solo come supporto,

ma anche come sintesi della concezione che nel testo viene elaborata per esteso. Il rapporto tra la singola citazione e il contesto teorico in cui è inserita pone il problema della precisazione del senso dei concetti che essa esprime, poiché concetti analoghi possono avere diverse sfumature di significato nel pensiero di Bruno e in quello del filosofo che egli cita, benché il Nolano tenda ad inserire le teorie citate nell'ambito delle sue concezioni ponendo in rilievo l'aspetto di continuità.

I contesti evidentemente diversi in cui sono state formulate le teorie di Bruno e quelle dei presocratici che egli cita giustificano come tra concetti analoghi debbano essere pensate discrepanze di significato: il concetto dell'unità del tutto, ad esempio, a proposito di cui Bruno cita la teoria parmenidea, deve essere pensato nelle diverse sfumature di significato che assume nel caso di Bruno e in quello di Parmenide. L'affermazione bruniana dell'unità del tutto nel *De la causa* è inserita nel contesto di una teoria che mostra l'unità di potenza ed atto, di materia e forma: essa è la conclusione e la sintesi di una riflessione concettuale che, basandosi su una riformulazione radicale dei concetti della metafisica aristotelica, si genera in un orizzonte di pensiero ovviamente diverso da quello parmenideo, in cui l'affermazione dell'unità del tutto scaturisce entro la tesi che solo l'essere è, con il conseguente riconoscimento dell'inconsistenza del non essere. Nel caso poi dei riferimenti che Bruno fa ad Anassagora, l'affermazione che «tutto è in tutto» viene ripresa con un contenuto differente rispetto a quello che aveva nel pensiero del filosofo presocratico, che con quella formula intendeva esprimere la presenza fisica, in parti minuscole, di ogni cosa nella composizione di ogni altra cosa.

Al di là dell'analogia nella formulazione di un assunto, dunque, tra la formula citata e la nuova teoria a cui essa è assimilata sussistono differenze concettuali che determinano, accanto alla contiguità esplicitata dalla citazione, anche allontanamenti impliciti: impliciti perché il testo bruniano non li fa emergere, limitandosi, come si è detto, a richiamare concetti concisi e generali per inserirli nella sua argomentazione, mostrandone dunque solo il lato affine a quest'ultima. Questa duplice relazione tra la formula citata e la teoria che è

contesto della citazione rende problematico il nesso sussistente tra le teorie di Bruno e quelle dei pensatori presocratici che egli cita, generando interrogativi sull'influsso effettivo da questi svolto sulla filosofia bruniana, ossia se si tratti di richiami che sono parte costitutiva di quell'elaborazione teorica o siano ad essa posteriori, e dunque inseriti come supporto ad elaborazione compiuta. Si pone quindi il problema del rapporto tra il contenuto concettuale delle teorie bruniane e di quelle dei presocratici citati, al di là dell'affinità nella formulazione; un contenuto che deve essere approfondito, in entrambi i casi, nella valenza che i concetti di volta in volta vi assumono. L'esame dei rimandi alle teorie degli antichi, quindi, non solo può in qualche misura chiarire nei suoi diversi aspetti il rapporto tra la teoria di Bruno e quella del filosofo citato, considerando quali nuclei concettuali Bruno seleziona dalla teoria di quel filosofo, ma anche mostrare come concetti analoghi nella forma in differenti contesti possano racchiudere contenuti differenti.

Poiché il tema del rapporto del pensiero bruniano con la filosofia antica è estremamente ampio e suscettibile di essere svolto secondo una pluralità di direzioni, può essere utile precisare brevemente il carattere e la finalità del presente lavoro. Dal punto di vista bibliografico, non si trovano monografie sistematiche sull'argomento, ma vi sono per lo più singoli riferimenti all'interno di monografie più ampie e singoli articoli ed interventi che esaminano uno specifico e circoscritto aspetto del rapporto di Bruno con i presocratici, generalmente strutturati sul confronto tra Bruno ed un singolo pensatore antico. Dunque, per quanto riguarda il metodo seguito nell'elaborazione di questo lavoro, esso è consistito in un'indagine sui passi di letteratura primaria che risultassero particolarmente significativi per l'enucleazione di alcuni temi attraverso cui si delinea il rapporto del Nolano con le teorie presocratiche.

Il presente lavoro si propone infatti come un tentativo di analisi della specifica interpretazione data da Bruno di alcuni temi e formule presenti nelle teorie dei presocratici, e lo scopo principale è appunto mostrare come questi siano radicalmente reinterpretati e riformulati nel contesto della *nolana filosofia*,

giungendo ad essere di fatto “assimilati” in essa. L’utilizzo bruniano di formule della riflessione presocratica, come si è già ricordato, non è riconducibile ad un approccio filologico: il Nolano tratta quelle formule come un materiale d’uso che viene riconfigurato sulla base della specifica concezione che egli di volta in volta sta delineando, ed esse sono quindi del tutto funzionali e subordinate alla costruzione dell’argomentazione bruniana. Formule che rimandano alla filosofia presocratica come “tutto in tutto” o “il tutto è uno” nelle pagine bruniane divengono elementi utili a veicolare in forma sintetica teorie complesse ormai concettualmente lontane dal significato originario. Per questo motivo, il presente lavoro non si configura certo come uno studio del pensiero presocratico, e dunque in esso non sono affrontati temi e problemi propri agli studi di filosofia antica: l’oggetto della riflessione è il pensiero di Bruno, ed i riferimenti ai filosofi presocratici devono essere considerati in questa prospettiva.

Inoltre, la presenza dei presocratici nel pensiero bruniano è suscettibile di diversi tipi di indagine. Qui non si è scelto di tentare una ricostruzione storica dei diversi canali mediante cui a Bruno sono pervenute quelle teorie, ma si è scelto invece di concentrarsi sul rapporto di Bruno con i presocratici nell’orizzonte della critica alla filosofia di Aristotele. I testi dello Stagirita costituiscono sicuramente una fonte importante nella trasmissione della filosofia presocratica e sono essenziali anche nella ricezione di questa da parte di Bruno, anche alla luce della formazione filosofica ricevuta da Bruno negli anni giovanili; ma forse ancora più interessante è il fatto che molto frequentemente i riferimenti del Nolano ai singoli filosofi presocratici sono inseriti in contesti in cui è evidente la critica alle teorie aristoteliche, e spesso in questi contesti il rimando ad un filosofo presocratico è esplicitamente contrapposto al pensiero dello Stagirita; molto significativi circa l’importanza della presenza di Aristotele nel rapporto di Bruno con i presocratici sono poi quei casi in cui questi accusa apertamente lo Stagirita di deformare nei suoi testi le teorie degli antichi.

Per quanto riguarda la scelta dei presocratici citati nella tesi, il criterio è stato quello di prendere in considerazione alcuni fondamentali nuclei concettuali

della riflessione metafisica di Bruno, cercando di analizzare i passi dei testi bruniani in cui il riferimento agli antichi risultasse particolarmente significativo nell'esposizione di alcuni temi centrali della *nolana filosofia* e particolarmente utile ad evidenziare certi aspetti di quei singoli temi. Il criterio non è stato quindi quello di esaminare indistintamente tutti i passi in cui compare un riferimento al pensiero presocratico; si è scelto ad esempio di non trattare il tema della ripresa bruniana dell'atomismo, perché si tratta di una questione assai ampia che è già stata oggetto di indagine nell'ambito degli studi bruniani e che richiederebbe probabilmente un lavoro a parte.

Si è scelto invece di selezionare alcuni passi bruniani in cui il riferimento al pensiero presocratico risultasse un elemento importante nella delineazione del pensiero del Nolano. I presocratici che vengono così posti in primo piano sono quei filosofi che, nel riferimento bruniano, divengono parte integrante dell'esposizione nel testo di uno specifico punto della teoria del Nolano, contribuendo a delineare particolari aspetti di questa.

Lo scopo di questo lavoro è osservare le modalità con cui alcune formule proprie al pensiero presocratico vengono assimilate nelle teorie delineate dal Nolano, cercando di mostrare come quelle formule siano utilizzate con libertà per veicolare i contenuti della *nova filosofia*; la riflessione su questi aspetti deve necessariamente includere il continuo confrontarsi da parte di Bruno con le posizioni di Aristotele, che, come si è ricordato, è centrale nell'utilizzo bruniano dei presocratici. In questo quadro devono essere collocati anche i riferimenti alle interpretazioni che lo Stagirita dà dei singoli filosofi presocratici: essi sottolineano il ruolo del pensiero aristotelico nel rapporto di Bruno con i presocratici, e le differenze di interpretazione individuabili in Aristotele e Bruno contribuiscono a delineare l'importanza del confronto con Aristotele nell'elaborazione della *nova filosofia*. In questo senso appare significativo il caso della riflessione sulla teoria eleatica: Bruno discute esplicitamente la critica aristotelica alla concezione parmenidea dell'essere come uno, e proprio questa discussione diviene parte

integrante nell'argomentazione della sua teoria dell'unità del reale nonché della sua riformulazione del rapporto tra unità e molteplicità.

*1.2. Bruno e Aristotele: due differenti prospettive nel riferimento agli antichi.*

Nel suo classico testo *Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane*, Felice Tocco inizia la parte dedicata a *La filosofia del Bruno* proprio con un *excursus* sulle filosofie presocratiche, che definisce «al Bruno [...] predilette, come quelle che più si allontanano dall'abborrito aristotelismo»<sup>1</sup>; un *excursus* in cui le diverse correnti di pensiero sono messe a confronto attraverso concetti come il divenire e il movimento, l'immutabilità dell'essere, l'uno e il molteplice nella visione della realtà. Tocco commenta l'incidenza delle concezioni filosofiche greche nel pensiero di Bruno affermando che quest'ultimo si ispira a quei «sistemi filosofici» «passando dall'uno all'altro [...] come se [...] tutti si potessero considerare quali diversi aspetti o stadii di un unico sistema»<sup>2</sup>: un'affermazione che descrive efficacemente l'uso bruniano di inserire citazioni dei diversi pensatori per porre in rilievo ora l'uno ora l'altro concetto all'interno del percorso teorico che sta delineando, per cui il riferimento alla dottrina di ogni singolo pensatore è funzionale all'esposizione di una singola fase nello sviluppo della concezione bruniana della realtà.

Se le singole dottrine antiche, nella loro specificità, non possono essere viste come costituenti un medesimo sistema, l'uso che ne fa Bruno, sottolineato da Tocco, certo evidenzia come, nell'elaborazione del suo pensiero, egli abbia utilizzato quelle dottrine non ponendone in risalto le differenze, e individuando un elemento veritiero nella singola concezione della realtà che in ognuna di esse è descritta; inoltre, come lo stesso Tocco ha rilevato, sullo sfondo dei riferimenti alle

---

<sup>1</sup> F. TOCCO, *Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane*, Firenze, Le Monnier 1889, p. 327.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 331.



teorie presocratiche è presente la critica ad Aristotele, in relazione a cui quelle teorie appaiono a Bruno più aderenti alla natura delle cose: e in un passo del *De la causa*, infatti, trattando dell'unità del tutto, Bruno accusa esplicitamente lo Stagirita di «pervertire le sentenze de gli antichi et opporsi a la verità»<sup>3</sup>.

All'inizio della *Metafisica*, esponendo la sua dottrina delle quattro cause, Aristotele inserisce un *excursus* piuttosto ampio sulle teorie dei pensatori precedenti che hanno filosofato «περὶ τῆς ἀληθείας»<sup>4</sup>, affermando che anch'essi hanno parlato di «ἀρχάς τινὰς καὶ αἰτίας»<sup>5</sup>: qui lo Stagirita analizza le dottrine dei predecessori alla luce della sua teoria delle quattro cause, ed in base a questa, ossia al maggiore o minore avvicinarsi ad essa di ognuna di quelle dottrine, egli le pone a confronto indicando quali delle quattro cause ognuno di quei pensatori ha individuato nella sua concezione della realtà. L'interpretazione delle filosofie dei predecessori qui data da Aristotele è dunque filtrata attraverso la sua propria dottrina, che costituisce la pietra di paragone su cui ognuna di quelle filosofie è valutata; l'*excursus* risulta dunque parte integrante dell'esposizione della dottrina aristotelica, e le teorie dei predecessori sono esposte misurandone l'aderenza allo schema concettuale di quella stessa dottrina.

Nell'elaborazione della sua teoria ontologica Bruno non inserisce alcuna trattazione sistematica sulle dottrine presocratiche a cui fa in qualche modo riferimento, né le sottopone a confronto sistematico: i rimandi espliciti ai filosofi antichi consistono in singoli riferimenti inseriti all'interno dell'esposizione delle sue teorie, a cui sono strettamente collegati. Se nella *Metafisica* Aristotele svolge una trattazione diffusa delle dottrine dei predecessori inserendole nel suo proprio schema concettuale e, sulla base di quest'ultimo, affermando l'incompletezza dei risultati da esse raggiunti nella riflessione sui principi della realtà, Bruno inserisce quei singoli riferimenti ai presocratici come supporto alle sue tesi, attribuendo dunque ad essi una valenza positiva ed una funzione costruttiva.

---

<sup>3</sup> G. BRUNO, *Dialoghi filosofici italiani*, a cura di M. Ciliberto, Milano, Mondadori 2000, p. 282.

<sup>4</sup> ARISTOTELE, *Metaphysica*, A 3, 983 b 3.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 983 b 3-4.

In questo contesto, un elemento comune ad Aristotele e Bruno è il fatto che entrambi interpretano le dottrine degli antichi alla luce delle proprie teorie e le utilizzano in funzione di queste, anche se con esiti diversi. Aristotele espone e discute le dottrine degli antichi in base alle categorie concettuali della sua metafisica per concludere che la «πρώτη φιλοσοφία» è pervenuta ad una conoscenza confusa circa le cause, e dunque del pensiero antico lo Stagirita tende a mettere in rilievo i limiti in relazione agli esiti della riflessione che egli stesso sta svolgendo; Bruno invece, senza svolgere discussioni circostanziate sulle teorie degli antichi, le richiama sotto forma di brevi riferimenti in un contesto che implica una valutazione positiva di esse.

Aristotele inserisce nella *Metafisica* una trattazione specifica sul pensiero antico in relazione alla riflessione sulle cause che egli stesso sta elaborando, e nella ricostruzione di quelle dottrine utilizza le sue stesse categorie concettuali, individuando un punto comune nella ricerca delle medesime cause che egli stesso sta analizzando, ma contemporaneamente sottolinea i limiti del pensiero antico stabilendo un confronto quasi diretto tra l'insieme della sua teoria e quelle dei predecessori. Nelle citazioni inserite nell'esposizione della *nova filosofia*, invece, Bruno lega ogni singola teoria antica all'esposizione di un singolo concetto della sua dottrina, mettendo così in luce l'analogia individuabile tra quella singola teoria e quel singolo concetto.

E' dunque evidente la diversa modalità di utilizzo del riferimento agli antichi in Aristotele e Bruno: Bruno non pone le teorie degli antichi a confronto con l'insieme della sua propria concezione, ma inserisce singoli riferimenti a quelle teorie, ognuna delle quali è scelta, in ciascun caso, al fine di chiarire e confermare uno specifico punto della concezione che egli elabora nel suo testo. La teoria di un singolo pensatore non viene quindi esposta per esteso, ma di essa viene citato un singolo concetto che, apparendo analogo allo specifico punto che il testo bruniano sta presentando, risulta funzionale a sostenerne la veridicità. Tale stretta subordinazione della teoria del pensatore citato al testo in cui essa è inserita è

evidente nel fatto che, mutando il contesto, naturalmente muta anche il riferimento che viene fatto ad un medesimo pensatore.

## 2. Bruno e Democrito.

### 2.1. *Il rapporto tra senso ed intelletto, la materia come sostanza.*

Un esempio del suddetto tipo di riferimento, che rende il concetto citato quasi parte integrante della dottrina esposta, è costituito da un riferimento a Democrito che Bruno fa nel *Sigillus sigillorum* e da uno dei riferimenti al medesimo pensatore individuabili nel *De la causa*. Nel *Sigillus* Bruno afferma che «Epicurus enim cognitionem omnem appellat sensum, Democritus et Empedocles intellectum»<sup>6</sup>, e tale riferimento ha come contesto l'esposizione della tesi bruniana di un principio unico operante a tutti i livelli della realtà; nel terzo dialogo del *De la causa* Democrito «e gli Epicurei» sono citati come coloro che «vogliono la materia sola essere la sustanza de le cose»<sup>7</sup>, e questo riferimento è inserito nel punto del dialogo in cui Bruno afferma di aver aderito in passato a posizioni materialistiche per poi giungere a riconoscere due generi di sostanza, materia e forma.

Questi due casi mostrano come lo specifico punto concettuale che Bruno sta esponendo nel testo determini il riferimento al pensatore greco, rendendo tale riferimento un elemento costitutivo nell'esposizione di quel punto concettuale. In entrambi i casi è possibile notare che si tratta di riferimenti molto brevi: è un singolo e specifico concetto ad essere citato, senza essere spiegato più diffusamente, perché a Bruno non interessa soffermarsi ad analizzare il pensiero del filosofo citato, bensì inserire un concetto per chiarire e sostenere la sua dottrina

---

<sup>6</sup> IORDANI BRUNI NOLANI *Opera latine conscripta*, publicis sumptibus edita, recenset F. Fiorentino [F. Tocco, H. Vitelli, V. Imbriani, C. M. Tallarigo], Neapoli-Florentiae, Morano-Le Monnier, 3 volumi in 8 parti, 1879-1891, p. 174.

<sup>7</sup> G. BRUNO, *Dialoghi* cit., p. 232.

e, nel caso del riferimento a Democrito nel *De la causa*, anche per chiarire il suo personale e graduale percorso nella riflessione sulla sostanza. Nel testo bruniano è la dottrina che vi è espressa ad essere sempre in primo piano, Bruno non è interessato ad analisi approfondite delle teorie dei filosofi che cita né tantomeno a trattazioni di tipo dossografico; le teorie che egli tratta più estesamente sono quelle aristoteliche, perché l'elaborazione della sua ontologia è strettamente connessa alla critica di esse. L'esempio più evidente dell'importanza di tale connessione è rappresentato dal *De l'infinito*, in cui la cosmologia bruniana e la sua concezione dell'universo infinito sono delineate nella forma di un continuo dialogo polemico con la concezione aristotelica: in generale, i concetti fondamentali della riflessione bruniana scaturiscono in stretta connessione con il ripensamento e la critica delle posizioni aristoteliche.

L'utilizzo bruniano delle teorie dei presocratici indica invece una diversa relazione a queste, al di là del fatto che esse sono citate quasi sempre in positivo. Mentre il nesso della riflessione di Bruno con il pensiero aristotelico, sebbene improntato alla critica, evidenzia in modo più immediato la valenza fondamentale che le teorie e i concetti dello Stagirita hanno avuto nell'elaborazione della *nova filosofia* nel suo insieme – dato che il Nolano presenta molti dei suoi punti essenziali proprio partendo dalla concezione che su quei temi ha Aristotele e rivoluzionando tale concezione – il rapporto con i presocratici è più difficilmente definibile, in parte per la forma più frammentaria mediante cui Bruno fa riferimento ad essi, in parte perché in quei riferimenti le teorie presocratiche risultano pressoché “assimilate” alla concezione elaborata nel testo bruniano, senza essere approfondite o sottoposte a discussione, ma contribuendo a delineare quella concezione, nonostante il fatto che il concetto espresso nella teoria citata presenti comunque una differenza di significato che non lo rende assimilabile alla sostanza della concezione bruniana.

Nel caso del riferimento nel *Sigillus* alla tesi, attribuita a Democrito, che “il senso è intelletto”, è evidente questa difformità: in questo passo dell'opera latina Bruno sta delineando la sua teoria dell'intelletto universale, poi approfondita in

modo esteso nel *De la causa*; in particolare, in questo contesto egli intende mostrare come la presenza di un unico principio operante a tutti i livelli della realtà dissolva le gerarchie attraverso cui è pensata la realtà, e se nel *De la causa* tale dissoluzione della gerarchia sarà mostrata soprattutto sul piano ontologico, il brano del *Sigillus* fa cadere in primo luogo la gerarchia gnoseologica.

## 2.2. *Il rapporto tra senso ed intelletto in Democrito: le interpretazioni di Aristotele e Bruno.*

Circa l'autentico pensiero di Democrito sul rapporto tra senso ed intelletto, è possibile tentarne una ricostruzione attraverso le testimonianze e i frammenti, al fine di confrontare le interpretazioni che ne risultano con il riferimento che compare nel testo bruniano.

In un passo della *Metafisica*<sup>8</sup> Aristotele parla di alcuni filosofi che, sulla base delle cose sensibili, hanno affermato che ciò che appare è vero. Osservando come tra più individui la percezione delle medesime cose risulti spesso differente, non si può parlare di un maggiore grado di verità dell'una rispetto all'altra; per questo, dice Aristotele, Democrito «afferma che non c'è nulla di vero o, almeno, che il vero ci rimane nascosto»<sup>9</sup>. Subito dopo, Aristotele sostiene che «in generale, questi filosofi affermano che tutto ciò che ci appare ai sensi è necessariamente vero, per la ragione che essi ritengono che l'intelligenza sia sensazione»<sup>10</sup>, e tra questi egli inserisce anche Democrito. In quest'ultima affermazione Aristotele attribuisce dunque a Democrito un pensiero apparentemente simile a quello riferito da Bruno, ma l'intento di Aristotele è quello di sostenere che quei pensatori hanno collegato senso e verità poiché a loro la φρόνησις appare condizionata dalle alterazioni fisiche che si verificano nell'individuo.

---

<sup>8</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, Γ 5, 1009 b 1-16.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 1009 b 11-12; trad. di G. Reale in ARISTOTELE, *Metafisica*, Milano, Rusconi 1993, p. 165.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 1009 b 12-15; trad. in *Metafisica*, pp. 165-167.

Osservando alcune testimonianze di Sesto Empirico, il pensiero di Democrito sul rapporto tra intelletto, verità e sensi appare più articolato. Sesto Empirico riporta un frammento di Democrito in cui quest'ultimo definirebbe *opinioni* le sensazioni e *verità* gli atomi e il vuoto<sup>11</sup>, e sostiene che egli dice che «noi in realtà non conosciamo nulla che sia invariabile, ma solo aspetti mutevoli secondo la disposizione del nostro corpo»<sup>12</sup>; e in un'altra testimonianza Sesto Empirico riferisce che Democrito «nei *Canoni* afferma che vi sono due modi di conoscenza, cioè mediante i sensi e mediante l'intelletto: e chiama genuina la conoscenza mediante l'intelletto, riconoscendo ad essa la credibilità nel giudicare il vero, mentre all'altra dà il nome di oscura, negandole la sicurezza nel conoscere il vero»<sup>13</sup>. Secondo quest'ultima testimonianza è dunque presente in Democrito una distinzione ben definita tra senso ed intelletto, che attribuisce a quest'ultimo l'unica forma certa di conoscenza della verità, che coincide con i due principi fondamentali che costituiscono la realtà: gli atomi e il vuoto.

Nella sezione della *Metafisica* in cui intende confutare coloro che hanno negato il principio di non contraddizione, Aristotele attribuisce a Democrito l'equivalenza di senso ed intelligenza con l'intento di mostrare come il filosofo atomista, come altri pensatori che hanno condiviso quell'opinione, operi una sorta di "relativizzazione" del pensiero subordinandolo alle molteplici e diverse sensazioni percepite dai diversi individui, per ognuno dei quali la verità dei fenomeni verrebbe a coincidere con tali mutevoli percezioni; un errore, questo, che Aristotele spiega con la convinzione di quei pensatori che siano «esseri solamente le cose sensibili»<sup>14</sup> non considerando che «nelle cose sensibili, è presente in notevole misura l'indeterminato»<sup>15</sup>.

E' evidente la diversità di questa interpretazione rispetto a quella implicita nel riferimento a Democrito che Bruno fa nel *Sigillus*; Aristotele e Bruno

---

<sup>11</sup> H. DIELS-W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmann 1951-52 (=DK) 68 B 9 (SEXT. EMP. *adv. math.* VII 135); trad. in *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, introduzione di G. Giannantoni, Roma-Bari, Laterza 2002, p. 748.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> DK 68 B 11 (SEXT. EMP. *adv. math.* VII 138); trad. in *I Presocratici* cit., p. 749.

<sup>14</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, Γ 5, 1010 a 1-3; trad. in *Metafisica*, cit., p. 167.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 1010 a 3-4; trad. in *Metafisica*, cit., p. 167.

attribuiscono entrambi al filosofo atomista una sorta di equivalenza tra senso ed intelletto, ma al di là dell'analogia nella forma il significato di tale equivalenza è reso diverso nei due casi dal diverso contesto concettuale in cui l'uno e l'altro inseriscono quel riferimento. La tesi che il senso sia intelletto non implica in Bruno una riflessione sull'influenza delle percezioni sensibili sul pensiero né sulla conseguente questione della riduzione della verità a ciò che viene percepito attraverso i sensi. Bruno inserisce quella tesi in un contesto gnoseologico completamente diverso in cui mutano le implicazioni concettuali di essa.

All'inizio del paragrafo in questione del *Sigillus, De primo progressionis gradu*, Bruno distingue senso ed intelletto affermando che «In iis sensus infimum obtinet cognitionis gradum eiusmodi progressus, quia alia tantum attingendo efficitur, ideoque rectae lineae comparatur, intellectus autem circulo»<sup>16</sup>, dal momento che «sua et circa se ipsum contemplando operatur»<sup>17</sup>; più avanti, Bruno distingue tre modi in cui il senso si manifesta: il primo «veluti dormiens» che sussiste anche nelle piante, il secondo che «animalium tantummodo proprius perhibetur» ed un terzo, che risulta superiore agli altri. E' a questo punto che Bruno inserisce il riferimento agli antichi pensatori che hanno ritenuto che questo stesso sia «in omnibus pro sua ratione»<sup>18</sup>, attribuendo la definizione del senso come intelletto o cognizione a Democrito, Epicuro ed Empedocle.

Ciò che interessa sottolineare a Bruno, ai fini della concezione che sta elaborando, è che «haec omnia in unum concurrere principium»<sup>19</sup>, e subito dopo inserisce il medesimo riferimento al sesto libro dell'*Eneide* che sarà di nuovo utilizzato nel *De la causa*: «Mens enim, quae universi molem exagitat, est quae a centro semen figurat, tam mirabilibus ordinibus in suam hypostasim educit»<sup>20</sup>. Si tratta dunque di un riferimento a quello che nel *De la causa* sarà chiamato intelletto universale e descritto negli stessi termini, come principio fattivo mediante cui la vita si distribuisce a tutti i livelli della realtà.

---

<sup>16</sup> IORDANI BRUNI NOLANI *Opera* cit., p. 172.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ibid.*

Se con siffatta descrizione della “mente” che pone in essere gli enti quest’ultimo brano determina un passaggio dal piano gnoseologico a quello ontologico – che sono sempre indissolubilmente legati –, nel paragrafo seguente, *De secundo progressionis gradu*, Bruno riprende la discussione sul piano propriamente gnoseologico affermando che la “mente indivisibile” – *individuum mentem* – presente in tutte le cose genera in queste «intellectum, quem libere sensum mentemve propriam vel instinctum possis appellare»<sup>21</sup>; e più avanti afferma che «unum idemque diversas a diversis actibus accipere denominationes»<sup>22</sup>: in questo quadro teorico, sulla base dell’elemento unitario rappresentato dall’onnipresenza dell’intelletto universale nella realtà, Bruno riafferma che «si in sensu sit participatio intellectus, sensus erit intellectus ipse»<sup>23</sup>.

Si tratta quindi di una prospettiva completamente differente rispetto a quella in cui Aristotele riferisce ed interpreta l’equivalenza di senso ed intelligenza attribuita a Democrito. Nel *Sigillus* l’affermazione “il senso è intelletto” è utilizzata per esprimere la teoria bruniana del principio efficiente che, sussistendo nell’ente più complesso come in quello più semplice, connette in una profonda unità tutti i livelli del reale, sul piano ontologico come su quello gnoseologico. La formula «il senso è intelletto» che Bruno inserisce nel *Sigillus* appare analoga nella forma all’equivalenza tra φρόνησις e αἴσθησις che Aristotele attribuisce, tra altri pensatori, a Democrito; ma il significato che assume nei due casi il concetto di intelletto è diverso, e diverso è dunque il significato che l’affermazione implica nei due casi.

La φρόνησις di cui parla Aristotele è l’intelletto dell’individuo inteso come facoltà di riflettere sui fenomeni e valutarne il grado di veridicità; il concetto di intelletto a cui Bruno si riferisce nell’opera latina è molto più ampio, poiché l’intelletto è qui inteso come una struttura ontologica fondamentale della realtà. Si tratta dunque di un concetto di intelletto che certo non può essere utilizzato per un’interpretazione del pensiero di Democrito. Bruno peraltro qui ignora la

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>23</sup> *Ibid.*



distinzione tra senso ed intelletto che compare nel frammento democriteo riportato da Sesto Empirico, nel quale le due facoltà sono ricondotte a due diversi livelli del reale, quello fenomenico e quello “sostanziale” rappresentato dai costituenti fondamentali di tutte le cose, gli atomi e il vuoto; questo perché comunque a Bruno non interessa indagare l’autentica intenzione della riflessione democritea, ma confermare ed illustrare la sua propria concezione della realtà e del processo conoscitivo. Nel caso di questo riferimento a Democrito, quindi, il rapporto con l’autore citato consiste nell’assimilazione di concetti originariamente diversi, e dunque di una teoria dal significato diverso, nella concezione bruniana, così che la teoria citata risulta resa, dal nuovo contesto concettuale, del tutto nuova nel significato rispetto all’originale.

Si tratta di un esempio delle opzioni di uso delle teorie degli antichi da parte di Bruno; un esempio in cui emerge in modo particolarmente evidente lo scarto concettuale che, dietro l’analogia nella forma, sussiste tra il significato espresso dalla teoria attribuita a Democrito da Aristotele e il significato che essa assume nel contesto bruniano. In questo caso, la teoria del filosofo antico è utilizzata dal Nolano come un materiale d’uso che viene plasmato per renderlo aderente al nuovo contesto, attraverso un’implicita riconfigurazione dei concetti in essa espressi. Un elemento dell’autentico pensiero democriteo che permane in questa reinterpretazione potrebbe forse essere individuato nel ruolo comunque rilevante che il senso svolge nel processo conoscitivo; come è testimoniato da Sesto Empirico ed altri autori, è vero che Democrito distingue senso e intelletto riconducendo al primo le opinioni e al secondo la verità, stabilendo dunque una precisa gerarchia tra le due facoltà, ma il senso, pur generando una forma limitata e anche ingannevole di conoscenza, resta comunque la facoltà primaria mediante cui l’individuo viene a contatto con il mondo esterno, dato che le sensazioni sono prodotte meccanicamente dal flusso degli atomi che sono emanati dagli oggetti generando nell’anima individuale le immagini dei medesimi oggetti. Ma la rivalutazione del senso che Bruno effettua in questo passo del *Sigillus*, in cui esso è reso equivalente all’intelletto dalla presenza dell’intelletto universale in ogni grado

della realtà, evidentemente è legato ad una concezione del tutto estranea alla gnoseologia democritea.

### 2.3. *Il materialismo democriteo e l'elaborazione del concetto bruniano di materia.*

Si è già accennato al fatto che nel terzo dialogo del *De la causa* Bruno fa riferimento a «Democrito [...] e gli Epicurei, i quali quel che non è corpo dicono esser nulla, per conseguenza vogliono la materia sola essere la sustanza de le cose». Questo riferimento, rispetto a quello inserito nel *Sigillus* a proposito dell'equivalenza di senso ed intelletto, mostra una maggiore aderenza dell'interpretazione bruniana all'autentica teoria di Democrito, e contemporaneamente rivela il carattere di una prima fase della riflessione bruniana sui principi ontologici della realtà nonché, più specificamente, una prima fase della sua concezione della materia. Nel suddetto passo del *De la causa* tale adesione alla posizione materialistica viene esplicitamente collegata da Bruno alla critica della concezione aristotelica.

Un punto essenziale che Bruno individua in quelle teorie contrapponendolo al pensiero aristotelico è il fatto che quei pensatori – tra cui Bruno inserisce anche Cirenaici, Cinici e Stoici – «vogliono le forme non essere altro che certe accidentali disposizioni de la materia»<sup>24</sup>: e Bruno afferma di aver aderito a quella posizione individuando in essa «fondamenti più corrispondenti alla natura che quei di Aristotele»<sup>25</sup>. Sul tema del rapporto e della gerarchia tra materia e forma Bruno contrappone esplicitamente alla concezione aristotelica quella del materialismo antico; di nuovo il riferimento agli antichi pensatori greci è dunque inserito in relazione ad un tema centrale dell'ontologia bruniana. In opposizione alla visione aristotelica della materia come *prope nihil* e alla conseguente costituzione di una

---

<sup>24</sup> G. BRUNO, *Dialoghi* cit., p. 233.

<sup>25</sup> *Ibid.*

gerarchia in cui alla materia è assegnato un grado subordinato rispetto alla forma, Bruno afferma di avere per molto tempo aderito alla visione di quei filosofi antichi che hanno invece sostenuto che tutto ciò che è sia materia, attribuendo a questa il ruolo di fondamento e principio generatore degli enti.

Nel materialismo antico, dunque, Bruno ha individuato una concezione della realtà che, facendo coincidere l'essere stesso con la materia, attribuisce a questa il ruolo di unico costituente sostanziale degli enti; una concezione diametralmente opposta alla definizione aristotelica della materia come indeterminazione e mera passività che, per essere determinata e costituire uno specifico ente, necessita dell'apporto della forma. Nella *Metafisica* Aristotele afferma che «l'eterno problema: 'che cos'è l'essere' equivale a questo: 'che cos'è la sostanza'»<sup>26</sup> e, più avanti, che «la forma è anteriore e maggiormente essere [πρότερον καὶ μᾶλλον ὄν] rispetto alla materia»<sup>27</sup>; inoltre, la materia può essere definita come «ciò che, di per sé, non è [...] alcunché di determinato»<sup>28</sup>. Per Aristotele la forma, essendo sostanza in senso più completo rispetto alla materia, è anche *maggiormente essere* rispetto a questa: senza l'apporto determinante della forma la materia può solo essere descritta in negativo. In polemica con questa gerarchia Bruno afferma di aver aderito in passato alle posizioni di Democrito e degli Epicurei che definiscono “nulla” ciò che non è corpo: tale riferimento può indicare come l'istanza della valorizzazione della materia abbia presto caratterizzato la filosofia bruniana della natura nel suo sviluppo.

In questo contesto Bruno non considera il tema, proprio alla concezione atomistica, del non-essere come vuoto, che, rendendo possibile il movimento degli atomi, è una struttura fondamentale nel processo di costituzione degli enti; qui interessa a Bruno porre in rilievo in primo luogo la concezione democritea della materia come unica sostanza delle cose e, in particolare, il fatto che entro quella concezione sia attribuita alle forme la natura di mere “disposizioni accidentali” della materia. In questa breve sintesi bruniana dell'ontologia democritea Bruno

---

<sup>26</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, Z 1, 1028 b 3-4; trad. in *Metafisica*, cit., p. 289.

<sup>27</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, Z 3, 1029 a 6; trad. in *Metafisica*, cit., p. 293.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 1029 a 20; trad. in *Metafisica*, cit., p. 293.

utilizza un lessico posteriore al tempo del filosofo atomista: lo stesso termine *forma*, l'utilizzo dei concetti di *sostanza* e *accidente*, la questione del rapporto gerarchico tra materia e forma, sono tutti elementi estranei alla riflessione di Democrito, ma che evocano invece la metafisica di Aristotele.

L'utilizzo di questo schema concettuale nel riferimento a Democrito può indicare come tale riferimento sia profondamente connesso alla critica bruniana della visione aristotelica della materia e del rapporto di questa con la forma. Appena più avanti nel testo Bruno spiega la sua fase di adesione alle teorie democritee con il fatto di aver trovato in queste «fondamenti più corrispondenti alla natura che quei di Aristotele»; ma la stessa forma esteriore attraverso cui Bruno costruisce il suo riferimento alla concezione democritea della materia e della realtà, strutturandolo su un lessico che richiama la metafisica aristotelica, mostra come quel riferimento costituisca di per sé una critica diretta alla posizione dello Stagirita su quei temi. In particolare, Bruno afferma di aver individuato nelle antiche teorie materialiste una posizione che attribuisce alle forme la natura di «accidentali disposizioni» della materia: attraverso questa terminologia estranea a Democrito Bruno probabilmente vuole porre in rilievo il ruolo primario che la materia assume in quella corrente di pensiero, per cui – assieme al vuoto – gli atomi rappresentano l'unica realtà che si può definire veramente “esistente”, l'unica realtà che sul piano gnoseologico coincide con la verità. I singoli enti, generati dalle singole configurazioni a cui gli atomi, aggregandosi, danno luogo, sono destinati a finire con la disgregazione del composto di atomi di cui sono costituiti: la materia è dunque principio costitutivo degli enti e contemporaneamente principio ultimo in cui questi si risolvono alla fine del ciclo vitale; in questo quadro gli enti sono transitorie configurazioni determinate dal moto perenne degli infiniti atomi, e l'unica realtà eterna e indissolubile è costituita dagli atomi stessi, ossia dalla materia.

La concezione democritea della materia come principio fondamentale della realtà che permane indistruttibile al di là delle specifiche e caduche disposizioni che di volta in volta assume è riconfigurata da Bruno attraverso un lessico che

uniforma quella concezione alla tesi che egli intende esprimere, ossia l'idea che ogni forma costituisca una disposizione transitoria della sostanza che è la materia. Nel pensiero di Democrito la disposizione assunta da un insieme di atomi configura uno specifico ente, la cui morte coincide con il disgregarsi di quella disposizione, i cui atomi, indistruttibili, andranno a configurare nuovi composti, ossia nuovi enti. Bruno fa aderire la teoria di Democrito alla sua concezione sovrapponendo al composto di atomi – ossia all'ente democriteo – la forma nella valenza che essa assume nella *nova filosofia*, ossia come configurazione accidentale e transitoria della sostanza che è la materia, eterna e indistruttibile.

Nel pensiero di Bruno come in quello di Democrito ogni singolo ente, costitutivamente caduco, si genera e perisce nell'ambito della materia; il rapporto tra transitorietà degli enti ed eternità della materia che di essi è il principio costitutivo è un elemento del pensiero atomistico in cui Bruno può rintracciare, oltre alla valenza centrale attribuita alla materia, un'analogia con quello che sarà il rapporto, sviluppato estesamente nel *De la causa*, tra la materia e le sempre nuove forme che essa fa scaturire da sé nel continuo ciclo vicissitudinale. Anche in questa analogia, come in quelle emerse nei casi già citati, sono implicite notevoli differenze concettuali: non solo la sovrapposizione bruniana del concetto di forma al composto o ente descritto da Democrito, ma anche la modalità specifica della relazione tra il sostrato materiale e gli enti nonché la stessa concezione della materia. Secondo la teoria atomistica gli enti si costituiscono in base alle diverse combinazioni a cui gli atomi danno luogo entrando in contatto l'uno con l'altro durante il loro movimento nel vuoto; la coesione di un insieme di atomi dipende dalla particolare forma che essi hanno, elemento che determina la forza di tale coesione. Se anche nella *nolana filosofia* tutti gli enti sono destinati alla dissoluzione e la materia è il principio che invece permane nel tempo, è evidente che la genesi degli enti dalla materia avviene su basi diverse: nella concezione atomistica non sussiste un'idea della materia come principio che trae da se stesso gli enti in un infinito processo di generazione determinato dal fatto che materia e vita costituiscono un unico principio.

Nella *nova filosofia* la materia è principio intrinsecamente fattivo e coincide con l'anima o forma, dunque essa è costitutivamente animata; nel pensiero degli atomisti la materia costituisce gli enti in base ad un processo meccanico, per aggregazione degli atomi che si muovono nel vuoto. Se la concezione di Bruno fa della materia un principio radicalmente attivo, nell'atomismo la costituzione degli enti da parte della materia non implica in questa una forma di attività altrettanto avanzata: in Bruno è la coincidenza di materia e anima nonché di potenza ed atto a determinare il carattere attivo della materia stessa, che fa scaturire dal suo interno infinite forme e quindi infiniti enti realizzando la continuità del ciclo vicissitudinale. Il pensiero atomistico non attribuisce alla materia alcuna forma di animazione: il moto degli atomi nel vuoto, attraverso cui si costituiscono le aggregazioni e le disgregazioni che costituiscono e dissolvono i singoli enti, non coincide con un impulso della materia a generare, né si può dire che la materia "tragga da se stessa" gli enti come nella concezione bruniana; oltre che dal costante movimento dovuto al peso degli atomi e allo spazio vuoto che non oppone resistenza, il processo attraverso cui si costituiscono gli enti è determinato dalle caratteristiche fisiche degli atomi stessi che favoriscono l'aggregazione di alcuni di essi in composti. Questo processo non implica affatto una concezione della materia come vita: agli atomi sono attribuiti connotati come peso, estensione, forma, e questi caratteri sono sufficienti a spiegare il comportamento degli atomi stessi, inclusa la costituzione dei corpi da parte di essi. La genesi di qualsiasi ente è dunque un evento puramente meccanico, in cui la materia svolge il ruolo centrale ma senza assumere quei caratteri che rendono il concetto bruniano di materia molto più complesso rispetto a quello elaborato dalla fisica atomistica.

Nella concezione democritea gli atomi sono il fondamento costitutivo degli enti, che sono appunto definibili come "composti" di atomi: se in questa prospettiva la materia "compone" i corpi, nella teoria bruniana la genesi degli enti consiste invece nell'esplicazione da parte della materia di ciò che essa ha già implicito in sé, ossia le forme che corrispondono ai singoli enti. Il pensiero atomistico attribuisce alla materia alcune caratteristiche fisiche basilari che, unite

all'ambiente in cui la materia si trova – ossia lo spazio vuoto – spiegano il processo costante di genesi e distruzione di infiniti enti; la visione della materia elaborata da Bruno è costruita su concetti posteriori al tempo degli antichi atomisti e, sulla base di una nuova formulazione di tali concetti, la materia stessa giunge ad identificarsi con l'Uno, che è ad un tempo Natura e divinità: è dunque evidente come il concetto di materia a cui giungerà Bruno nella maturità della sua speculazione sul tema sia maggiormente denso di significati e implicazioni rispetto a quello elaborato dal pensiero atomistico, interamente incentrato su attributi puramente “fisici”.

Il nucleo essenziale di questo riferimento alla concezione democritea della materia è comunque l'attribuzione agli antichi materialisti della concezione delle forme come disposizioni accidentali della materia: è infatti proprio a questo punto che Bruno collega il periodo della sua adesione al materialismo giustificandolo con il riconoscimento in questa teoria di fondamenti «più corrispondenti alla natura» di quelli individuabili nella concezione aristotelica. Questo punto evidenzia particolarmente come Bruno sottoponga a modifica le teorie presocratiche a cui fa riferimento, riformulandole in funzione della concezione che intende esprimere: il riferimento alle correnti del materialismo antico è “filtrato” attraverso concetti e lessico aristotelici perché sullo sfondo di questo passo bruniano sulla materia c'è la concezione aristotelica della materia e del suo rapporto con la forma, rispetto a cui la *nova filosofia* si pone come radicale sovvertimento. Il periodo di adesione alle antiche teorie del materialismo è dunque esplicitamente descritto come reazione al pensiero di Aristotele su quei temi; come in altri luoghi dell'elaborazione ontologica bruniana, la contrapposizione tra le teorie aristoteliche e quelle dei presocratici viene a configurarsi come la contrapposizione tra un pensiero astratto, puramente “logico”, e un pensiero che risulta invece aderente alla realtà della natura.

Democrito viene nuovamente citato in un passo del quarto dialogo del *De la causa* in cui sono paragonate materia naturale e materia artificiale, natura ed arte: mentre «l'arte dalla materia suscita le forme, o per sottrazione [...] o per

apposizione, [...] la natura della sua materia fa tutto per modo di separazione, di parto, di effusione, come intesero i Pitagorici, comprese Anassagora e Democrito, confermano i Sapienti di Babilonia, a i quali sottoscrisse anche Mosè»<sup>29</sup>. Bruno qui intende mostrare come tutti «per modo di separazione vogliono le cose essere da la materia, e non per modo di apposizione e recepzione»<sup>30</sup>; Democrito è dunque qui presentato tra gli esponenti del pensiero antico che secondo Bruno avrebbero compreso la potenza generativa della materia, ossia il fatto che la genesi delle cose è un processo interno alla materia stessa: un processo che viene posto a confronto, per sottolineare la peculiarità del ruolo attivo che in esso la materia svolge, con il processo di creazione artistica, che produce gli oggetti mediante addizione o sottrazione dalla materia.

Con questa comparazione Bruno intende sottolineare la differenza tra due processi di genesi delle cose. Nel caso dell'arte la produzione dell'oggetto implica la manipolazione della materia da parte di un soggetto esterno che crea quell'oggetto aggiungendo o togliendo materia: dunque nella genesi dell'oggetto la materia svolge solo il ruolo di elemento costituente passivo, una materia prima inerte che viene modificata dall'esterno per costituire l'oggetto. Nel caso della natura, invece, la materia è tutt'altro che inerte: gli enti scaturiscono dalla materia per una potenza interna ad essa, e la genesi degli enti «per modo di separazione [...] da la materia, e non per modo di apposizione e recepzione»<sup>31</sup> implica che sia più ragionevole dire che la materia «contiene le forme e che le includa, che pensare che ne sia vuota e le escluda»<sup>32</sup>.

In questo passo la teoria democritea della materia è quindi da Bruno inserita in una linea di pensiero che, avendo interpretato la genesi delle cose come processo “interno” alla materia stessa, avrebbe in qualche modo anticipato la concezione della materia come «madre di cose naturali» che «esplica lo che tiene implicato»<sup>33</sup>. In questo quadro di valorizzazione della materia come principio produttore attivo

---

<sup>29</sup> G. BRUNO, *Dialoghi* cit., p. 271.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 272.

<sup>33</sup> *Ibid.*



della vita, appare quindi centrale il tema della genesi delle forme come esplicazione di ciò che è già implicato nel principio materiale, e Bruno connette questo punto essenziale della *nova filosofia* con la genesi delle cose dalla materia «per modo di separazione»: il riferimento a Democrito appare dunque anche qui subordinato all'esposizione della teoria bruniana, in particolare alla concezione della materia come principio che comprende già in sé le forme da esplicare.

Anche qui è evidente la distanza concettuale tra l'autentico contenuto della visione democritea della materia e l'intenzione di Bruno in questo passo del *De la causa*, ossia la rottura della gerarchia tradizionale di materia e forma nonché la visione della materia come principio che contiene ed esplica le infinite forme transitorie. Il riferimento a Democrito è dunque funzionale all'affermazione della priorità della materia rispetto alla forma; in particolare, l'affermazione della coincidenza della materia con «la natura tutta in sustanza»<sup>34</sup>, posta a chiusura del suddetto passo, contribuisce a chiarire la prospettiva attraverso cui Bruno fa riferimento a Democrito: ciò che dell'antico atomismo a Bruno interessa porre in rilievo è il fatto che questa corrente di pensiero identifica il principio fondamentale della realtà nella materia e nel suo costante movimento.

Nel brano del *De la causa* in cui cita la sua transitoria adesione alla posizione di Democrito e degli Epicurei, Bruno specifica di avere abbandonato la loro visione della materia come unica sostanza delle cose per riconoscere nella natura due generi di sostanza, materia e forma, «dopo aver più maturamente considerato, avendo risguardo a più cose»<sup>35</sup>: egli afferma quindi il superamento di una posizione puramente materialistica in favore di una visione più articolata del reale, tale da comprendere, accanto alla sostanza “materia”, la sostanza “forma”, una duplicità che più avanti nell'argomentazione confluirà nel riconoscimento di un'unica sostanza universale che è contemporaneamente materia e forma. Sebbene in quest'ultimo passo egli evidenzi la maggiore complessità della concezione a cui è pervenuto rispetto a quella degli antichi materialisti, i riferimenti a Democrito

---

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 233.

che Bruno fa nel *De la causa* indicano come quest'ultimo veda nel pensiero atomistico soprattutto un fondamentale momento di valorizzazione della materia come principio di tutto ciò che esiste, ed è proprio questa concezione di fondo che egli utilizza immettendola nel contesto della sua propria argomentazione. Qui Bruno nei suoi riferimenti al pensiero democriteo non cita mai la teoria degli atomi, ma parla sempre genericamente di “materia”: un particolare, questo, che contribuisce a chiarire ciò che di quella corrente di pensiero Bruno è interessato a valorizzare in questa fase della sua riflessione sulla materia.

### **3. Bruno ed Anassagora.**

*3.1. L'interpretazione del νοῦς anassagoreo nella concezione dell'intelletto universale: immanenza e trascendenza.*

Nel medesimo passo del quarto dialogo del *De la causa* in cui sostiene che «la natura della sua materia fa tutto per modo di separazione», tra gli antichi che avrebbero interpretato secondo questa modalità la genesi degli enti, accanto a Democrito Bruno cita Anassagora, la cui teoria appare diversa da quella del pensatore atomista. Nella prospettiva qui assunta dal Nolano, quindi, le nette differenze nella concezione della materia dei due filosofi greci non sono prese in considerazione, ed essi appaiono uniti in una medesima visione della modalità mediante cui la materia dà origine agli enti. L'intento di Bruno è esporre una concezione della natura come principio motore della creazione delle cose, un principio motore che è contemporaneamente interno alla creazione stessa, in contrapposizione con la modalità di produzione delle cose attribuibile all'arte; e tale fattività della natura si identifica con la fattività della materia, concepita appunto come principio attivo “dall'interno” nel processo di genesi degli enti, che in questo passo è rappresentato come un “efflusso” o un “parto” dall'interno della

materia prima stessa. In questo contesto, della concezione di Democrito e di quella di Anassagora sul tema della materia e della genesi degli enti Bruno pone in rilievo il tratto generale della visione di tale genesi come processo spiegabile in base alla materia, “interno” alla materia e dunque alla natura stessa.

Come nei riferimenti a Democrito, anche nei riferimenti ad Anassagora inseriti nei testi bruniani è possibile notare come i concetti riconducibili a quest’ultimo pensatore siano riletti attraverso lo schema concettuale della *nova filosofia*, alla luce di cui subiscono profonde modifiche di significato.

Nel terzo dialogo del *De la causa*, considerando le teorie circa la materia e la natura espresse dal pensiero antico, Bruno afferma che gli Epicurei hanno detto «molte cose buone, benché non s’inalzassero sopra la qualità materiale»<sup>36</sup> e, appena più avanti, che «non manca Anassagora di far profitto nella natura, perché non solamente entro a quella, ma fuori, e sopra forse, conoscer voglia un intelletto, il quale medesimo da Socrate, Platone, Trimegisto e nostri teologi è chiamato Dio. Cossì niente manco bene può promuovere a scoprir gli arcani della natura, uno che comincia dalla ragione sperimentale di semplici (chiamati da loro), che quelli che cominciano dalla teoria razionale»<sup>37</sup>. In questo passo, Bruno intende mostrare come percorsi concettuali diversi possano condurre comunque ad acquisizioni positive nella conoscenza della realtà. In questo quadro, egli riconosce ad Anassagora un’analisi fruttuosa della natura, accennando alla sua teoria del νοῦς: in questo breve riferimento Bruno spiega tale valutazione positiva con il fatto che Anassagora avrebbe elaborato la teoria di un intelletto ordinatore contemporaneamente interno ed esterno alla natura, identificabile con la divinità.

All’inizio del frammento riportato da Simplicio<sup>38</sup> in cui Anassagora descrive per esteso il νοῦς, esso viene innanzitutto distinto dalle «altre cose» (τὰ ἄλλα), ossia dagli ordinari enti che partecipano di tutto, e definito ἄπειρον καὶ αὐτοκρατές, ossia illimitato e autocrate, nonché μόνος αὐτός ἐπ’ ἑωυτοῦ, «solo»

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, pp. 245-246.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 246.

<sup>38</sup> DK 59 B 12 (SIMPL., *phys.* 156, 13); trad. in *I Presocratici cit.*, p. 606.

e «in se stesso», e, più avanti, «la più sottile di tutte le cose e la più pura» (λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον). Anassagora dunque puntualizza subito lo specifico statuto ontologico del νοῦς che lo esclude da quella partecipazione di “ogni cosa ad ogni cosa” che è il tratto fondamentale della sua concezione della realtà, individuandone il motivo nel fatto che una sua ipotetica mescolanza a qualsivoglia altra cosa comporterebbe l’impossibilità del suo potere sulle cose stesse. Tale “potere” dell’intelletto sulle cose – espresso letteralmente con il verbo κρατεῖν – consiste in una cognizione completa di tutto e nella facoltà di ordinare tutte le cose all’interno della realtà, determinando il costituirsi dei singoli enti, e dunque del cosmo, per separazione dalla primordiale ed indifferenziata mescolanza universale.

Il riferimento inserito nel terzo dialogo del *De la causa* sembra suggerire un’interpretazione del νοῦς anassagoreo fondata sull’ontologia bruniana: i brevi tratti mediante cui il Nolano qui descrive la concezione del principio ordinatore della realtà elaborata dal filosofo greco sembrano infatti evocare le caratteristiche fondamentali dell’intelletto universale. La descrizione bruniana dell’intelletto anassagoreo come allo stesso tempo interno ed esterno alla natura, ossia «non solamente entro a quella, ma fuori, e sopra forse», appare svolta in termini analoghi alla descrizione dell’«efficiente fisico universale» che si trova nel secondo dialogo del *De la causa*; qui Bruno definisce infatti l’intelletto universale contemporaneamente «causa estrinseca» e «causa intrinseca»: «causa estrinseca perché come efficiente non è parte de li composti e cose prodotte; è causa intrinseca in quanto che non opera circa la materia e fuor di quella»<sup>39</sup>, bensì come «‘artefice interno’, perché forma la materia, e la figura da dentro»<sup>40</sup>.

Nel terzo dialogo del testo, dunque, la profondità della teoria anassagorea della natura è individuata da Bruno nel riconoscimento di un principio intelligente che opera dall’interno della natura e contemporaneamente dal punto di vista della sostanza la trascende: nel concetto anassagoreo di intelletto Bruno vede la

---

<sup>39</sup> G. BRUNO, *Dialoghi* cit., p. 212.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 211.

medesima compresenza di immanenza e trascendenza su cui è incentrata la sua concezione dell'intelletto universale, una compresenza peraltro ulteriormente evidenziata dalla definizione dell'intelletto stesso come "principio" e insieme come "causa".

Se principio è «quello che intrinsecamente concorre alla costituzione della cosa, e rimane nell'effetto»<sup>41</sup> e causa «quella che concorre alla produzione delle cose esteriormente, et ha l'essere fuor de la composizione»<sup>42</sup>, l'applicazione di entrambe queste categorie all'intelletto universale implica che esso debba essere considerato ad un tempo immanente ed esterno alle cose; una concezione, questa, che sarà ulteriormente ribadita nella *Lampas*, dove, dopo aver affermato che l'intelletto primo è presente nell'intimo delle cose più di quanto ognuna di esse lo sia a se stessa, Bruno precisa che esso «ad rerum particularium substantiam non pertinet et ita in iis operatur, ut eorum pars non existat»<sup>43</sup>. Sempre nella *Lampas*, tale concetto sarà ripreso anche nella descrizione della "mente" che coincide con la causa prima, nella conclusione di cui si afferma che tale principio di tutte le cose è «super omnia non exclusive, infra omnia non subiective, in omnibus non inclusive»<sup>44</sup>, un passo che dal punto di vista lessicale rappresenta efficacemente la compresenza di immanenza e trascendenza nel medesimo principio.

Nel passo sopra citato del *De la causa*, dunque, Bruno sembra stabilire tra il suo pensiero e quello di Anassagora, sul tema dell'intelletto ordinatore delle cose, una convergenza incentrata su un concetto centrale della sua stessa metafisica. Nel frammento B 12 Diels-Kranz, in cui è esposta la teoria del  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ , tale principio non risulta descritto come contemporaneamente immanente e trascendente rispetto al mondo degli enti di cui è ordinatore, ma di esso Anassagora sottolinea in primo luogo la caratteristica di non essere commisto alle altre cose unita alla cognizione totale e al dominio in cui consiste la relazione di esso con le cose stesse.

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 209-210.

<sup>43</sup> G. BRUNO, *Opere magiche*, edizione diretta da M. Ciliberto, a cura di S. Bassi, E. Scapparone, N. Tirinnanzi, Milano, Adelphi 2000, p. 1034.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 1024.

Se l'intelletto universale di Bruno non è semplicemente un principio ordinatore ma è definito "artefice" e principio agente, i caratteri fondamentali del νοῦς di Anassagora sono la cognizione completa di tutte le cose e soprattutto la facoltà di ordinare il caos primordiale costituendo il cosmo a partire dall'iniziale mescolanza universale: tale processo ha inizio con una περιχώρησις – ossia un "rivolgimento o "rotazione" – avviata dal νοῦς, ed è svolto dallo stesso νοῦς determinando la separazione, e dunque l'individuazione, dei singoli elementi che erano parte di un tutto omogeneo. Rispetto all'intelletto universale della filosofia bruniana, il νοῦς di Anassagora sembra svolgere dunque una funzione organizzativa più che propriamente efficiente; esso è essenzialmente il principio motore del processo di separazione degli elementi dall'originario stato di mescolanza universale, e mentre Bruno descrive l'intelletto universale mediante un lessico che comprende verbi come "operare" e "produrre", Anassagora indica la principale funzione del νοῦς con il verbo διακοσμέω, ossia appunto "ordinare".

Lo statuto ontologico del νοῦς è descritto dal filosofo greco con l'affermazione che esso è in se stesso, mentre tutte le altre cose sono partecipi di tutto: questa differenza ontologica che distingue il νοῦς in quello che è il carattere fondamentale delle cose e la posizione di superiorità che esso ha rispetto a tutte le cose sul piano della cognizione e del potere che esercita su di esse, sono gli unici elementi attraverso cui il νοῦς è descritto e sembrano sottolineare in misura maggiore un suo intervento "esterno" rispetto alle cose che dispone in ordine.

In un riferimento ad Anassagora tratto dal *Cratilo* di Platone si trova invece l'affermazione che l'intelletto «ordina tutte le cose, *andando attraverso tutte*»<sup>45</sup>: qui l'azione del νοῦς è interpretata più esplicitamente nel senso dell'immanenza alle cose, mentre il frammento B 12 evidenzia maggiormente il "potere" che il νοῦς stesso esercita sulle cose determinandone l'ordinamento. Una relazione già più stretta tra il νοῦς e le cose sembra indicata dal frammento B 14, in cui si

---

<sup>45</sup> DK 59 A 55 (PLAT., *Cratyl.* 413 c. ); trad. in *I Presocratici* cit., p. 580.

afferma che «l'intelletto, che è sempre, tanto più è anche adesso dove sono tutte le altre [cose], nel molto che le avvolge e nelle [cose] che si aggregano e in quelle che si formano per separazione»<sup>46</sup>: rispetto al frammento B 12 questo brano sembra suggerire già più esplicitamente una forma di presenza del νοῦς nella dimensione fisica, determinando la possibilità di un'interpretazione "immanentistica" di esso.

In generale, la teoria di Anassagora sembra porre in secondo piano la questione dell'immanenza o trascendenza del νοῦς rispetto alle cose, per evidenziare invece la funzione che esso svolge nella costituzione del cosmo e degli enti, spiegabile con la sua azione ordinatrice, il cui primo atto è costituito dalla determinazione dell'inizio della περιχώρησις in seguito a cui si crea la divisione dei singoli elementi. Sull'atto dell'avvio della περιχώρησις da parte dell'intelletto è incentrato anche il frammento B 13, anch'esso riportato da Simplicio, in cui si parla del "movimento" iniziato dall'intelletto, e della separazione delle cose da quel "tutto" che è stato messo in moto dall'intelletto stesso<sup>47</sup>: la frequenza in varie declinazioni del verbo κινέω sembra manifestare il rilievo che viene dato a questa fase di movimento come condizione necessaria dell'individuazione di tutte le cose – comprese le qualità come raro e denso, freddo e caldo – e dunque del costituirsi del cosmo, nonché di conseguenza il rilievo attribuito all'intelletto come principio che dà inizio a questa condizione necessaria. La funzione dell'intelletto è appunto quella di "dare inizio" a tale movimento: Anassagora utilizza precisamente proprio il verbo ἄρχω per descrivere il ruolo svolto dall'intelletto rispetto al movimento primordiale, un dettaglio che sembra suggerire che, una volta iniziato, tale movimento si svolga autonomamente, secondo leggi meccaniche.

---

<sup>46</sup> DK 59 B 14 (SIMPLIC., *phys.* 157, 5); trad. in *I Presocratici* cit., p. 607.

<sup>47</sup> DK 59 B 13 (SIMPLIC., *phys.* 300, 27); trad. in *I Presocratici* cit., *ibid.*

### 3.2. *Lo statuto ontologico del νοῦς anassagoreo e il suo rapporto con la dimensione fisica.*

Nel passo del terzo dialogo del *De la causa* Bruno cita la dottrina anassagorea del νοῦς per individuarvi un intelletto contemporaneamente immanente e trascendente rispetto alle cose, affermando che il νοῦς corrisponde a ciò che, dai pensatori greci fino ai teologi, viene chiamato Dio. Dai frammenti anassagorei e dalle relative testimonianze non sembra potersi dedurre una posizione precisa del filosofo greco sul tema dell'immanenza e della trascendenza, perché la sua teoria appare concentrata soprattutto sul chiarimento della modalità di costituzione del reale. Analogamente, complessa è la questione se sia propriamente applicabile al νοῦς la definizione di "dio", anche se appare evidente che l'intelletto anassagoreo non è certo assimilabile al Dio personale dei «nostri teologi» a cui fa cenno Bruno: i frammenti sopra citati descrivono, come si è detto, un principio che determina l'avvio del processo da cui scaturisce la realtà, e di conseguenza l'azione del νοῦς è limitata ad iniziare un processo che, una volta avviato, sembra procedere per leggi interne al mondo fisico. Nel frammento B 13, Simplicio afferma che in Anassagora «la generazione non è altro che distacco e che il distacco avviene a causa del movimento e che del movimento è causa l'intelletto»<sup>48</sup>: il νοῦς è dunque descritto da Simplicio come la prima della serie di cause mediante cui Anassagora spiega la generazione delle cose, poiché esso determina la condizione del movimento, a sua volta presupposto per il processo di divisione universale: è dunque nella determinazione di quel movimento primordiale che consiste essenzialmente l'azione attiva del νοῦς nella costituzione della realtà.

Nel frammento B 12, dopo averne affermato la distinzione da «tutte le altre cose», Anassagora definisce tra l'altro l'intelletto «la più sottile di tutte le cose e la più pura»: un'espressione che sembrerebbe in un certo senso includere il νοῦς

---

<sup>48</sup> DK 59 B 13 (SIMPLIC., *phys.* 300, 27); trad. in *I Presocratici cit.*, *ibid.*



nella dimensione fisica perché lo descrive con aggettivi riferibili ad un elemento materiale piuttosto che al principio ordinatore della realtà, ma anche perché pone il  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  stesso tra i  $\chi\rho\eta\mu\alpha\tau\alpha$ , ossia tra le “cose” (sebbene quest’ultimo lemma in Anassagora risulti problematico)<sup>49</sup>. Si tratta di un passo ambiguo e variamente interpretato; una sintesi del dibattito storiografico sulla questione se, tenendo conto di questo passo, il  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  debba essere interpretato come «principio divino immateriale» o come «una sorta di materia», è esposta da Felix M. Cleve in *The philosophy of Anaxagoras*<sup>50</sup>, che conclude la trattazione dell’argomento affermando che la maggior parte degli studiosi ha mantenuto l’immaterialità del  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ , e ponendo in rilievo il fatto che alcuni di essi hanno ritenuto che Anassagora avesse un concetto perfettamente chiaro del dualismo, mentre altri gli hanno attribuito «una vaga nozione» di esso; Cleve constata che comunque solo pochi studiosi hanno attribuito ad Anassagora una concezione del  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  come materia. Probabilmente, come sostenuto da vari autori citati da Cleve, nel pensiero di Anassagora la distinzione tra spirito e materia non è ancora delineata nettamente; dunque anche cercare di definire nettamente se lo statuto del  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  sia propriamente quello di principio spirituale o piuttosto di principio fisico motore della costituzione della realtà, in modo tale che una delle due opzioni escluda del tutto l’altra, significa probabilmente porre la questione in modo inesatto.

Il frammento B 12 afferma fin dalle prime righe la condizione eminente del  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  rispetto a tutte le altre cose e ne sottolinea la distinzione da queste, ma contemporaneamente lo descrive come “la più sottile di tutte le cose”: il fatto di spiegare il costituirsi del cosmo con l’azione di un principio intelligente rappresenta certo un mutamento rispetto alle concezioni dell’ $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$  elaborate dai

---

<sup>49</sup> E’ necessario ricordare che l’esatto significato del termine  $\chi\rho\eta\mu\alpha\tau\alpha$  in Anassagora è oggetto di discussione; ad esempio, P. Curd ritiene che esso debba essere interpretato come un termine tecnico che indica «the basic entities of Anaxagorean metaphysics», e precisa che esso «is not meant to include everything that appears in the phenomenal world»; secondo la studiosa «whatever the *chrēmata* are, each has a nature and character of its own, which is known by *Nous* and which remains constant throughout the mixings and separations» (P. CURD, *The metaphysics of physics: mixture and separation in Empedocles and Anaxagoras*, in AA. VV., *Presocratic philosophy: essays in honour of Alexander Mourelatos*, edited by V. Caston and D. W. Graham, Aldershot, Ashgate 2002, p. 140).

<sup>50</sup> F. M. CLEVE, *The philosophy of Anaxagoras*, Le Hague, Martinus Nijhoff 1973, pp. 149 sgg.

filosofi precedenti che ponevano all'origine della realtà un elemento materiale come l'acqua o l'aria<sup>51</sup>, ma da alcune espressioni utilizzate nel testo è comunque individuabile un'ambiguità che forse non permette di escludere del tutto dal  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  la presenza di una forma di "materialità". Nella dottrina di Anassagora non è quindi propriamente tematizzata né la questione del carattere spirituale o materiale del  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ , né la questione della sua immanenza o trascendenza rispetto alla natura: riguardo alla seconda questione, due dei frammenti attribuiti ad Anassagora affermano, come si è visto, l'uno la distinzione del  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  da «tutte le altre cose», e l'altro la presenza del  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  stesso «dove sono tutte le altre cose». La compresenza di queste due affermazioni mostra come il rapporto tra il  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  e la dimensione fisica risulti articolato in una duplice modalità, per cui, mantenuto fermo il punto centrale costituito dal grado eminente del  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  rispetto alle cose, senza il quale esso non avrebbe sulle cose quel "potere" che si esplica nell'ordinare in un cosmo l'"indistinto" primordiale, l'azione sulle cose del  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  stesso sembra presupporre non un'assoluta trascendenza di questo ma una forma di presenza non solo nelle cose, ma anche «nel molto che le avvolge e nelle [cose] che si aggregano e in quelle che si formano per separazione». Questo, riportato da Simplicio nel frammento B 14, è un passo che sottolinea la presenza del  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  anche nell'ambiente in cui le cose sono immerse, nonché nei processi di generazione, così che risulta posto in rilievo come il  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  sia alla base del reale nella sua totalità.

I concetti di trascendenza ed immanenza, in questa fase della storia del pensiero, non sono ancora stati compiutamente elaborati; la concezione anassagorea del  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  è delineata sottolineando di quest'ultimo soprattutto la

---

<sup>51</sup> Sullo statuto ontologico dell' $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$  nei filosofi ionici, cfr. lo studio di D. W. GRAHAM *Explaining the cosmos. The Ionian tradition of scientific philosophy*, Princeton and Oxford, Princeton University Press 2006. Graham respinge l'interpretazione tradizionale in termini di «material monism», secondo cui l' $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$  coincide con «the continuing substrate of change» rispetto a cui ogni altra sostanza è «mere manifestation of qualifications» (p. 111). Lo studioso propone invece di considerare l'origine della realtà in base ad una «generating substance theory»: secondo questa teoria, da una singola sostanza si sono generate le altre per un processo meccanico di trasformazione nel corso del quale ogni stato successivo annulla il precedente.

funzione di principio onnisciente e ordinatore che rende possibile la generazione del cosmo e dei singoli enti, e mentre gran parte del frammento B 12 evidenzia soprattutto la specificità dello statuto ontologico del  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  rispetto alla dimensione delle cose, il suo distacco dalla “partecipazione di tutto a tutto” che caratterizza tutte le cose, il frammento B 14 ne evidenzia l’onnipresenza. Non si trova dunque nei testi attribuiti ad Anassagora una descrizione del  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  tale da giustificare un’interpretazione netta nel senso della trascendenza o in quello dell’immanenza.

### 3.3. *Il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ di Anassagora: un principio trascendente o immanente? Le interpretazioni di Aristotele e Bruno.*

Per quanto riguarda le testimonianze di Aristotele sull’argomento, può essere utile osservare la descrizione del  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  anassagoreo che viene delineata nella *Fisica* e nella *Metafisica*. Nel quinto libro della *Fisica* lo Stagirita afferma che «dice giustamente Anassagora quando afferma che l’intelletto non subisce niente ed è privo di mistione, dal momento che lo fa principio del movimento»<sup>52</sup>, e motiva la capacità attribuita al  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  di «muovere» e «dominare» con il fatto che esso è immobile e privo di mistione. Nel terzo libro della *Metafisica* Aristotele cita Anassagora tra gli uomini assennati che hanno riconosciuto che «come negli esseri viventi così nella natura c’è l’intelletto, causa del cosmo e dell’ordine universale»<sup>53</sup>; e ancora, sempre nella *Metafisica*, criticando la teoria della mescolanza primordiale, afferma che Anassagora dice che «tutto era mescolato, ad eccezione dell’intelletto e che questo solo è non-mescolato e puro. Di qui egli si trova ad ammettere come principi l’uno (semplice, questo, e non-mescolato) e l’altro che noi poniamo come l’indefinito, prima che sia definito e partecipi di una forma»<sup>54</sup>. Dunque l’interpretazione aristotelica del  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ , «definito causa del

<sup>52</sup> DK 59 A 56 (ARISTOT. *phys.*  $\Theta$  5. 256 b 24); trad. in *I Presocratici* cit., p. 580.

<sup>53</sup> DK 59 A 58 (ARISTOT. *metaph.* A 3. 984 b 15); trad. in *I Presocratici* cit., p. 581.

<sup>54</sup> DK 59 A 61 (ARISTOT. *metaph.* A 8. 989 a 30 sgg.); trad. in *I Presocratici* cit., p. 582.

cosmo e dell'ordine universale», sottolinea gli elementi di distinzione di esso rispetto alla dimensione degli enti, la semplicità e la non-partecipazione alla mescolanza, e nell'ultima testimonianza lo Stagirita sostiene che la teoria di Anassagora attribuisce la valenza di “principio” sia al  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  che all'indeterminato primordiale.

Nelle testimonianze aristoteliche sembra apparire preponderante una visione del  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  come principio che agisce dall'esterno sulle cose del mondo, e alcuni tratti che Aristotele sottolinea nella descrizione del  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  anassagoreo – l'immobilità, la semplicità, la sua facoltà di muovere tutto e il fatto che esso «non subisca niente» – sembrano evocare, sullo sfondo di tale descrizione, la teoria aristotelica del primo motore immobile; dunque è sulla scorta di questa stessa teoria che lo Stagirita sembra interpretare il  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ , di cui darà una valutazione critica affermando che Anassagora lo utilizza solo come un *deus ex machina* «per rendere conto della costruzione del mondo e quando non sa spiegare per quale motivo una cosa è di necessità [quel che è]»<sup>55</sup>.

Nel riferimento inserito nel terzo dialogo del *De la causa*, Bruno descrive l'intelletto anassagoreo rispetto alla natura come «non solamente entro a quella, ma fuori, e sopra forse»: dunque nell'interpretazione bruniana il  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  appare innanzitutto immanente alla natura, e inoltre, contemporaneamente, rispetto ad essa trascendente; l'elemento della trascendenza è indicato definendo l'intelletto «fuori, e sopra forse» la natura, come a sottolineare una duplice valenza di tale estrinsecità, ossia il fatto di non essere semplicemente al di là della natura ma di esserne anche il principio ordinatore. Se in Anassagora la questione del carattere immanente o trascendente del  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  rispetto alla natura non è tematizzata, dal momento che si tratta di categorie elaborate compiutamente solo in una fase successiva, Bruno cita il concetto anassagoreo di intelletto inserendolo proprio in quello schema teorico; ciò evidenzia come nel suddetto riferimento si verifichi una sovrapposizione del  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  di Anassagora con il concetto bruniano di intelletto

---

<sup>55</sup> DK 59 A 47 (ARISTOT. *metaph.* A 4. 985 a 18); trad. in *I Presocratici* cit., p. 576.

universale, di cui è elemento fondamentale la compresenza di immanenza e trascendenza sottolineata dalla definizione dell'intelletto stesso come "causa" e "principio". Aristotele, come si è visto, descrivendo la dottrina anassagorea del  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  evidenzia in quest'ultimo elementi che sembrano richiamare il suo concetto di principio primo, ossia il Primo Motore immobile, e al contempo critica il filosofo presocratico per non aver saputo concretamente attribuire al  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  il ruolo di causa di tutto ciò che è, accusandolo di utilizzare in molti i casi il  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  come una sorta di *escamotage* esplicativo per quei fenomeni che non riesce a spiegare mediante altre cause; Bruno invece, nel suddetto passo del *De la causa*, individua la profondità della filosofia della natura di Anassagora nella concezione di un intelletto - Dio ad un tempo interno ed esterno alla natura. Se nella descrizione aristotelica del  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  sono presenti elementi di analogia con la descrizione del Primo Motore immobile, ma anche una netta presa di distanza nella valutazione critica che Aristotele dà circa il ruolo effettivamente svolto dal  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  nella spiegazione delle cose fornita da Anassagora, il riferimento che Bruno fa al  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  sembra suggerire una sovrapposizione totale di quest'ultimo all'intelletto universale dell'ontologia bruniana.

È quindi evidente la distanza tra Aristotele e Bruno nella valutazione che ciascuno di essi dà dell'intelletto anassagoreo. Aristotele inserisce il suo giudizio sulla teoria di Anassagora nella sezione del primo libro della *Metafisica* in cui descrive i risultati raggiunti dai filosofi precedenti nella ricerca delle cause giudicandoli insufficienti: secondo questa interpretazione, il limite della teoria anassagorea del  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  sta nell'aver ricondotto ad esso solo alcuni fenomeni che non apparivano spiegabili mediante il ricorso alle cause naturali, non attribuendo concretamente al  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  il ruolo di causa di tutto ciò che è e circoscrivendolo dunque ad un ruolo marginale rispetto alle cause naturali. Bruno invece individua il «profitto» che Anassagora avrebbe realizzato nell'indagine sulla natura proprio nella concezione del  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  come divino immanente e trascendente la natura stessa.

È dunque sull'interpretazione del rapporto tra  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  e natura che si evidenzia la differenza nella valutazione che ciascuno dei due filosofi esprime sul principio anassagoreo, e in entrambi i casi risulta determinante il contesto teorico in cui tale valutazione è espressa. Il giudizio di Aristotele è negativo perché fondato su un'implicita comparazione tra la sua dottrina del Primo Motore e la teoria del  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ , descritta dallo Stagirita come incompleta nei risultati per non aver realmente trattato il  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  come una causa prima, facendone in effetti, nella sua spiegazione della realtà, una causa pressoché “marginale” rispetto ai processi causali naturali; per Aristotele, in sostanza, Anassagora si è fermato all'intuizione della presenza di un principio intelligente a fondamento della costituzione del reale, e non ha saputo elaborare una teoria in cui tra gli enti e il  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  risultasse effettivamente il nesso causale che deve sussistere tra gli enti stessi e la causa prima che ne costituisce il fondamento ad un livello anteriore rispetto a quello delle cause naturali. Se nella teoria del  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  Aristotele individua uno scarto tra causa prima e dimensione naturale che si risolve in una riduzione del  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  a mero artificio esplicativo, nel riferimento che Bruno fa al  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  nel *De la causa*, invece, l'intento è quello di riconoscere un nesso profondo tra quel principio e la dimensione naturale: un nesso che, nella sua compresenza di trascendenza ed immanenza, richiama immediatamente l'intelletto universale descritto nel secondo dialogo dell'opera.

Nel citare il concetto anassagoreo di intelletto, dunque, verosimilmente Bruno pensa al principio ontologico da lui stesso elaborato, e la sua valutazione positiva dell'indagine naturale compiuta da Anassagora deriva dall'attribuzione al  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  di caratteristiche proprie all'intelletto universale, così che nel riferimento bruniano il  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  sembra in effetti risolversi nell'intelletto universale: è quest'ultimo il principio a cui Bruno pensa descrivendo in quei termini l'intelletto della teoria anassagorea. L'identificazione del  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  con la divinità, non completamente esplicitata nei frammenti attribuiti ad Anassagora, costituisce un

ulteriore elemento che suggerisce la sovrapposizione del concetto bruniano di intelletto a quello elaborato da Anassagora.

La descrizione del  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  come non solo interno ma «fuori, e sopra forse» la natura, ossia la compresenza di immanenza e trascendenza, richiama la discussione svolta nel secondo dialogo del *De la causa* sui concetti di “causa” e “principio”, che Bruno avvia proprio in seguito alla definizione di Dio come “prima causa” e “primo principio”. Qui Dio è descritto come primo principio «in quanto tutte cose sono dopo lui secondo certo ordine di priore e posteriore»<sup>56</sup>, e prima causa «in quanto che le cose tutte son da lui distinte come lo effetto da l’efficiente»<sup>57</sup>. Tale prima forma di definizione del concetto di “principio”, incentrata sul concetto di priorità, viene subito dopo precisata ed ampliata nel significato utilizzando l’immagine del punto che «è principio della linea, ma non è causa di quella»<sup>58</sup>: in questo secondo passo, mediante l’immagine del rapporto tra punto e linea, è suggerito l’elemento dell’intrinsecità del principio a ciò che da esso deriva, elemento che è poi espresso esplicitamente subito dopo nella più ampia formulazione delle definizioni di “causa” e “principio”.

Questi due concetti sono entrambi applicati a Dio come all’intelletto universale, anche se secondo modalità diverse dal momento che si tratta di due livelli ontologici distinti. Dio è infatti definito subito “prima causa” e “primo principio” contemporaneamente, mentre l’intelletto universale è anzitutto definito “causa” e, all’interno della relativa argomentazione, in particolare è definito causa “estrinseca” ed “intrinseca”; ma al momento di «raggiunar de principii» come distinti dalle cause, Bruno afferma che parlerà della forma – o anima del mondo – come «medesma in certo modo con la già detta causa efficiente»<sup>59</sup>, ossia con l’intelletto universale, poiché quest’ultimo in realtà è una potenza dell’anima del mondo: se il ragionamento sulle cause e i principi era iniziato con la distinzione dei due concetti e con la definizione dell’intelletto universale come causa, il punto

---

<sup>56</sup> G. BRUNO, *Dialoghi* cit., p. 209.

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 213.

d'arrivo coincide dunque con l'affermazione che «il medesimo soggetto può essere principio e causa di cose naturali»<sup>60</sup>. Se a Dio i concetti di causa e principio sono dall'inizio applicati simultaneamente, nell'intelletto universale la coincidenza dei due concetti è mostrata al termine di un percorso teorico di avvicinamento che amplia gradualmente la definizione iniziale di esso come causa fino ad includervi il concetto di principio e facendo così sfumare in esso la distinzione tra causa e principio definita precedentemente.

Pur trattandosi di due livelli ontologici diversi, sia Dio che l'intelletto universale riuniscono in sé, secondo differenti modalità, le funzioni di causa e principio: ciò implica un deciso avvicinamento tra Dio ed intelletto universale, così che quest'ultimo giunge ad assumere implicitamente un carattere divino, avviando nel *De la causa* un percorso teorico che troverà il suo compimento nell'affermazione del carattere divino della materia e quindi della natura. L'identificazione del  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  anassagoreo con quello che fino ai «nostri teologi» è chiamato Dio sembra dunque mostrare ulteriormente come nel discorso di Bruno il  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  adombri l'intelletto universale, con l'intento di suggerire una linea di continuità sulla concezione del divino a partire dal pensiero antico fino a quello a lui contemporaneo, a supporto della specifica concezione elaborata dallo stesso Bruno; affermando la sostanziale identità del  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  anassagoreo – descritto in termini che richiamano esplicitamente la *nova filosofia* – con il Dio dei teologi, il Nolano sembra in realtà voler affermare come la sua propria concezione dell'intelletto universale, e più in generale la sua concezione del divino, non sia in contraddizione con quella elaborata dalla teologia.

---

<sup>60</sup> *Ibid.*



3.4. “*Omnia in omnibus*”: modulazioni concettuali di una formula dalla teoria fisica anassagorea all’ontologia bruniana. La mediazione di Niccolò Cusano.

Un ulteriore riferimento ad Anassagora nel contesto della concezione bruniana del divino si trova nella *Lampas triginta statuarum*, e specificamente nel capitolo *De patre, seu mente, seu plenitudine*, che descrive l’Uno, ossia la Causa Prima che è pienezza assoluta. Riferendosi all’Uno, Bruno qui afferma che «Dicitur omnia in omnibus: ex hac ratione – quia ipse totus est ubique praesens – dixisse creditur Anaxagoras 'omnia in omnibus esse', quia qui est omnia, est in omnibus»<sup>61</sup>. «*Omnia in omnibus*», “tutto in tutto”: questo concetto costituisce il contenuto di diversi richiami ad Anassagora presenti nei testi bruniani, e in questo passo della *Lampas* è inserito nel contesto dell’attribuzione all’Uno di una forma di immanenza alle cose del mondo subito dopo averne descritto il carattere trascendente.

Il riferimento ad Anassagora è dunque anche in questo caso connesso all’affermazione di una compresenza di trascendente ed immanente: se nel passo citato del *De la causa* la compresenza di questi due elementi era direttamente attribuita al  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  anassagoreo, in questo passo della *Lampas* l’introduzione nella Prima Causa assoluta di una forma di immanenza accanto alla trascendenza che ne è il tratto distintivo è delineata mediante il richiamo alla formula “tutto in tutto” attribuita ad Anassagora. In entrambi i casi, Bruno utilizza un elemento della teoria anassagorea – il  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  nel passo del *De la causa*, l’idea che “tutto sia in tutto” nella *Lampas* – manipolandone profondamente il contenuto originario e immettendovi quindi un nuovo significato.

Come è noto, la fonte del riferimento ad Anassagora inserito nella *Lampas* è un passo del *De docta ignorantia* di Niccolò Cusano<sup>62</sup>; nel secondo libro dell’opera, dedicato all’indagine di «quelle cose che sono tutto ciò che sono dal

---

<sup>61</sup> G. BRUNO, *Opere magiche*, cit., p. 1020.

<sup>62</sup> Cfr. *ibid.*, nota a 64, 1- 4 *Dicitur... in omnibus*], pp. 1020-1021.

massimo assoluto»<sup>63</sup>, citando Anassagora, Cusano inserisce la formula «quolibet esse in quolibet» nel contesto della spiegazione del concetto di contrazione. Nel quinto capitolo del suddetto libro il filosofo afferma che, considerando quanto è già stato esposto precedentemente nel testo, «non ti sarà difficile vedere più profondamente, forse, di Anassagora, il fondamento di verità della sua massima ‘qualunque cosa è in qualunque cosa’»<sup>64</sup>; dopo questa premessa egli afferma che, poiché dalla trattazione effettuata nel primo libro si evince che «Dio è in tutte le cose in modo tale che tutte sono in Dio e, ora, vediamo che Dio è in tutte le cose per la mediazione dell’universo – ne consegue che tutte le cose sono in tutte e che una qualunque è in ognuna»<sup>65</sup>. Cusano utilizza quindi quella formula anassagorea per esprimere in forma sintetica un punto della sua concezione, ossia il fatto che ogni cosa possa dirsi in ogni cosa in base al ruolo di mediazione che l’universo svolge nel nesso tra Dio e le cose. Questo assunto è ulteriormente espresso dal filosofo con il ricorso a due formule indicate come equivalenti a quella tratta da Anassagora: «Dire dunque ‘qualunque cosa è in qualunque cosa’ non è altro che dire: ‘Dio è in tutto per il tutto’ e ‘tutto è in Dio per il tutto’»; con queste ultime due formule Cusano precisa il contenuto concettuale da lui attribuito alla prima formula esplicitando la duplice forma di connessione che sussiste tra Dio e i singoli enti attraverso la mediazione dell’universo.

L’idea che ‘qualunque cosa è in qualunque cosa’ in questa prospettiva significa che in ogni singolo ente è compresa, in modo contratto, la totalità degli enti, ossia l’intero universo; dunque, specifica Cusano, «poiché l’universo è contratto in qualsiasi cosa esistente in atto, è chiaro che Dio, che è nell’universo, è in qualsiasi cosa e che qualsiasi cosa che esiste in atto è, come universo, immediatamente in Dio»<sup>66</sup>. Viene così evidenziata tra i tre livelli ontologici una connessione che indica come ciascuno di essi possa essere detto in ciascuno degli altri due; in questo quadro risulta chiaro come la formula ‘qualunque cosa è in qualunque cosa’, applicata a un contesto del tutto differente rispetto a quello della

---

<sup>63</sup> N. CUSANO, *La dotta ignoranza*, a cura di G. Federici Vescovini, Roma, Città Nuova 1998, p. 109.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>65</sup> *Ibid.*

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 124.

teoria del filosofo presocratico, acquisisca anche un significato profondamente diverso, passando peraltro dall'ambito di una riflessione sulla dimensione dell'ente fisico – quale è il contesto anassagoreo – all'ambito di una concezione del rapporto tra Prima Causa e mondo degli enti.

In questo caso, dunque, il riferimento ad Anassagora inserito da Bruno nella *Lampas* risulta ulteriormente mediato dal passo di Cusano che è la fonte riconosciuta del passo bruniano in cui si trova quel riferimento; Bruno considera la formula anassagorea già all'interno di un contesto diverso da quello originale – ossia all'interno di quel passo del *De docta ignorantia* – ed è proprio attraverso quel contesto cusaniaco che egli la applica all'argomentazione che sta svolgendo sul “padre” o “mente”.

Come nel testo di Cusano, anche in quello di Bruno l'affermazione “tutto è in tutto” è legata all'idea che Dio sia in tutte le cose; se Cusano introduce il riferimento ad Anassagora all'interno della sua argomentazione circa l'universo, Bruno inserisce quel riferimento – unito al suo contesto cusaniaco, e dunque con un contenuto concettuale già modificato rispetto alla fonte greca – nell'esposizione delle caratteristiche dell'Uno, e specificamente nella delineazione dell'immanenza di questo agli enti, accanto alla trascendenza già affermata in precedenza. Il passo di Cusano è incentrato sulla mediazione dell'universo circa la presenza di Dio nei singoli enti, mediazione resa possibile dal nesso tra Dio, massimo assoluto, e l'universo, massimo contratto; Cusano precisa che «in una creatura qualunque, questa stessa creatura è l'universo stesso, così ogni cosa le accoglie tutte, affinché tutte siano, in modo contratto, in questa stessa, la medesima creatura»<sup>67</sup>.

Bruno riprende la formula di Anassagora e il brano del *De docta ignorantia* che ne ha già modificato il contenuto per esprimere una concezione in cui – in modo ancora più radicale rispetto all'argomentazione cusaniaca – dell'Uno non è evidenziata solo la trascendenza ma, in misura equivalente, anche l'immanenza ai singoli enti, così che il rapporto tra l'Uno e la dimensione degli enti risulta osservabile secondo una duplice modalità, corrispondente a questi due aspetti del

---

<sup>67</sup> *Ibid.*

medesimo principio. Dunque nel passo della *Lampas* l'alterazione di significato a cui già nel testo di Cusano è sottoposta la formula anassagorea è inserita in un nuovo contesto in cui più radicalmente è affermata la presenza di Dio in ogni cosa, in base alla concezione di un divino che, pur mantenendo sullo sfondo l'elemento della trascendenza, tende continuamente all'identificazione con la natura non risolvendosi completamente in essa. Rispetto alla concezione bruniana, in cui dimensione divina e dimensione naturale tendono fortemente ad una sovrapposizione, nell'argomentazione del *De docta ignorantia* tra le due dimensioni permane una distinzione delineata più marcatamente, sebbene l'idea che Dio sia nelle cose, con i concetti di esplicazione e contrazione, costituisca un elemento in cui è osservabile l'influenza della riflessione di Cusano sul pensiero metafisico di Bruno. Il passo sopra citato della *Lampas* riprende dal *De docta ignorantia* i concetti fondamentali e il riferimento ad Anassagora, ma nell'affermazione del concetto che «Deus est in omnibus» non ripete la specificazione «quasi mediante universo» presente nel testo di Cusano: l'Uno è descritto come “tutto in tutto” lasciando cadere il riferimento al ruolo di mediazione svolto dall'universo, e questo particolare sembra indicare come la riflessione di Bruno sia volta decisamente ad evidenziare l'immanenza della Causa Prima agli enti, e come, pur non negando il versante trascendente del divino, sia la contemporanea presenza di quest'ultimo nel sensibile il punto su cui si concentra maggiormente la concezione del divino elaborata dal Nolano.

La formula ripresa da Cusano e Bruno si trova espressa soprattutto in tre frammenti attribuiti ad Anassagora. Nel frammento B 1 Diels-Kranz, introducendo la teoria attribuita al filosofo presocratico, Simplicio afferma che «la sua veduta che omeomeri infiniti per quantità si separano da un unico miscuglio, essendo tutti in ciascuna cosa, ma caratterizzandosi ciascuna in rapporto a ciò che prevale, Anassagora la dimostra nel primo libro della *Fisica*»<sup>68</sup>. In questa sintesi del frammento Simplicio anticipa dunque il contenuto concettuale della formula “tutto è in tutto”, riassumendo la teoria anassagorea della generazione delle cose per

---

<sup>68</sup> DK 59 B 1 (SIMPLIC. *phys.* 155, 23); trad. in *I Presocratici* cit., p. 602.

separazione delle particelle dalla mescolanza primordiale e l'idea che ogni cosa si definisca nella sua specificità in base alla prevalenza di particelle di una determinata specie. "Tutto è in tutto" perché in ciascuna cosa sono presenti semi di ogni cosa, e non sussiste la possibilità di risalire ad elementi semplici e dunque indivisibili, ma ogni seme risulta infinitamente divisibile; nel frammento B 3 Diels-Kranz, infatti, si trova l'affermazione che «se infatti tutto è in tutto e tutto da tutto si stacca, anche da quel che appare minimo si staccherà qualcosa più piccolo di esso e quel che appare massimo si è staccato da qualcosa più grande di esso»<sup>69</sup>. Il tema della presenza di ogni cosa in ogni cosa è ripreso inoltre in forma più estesa anche nel frammento B 6:

E poiché uguali parti sono del grande e del piccolo, anche così in ogni [cosa] ci potranno essere tutte [le cose]: non è possibile che alcunché esista disgiuntamente, ma tutte [le cose] hanno parte a tutto. E poiché non può esistere il minimo, niente potrebbe starsene disgiunto né venire a essere in sé ma, come all'inizio, così anche adesso tutte le [cose] insieme. In tutte molte [cose] si trovano e uguali per quantità e nelle più grandi e nelle più piccole delle [cose] che si formano mediante separazione<sup>70</sup>.

Considerando la trattazione del tema nei suddetti frammenti risulta evidente la distanza che sussiste tra il contenuto concettuale che la formula "tutto in tutto" ha nel pensiero di Anassagora e quello che la medesima formula assume nella riflessione di Bruno come in quella di Cusano. Nella teoria di Anassagora, diversamente dal contesto bruniano e da quello cusano, l'idea che ogni cosa sia in ogni cosa non è connessa alla riflessione sul divino e sul rapporto tra dimensione divina e dimensione degli enti; essa esprime piuttosto una concezione fisica, ossia una specifica concezione della natura dell'ente. Nel frammento B 12, che descrive nella forma più estesa la teoria del  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ , quest'ultimo risulta distinto dalla dimensione dei  $\chi\rho\eta\mu\alpha\tau\alpha$ , cioè delle cose, innanzitutto proprio per il fatto che esso solo è in se stesso e non mescolato ad altro, mentre «tutte le altre [cose] hanno

---

<sup>69</sup> DK 59 B 3 (SIMPLIC. *phys.* 164, 16); trad. in *I Presocratici* cit., p. 603.

<sup>70</sup> DK 59 B 6 (SIMPLIC. *phys.* 164, 25); trad. in *I Presocratici* cit., p. 604.

parte a tutto»: come è reso evidente anche dal fatto che questo assunto è il primo punto a partire da cui si sviluppa la trattazione dello statuto specifico del  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  rispetto ai  $\chi\rho\acute{\eta}\mu\alpha\tau\alpha$ , l'idea che tutto sia in tutto riveste un ruolo centrale nella riflessione anassagorea sugli enti. L'originario contenuto concettuale della formula “tutto in tutto” è una concezione della materia costitutiva dell'ente come infinita divisibilità, per cui in natura non è possibile individuare un minimo e un massimo, ma esiste sempre un ulteriore “più piccolo” e “più grande”, ed ogni cosa, «in rapporto a se stessa [...] è e grande e piccola»<sup>71</sup>. Sebbene la rivoluzione primordiale che ha dato origine al cosmo abbia determinato la separazione – e dunque la distinzione – del denso dal raro, del caldo dal freddo, del secco dall'umido, delle cose «nessuna si separa o si divide del tutto, l'una dall'altra, a eccezione dell'intelletto»<sup>72</sup>: la commistione è dunque un tratto distintivo del mondo degli enti.

La teoria secondo cui “tutto è in tutto” esprime dunque una certa concezione della materia e dell'ente, e non è connessa alla dimensione del  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  ordinatore; benché i riferimenti individuabili nei frammenti attribuiti ad Anassagora non ne forniscano una spiegazione univoca e dettagliata, tale teoria riguarda certamente la costituzione dell'ente sensibile ed ha come implicazione “metafisica” il principio dell'infinita divisibilità.

Dalla lettura stessa dei frammenti è evidente la differenza di contenuto rispetto a quello che la formula assume nel riferimento che ne fa Bruno nella *Lampas*: nel passo dell'opera latina Bruno afferma, a proposito del padre o mente, ossia dell'Uno, che «ex hac ratione – quia ipse totus est ubique praesens – dixisse creditur Anaxagoras 'omnia in omnibus esse', quia qui est omnia, est in omnibus». Applicata a questo diverso contesto la formula anassagorea viene spiegata mediante il concetto dell'immanenza dell'Uno alle cose; l'Uno, descritto come «essentia essentiae, anima animae, natura naturae»<sup>73</sup> è dunque «centrum omnium

---

<sup>71</sup> DK 59 B 3 (SIMPLIC. *phys.* 164, 16); trad. in *I Presocratici* cit., p. 603.

<sup>72</sup> DK 59 B 12 (SIMPLIC. *phys.* 156, 13); trad. in *I Presocratici* cit., p. 606.

<sup>73</sup> G. BRUNO, *Opere magiche*, cit., p. 1014.

naturarum», e Bruno afferma anche che «Quicquid est in ipso, est ipse: [...] sicut omnia, quae sunt in veritate, sunt veritas, et quicquid est in luce, est lux»<sup>74</sup>: un assunto che, rovesciando i termini del concetto mediante cui il Nolano spiega la tesi anassagorea che “tutto è in tutto” – ossia il concetto secondo cui ciò che è in tutto è il tutto – afferma che ciò che è nell’Uno è l’Uno stesso, affermando così il carattere di assoluta identità e unità della causa prima.

In questo contesto la formula “tutto è in tutto” appare connessa al concetto della presenza dell’Uno negli enti sensibili, ed è spiegata mediante l’idea che ciò che è in tutto sia il tutto: l’Uno, che oltre ad essere sopra tutto è anche in tutto, allo stesso tempo è il tutto; un concetto, quello dell’Uno come “il tutto”, che Bruno rappresenta con l’immagine della «sphaera infinita undique aequalis» ma anche con l’immagine della luce infinita che è contemporaneamente sole, raggio e calore e con quella della fonte che è anche contemporaneamente fiume e mare. Nessun ente è al di fuori dell’Uno, che è anche definito “pienezza assoluta”; il nesso profondo tra l’Uno e gli enti è inoltre così descritto dal Nolano: «Quemadmodum numerus citra unitatem nihil est, ita entium multitudo et universitas citra hanc unitatem et veritatem est nihil, quae – ab eisdem separata – nihilominus est totum»<sup>75</sup>. In quest’ultimo passo l’Uno viene esplicitamente definito “il tutto” pur affermandone contemporaneamente il carattere trascendente, e tale definizione è resa possibile dal fatto che esso è il fondamento al di fuori del quale non potrebbe sussistere alcun ente. Bruno specifica che l’unità può dirsi “il tutto” sebbene separata dalle cose, assumendo quindi questa definizione come apparentemente contrastante con l’affermazione della trascendenza di essa, e sottolineando contemporaneamente la compresenza nell’Uno di queste due diverse modalità di relazione con il mondo degli enti.

La concezione esposta in questa sezione della *Lampas* non è evidentemente collegabile con la teoria anassagorea entro cui è inserita la formula “tutto in tutto”, che risulta evidentemente svuotata del contenuto originario, interamente incentrato

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 1016.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 1020.

sul piano della materia costitutiva dell'ente: all'interno dell'argomentazione della *Lampas* quella formula subisce un netto mutamento di contenuto, poiché Bruno la connette all'affermazione dell'immanenza dell'Uno – accanto alla sua trascendenza – e alla concezione dell'Uno come il fondamento assoluto senza cui la totalità degli enti si riduce a nulla. Il “tutto” che “è in tutto” in questo contesto sembra dunque essere l'Uno, «la sfera infinita nella quale coincidono centro, diametro, circonferenza e pienezza delle dimensioni»<sup>76</sup>.

Ancora prima che nella *Lampas*, la formula anassagorea è citata da Bruno nel *De la causa*, anche qui caricata di un significato differente rispetto a quello della fonte. Nel secondo dialogo dell'opera italiana, e specificamente nella parte incentrata sulla discussione del concetto di forma, dopo aver esposto la concezione dell'anima del mondo, Teofilo afferma – contro il «comune senso» al quale appare che non tutte le cose vivono – la tesi dell'animazione di tutte le cose: «la tavola come tavola non è animata, né la veste [...] ma come cose naturali e composte hanno in sé la materia e la forma»<sup>77</sup>, e «spirto si trova in tutte le cose, e non è minimo corpuscolo che non contegna cotal porzione in sé, che non inanimi»<sup>78</sup>: si può pertanto affermare, conclude Teofilo nel medesimo brano, che «tutte le cose hanno in sé anima, hanno vita». A questo punto, nella risposta di Dicsono è inserito il riferimento ad Anassagora: «Voi mi scuoprite qualche modo verisimile con il quale si potrebe mantener l'opinion d'Anaxagora, che voleva ogni cosa essere in ogni cosa: perché essendo il spirto o anima o forma universale in tutte le cose, da tutto si può produr tutto»<sup>79</sup>.

Il contesto del riferimento alla tesi anassagorea è dunque diverso da quello della *Lampas*, e con il contesto muta il significato attribuito alla formula “tutto in tutto”, che qui diviene “ogni cosa in ogni cosa”: in questo passo del *De la causa* oggetto di discussione non è l'Uno, ma l'anima o forma universale, e in particolare la presenza di questa ad ogni livello della realtà. Rispetto al brano della posteriore opera latina, l'argomentazione è dunque incentrata su un diverso principio della

---

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 1013.

<sup>77</sup> G. BRUNO, *Dialoghi* cit., p. 218.

<sup>78</sup> *Ibid.*

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 219.



realtà: non la causa prima inconoscibile intrinseca alle cose e contemporaneamente trascendente, ma l'anima universale che vivifica la totalità degli enti, dai più semplici ai più complessi. Se in quelle pagine della *Lampas* Bruno intende affermare – accanto al suo carattere di trascendenza – la presenza dell'Uno nelle cose, in questo passo del *De la causa* è la presenza dell'anima universale nelle cose stesse ad essere affermata; questo diverso contesto determina il contenuto attribuito alla formula anassagorea, diverso da quello che essa assumerà nella *Lampas*.

Potrebbe non essere incidentale il fatto che, nel riferimento inserito nel dialogo italiano, la formula non sia riportata come “tutto in tutto”, ma come “ciascuna cosa in ciascuna cosa”: quest'ultima espressione appare infatti più funzionale all'affermazione della tesi secondo cui, essendo in tutte le cose l'anima universale, «da tutto si può produr tutto»; la scelta di termini diversi per citare la medesima formula contribuisce a sottolineare come il contenuto concettuale attribuito a quella formula subisca variazioni in relazione al diverso contesto.

Il punto attorno a cui ruota la battuta di Dicsono in cui viene citato Anassagora è l'affermazione di un'unica forma universale o spirito presente interamente in tutte le cose e che, secondo la descrizione che Bruno ne farà nella *Lampas*, «Ubique habet omnia, potest omnia, novit omnia, utpote omnium praegnans specierum»<sup>80</sup>: quest'ultima descrizione presente nella posteriore opera latina può contribuire a chiarire il senso dell'affermazione inserita nel *De la causa* secondo cui «da tutto si può produr tutto» in base alla presenza dell'anima universale in ogni cosa. Anche in questo caso, come nel passo della *Lampas* osservato in precedenza, il riferimento bruniano alla teoria anassagorea ha un contenuto concettuale non ricollegabile alla fonte: attribuendola ad Anassagora, Bruno spiega la formula “ogni cosa in ogni cosa” mediante la propria teoria per cui l'anima universale – che, sebbene intrinseca alle cose ad ogni livello dell'essere, mantiene la propria *integritas essentiae*, come è specificato nella *Lampas* – ha la facoltà di generare qualsiasi ente, e per tutto «è presidente alla materia, e

---

<sup>80</sup> G. BRUNO, *Opere magiche*, cit., p. 1049.

signoreggia nelli composti, effettua la composizione e consistenza de le parti»<sup>81</sup>. L'anima o forma universale è dunque principio universalmente datore di vita; i diversi gradi di esplicazione di essa nei diversi livelli ontologici dipendono dalle varie disposizioni della materia, non da diversi gradi dell'anima universale, che è unica e presente integralmente in ogni cosa.

Dunque «da tutto si può produr tutto» per le caratteristiche costitutive dell'anima universale: alla base di quell'asserzione c'è la teoria bruniana di un'unica e medesima forma o anima o spirito che «ovunque ha tutto» e «può tutto» avendo in sé tutte le specie; a proposito della potenza fattiva dell'anima universale è esemplare il caso, citato subito dopo da Bruno, delle «proprietà di molti lapilli e gemme: le quali rotte [...] e poste in pezzi disordinati, hanno certe virtù, di alterar il spirito et ingenerar novi affetti e passioni ne l'anima, non solo nel corpo»<sup>82</sup>, ma anche il caso dei «necromantici» che «sperano effettuar molte cose per le ossa de morti»<sup>83</sup>, ritenendo che in quelle persista «un tale [...] atto di vita» da cui sia possibile trarre «effetti straordinarii». Anche in questo passo del secondo dialogo del *De la causa*, dunque, il Nolano si serve della formula anassagorea “ogni cosa in ogni cosa” come di un materiale da plasmare in una nuova configurazione sulla base della specifica teoria che deve essere esposta nel testo, in questo caso la concezione dell'anima universale che, presente in ogni cosa, può tutto, e dunque «da tutto può produr tutto»; confrontando questo riferimento ad Anassagora con quello, precedentemente osservato, presente nella *Lampas*, è possibile osservare che è diverso il contesto, ossia la particolare teoria che Bruno intende enunciare e spiegare in ognuno dei due testi, ma è possibile osservare anche che in entrambi i casi c'è una netta distanza concettuale tra la concezione del filosofo presocratico che è sintetizzata nella formula “tutto in tutto” e le tesi della *nova filosofia* che di quella formula costituiscono il nuovo contenuto nei testi bruniani. Nei due diversi riferimenti quella formula è radicalmente riconfigurata per illustrare e confermare

---

<sup>81</sup> G. BRUNO, *Dialoghi* cit., p. 220.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 219.

<sup>83</sup> *Ibid.*

la concezione bruniana della relazione che sussiste tra gli enti e due dei principi centrali della riflessione del Nolano sulla realtà, ossia l'Uno e l'anima universale.

Il contenuto originario della formula anassagorea “tutto in tutto” non è interpretato univocamente, perché i frammenti in cui tale formula è presente non ne chiariscono con certezza il significato: essa è ora enunciata in connessione con il principio dell'infinita divisibilità, come nel frammento B 3 Diels-Kranz<sup>84</sup>, ora in connessione con la tesi della primordiale «mescolanza di tutte le cose, dell'umido e del secco, del caldo e del freddo, del luminoso e dell'oscuro, e della terra [...] e dei semi illimiti per quantità e in niente simili»<sup>85</sup>, ora in connessione con l'assunto che «non è possibile che alcunché esista disgiuntamente»<sup>86</sup>, ora come tratto distintivo dell'ente sensibile rispetto al  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ , per cui delle cose «nessuna si separa o si divide del tutto, l'una dall'altra, a eccezione dell'intelletto»<sup>87</sup>. Nessuno dei frammenti pervenuti, dunque, contiene una spiegazione analitica dei contenuti specifici sintetizzati in quella formula; la stessa teoria anassagorea della materia è stata peraltro soggetta a varie interpretazioni, nel tentativo di chiarire un sistema che, come si nota dall'affermazione del principio dell'infinita divisibilità, non ammette la sussistenza di elementi, ossia di corpi semplici alla base di corpi composti, rendendo complessa l'analisi delle relazioni che intercorrono tra i diversi concetti mediante cui il filosofo presocratico descrive la materia (i semi, gli opposti come caldo-freddo o umido-secco, le “parti” o  $\mu\omicron\iota\kappa\alpha\iota$ ).

L'idea che nei frammenti di Anassagora si trova più frequentemente associata al principio “tutto in tutto” – e che potrebbe essere vista come una chiave di lettura che ripresenta in forma più estesa il suddetto principio – sembra essere quella secondo cui in un certo modo nessuna cosa sussiste disgiunta in modo assoluto dalle altre cose: la centralità di questa idea sembra confermata dal fatto che è principalmente su questo punto che si delinea la distinzione tra enti e  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ . Questa idea a sua volta implica il principio dell'infinita divisibilità, e quest'ultimo

---

<sup>84</sup> Cfr. *supra*, p. 44.

<sup>85</sup> DK 59 B 4 (SIMPLIC. *phys.* 157, 9); trad. in *I Presocratici cit.*, p. 604.

<sup>86</sup> DK 59 B 6 (SIMPLIC. *phys.* 164, 25); trad. in *I Presocratici cit.*, p. 604.

<sup>87</sup> DK 59 B 12 (SIMPLIC. *phys.* 156, 13); trad. in *I Presocratici cit.*, p. 606.

costituisce forse il principio fondamentale della concezione anassagorea della materia, che a sua volta è il soggetto della formula “tutto in tutto”. Tale formula, dunque, nella sua versione originaria descrive l’essenza della realtà sensibile, che ad un livello diverso sembra in qualche modo riprodurre quella mescolanza universale che è il tratto caratteristico delle origini del cosmo: nel frammento B 12, dopo l’esposizione della teoria anassagorea sulla genesi del cosmo per separazione delle diverse componenti dalla mescolanza primordiale, troviamo subito la precisazione che delle cose «nessuna si separa o si divide del tutto, l’una dall’altra, a eccezione dell’intelletto». Sebbene la genesi del mondo sensibile si sia verificata per separazione, ciò non comporta una divisione assoluta, e, immediatamente dopo l’esposizione della fase della separazione, viene affermata la tesi che nessuna cosa può dirsi separata dall’altra in modo assoluto: ciò sottolinea la centralità del principio che “tutto è in tutto” nella concezione della realtà del filosofo presocratico.

L’argomento di tale principio è dunque l’essenza della materia, nell’ambito della quale, al di là degli elementi prevalenti che permettono di definire e distinguere ogni singolo ente dall’altro, è in un certo senso riprodotta in ciascun ente la primordiale mescolanza universale; e da questa dimensione ontologica è del tutto estraneo il  $\nu\omicron\tilde{\upsilon}\varsigma$ , ossia il principio che è superiore in quanto “ha potere” su tutte le cose. Il principio “tutto in tutto” nelle interpretazioni che ne dà Bruno nei diversi passi dei suoi testi è invece incentrato sul nesso tra mondo sensibile e dimensione divina, ed è utilizzato per affermare l’animazione della realtà. Tale riformulazione bruniana del principio anassagoreo risulta sottolineata nel già citato passo del *De la causa* in cui, poco dopo il riferimento al filosofo presocratico, è inserito l’esempio delle proprietà insite in alcune pietre che possono provocare alterazioni nell’anima e nel corpo: questo caso mostra come nella concezione del Nolano possa dirsi “ogni cosa in ogni cosa” – e dunque anche la possibilità di produrre tutto da tutto – in base ad un principio ontologico, l’anima universale, che è ad un tempo al di là delle cose ed intrinseco ad esse, e costituisce il principio che più direttamente pone in comunicazione i diversi enti; in particolare, la

specificazione che «da tutto si può produr tutto» evidenzia come, in questo particolare contesto, l'interpretazione bruniana del concetto “tutto in tutto” implichi l'attribuzione alla realtà di una capacità produttiva potenzialmente illimitata e spiegabile in base alla stessa capacità produttiva insita nell'anima universale che è intrinseca alla realtà stessa. Nel contesto della concezione dell'anima universale, dunque, Bruno connette al concetto “ogni cosa in ogni cosa” un ulteriore concetto, ossia «da tutto si può produr tutto», e ciò costituisce un'ulteriore indicazione di come la teoria esposta nel singolo brano – in questo caso la teoria dell'anima universale che «move tutta la materia»<sup>88</sup> «donando la vita e perfezione al corpo»<sup>89</sup> – determini il significato integralmente nuovo di quel concetto presocratico.

*3.5. Il rimando bruniano ad Anassagora a proposito delle «forme particolari di natura 'latitanti'» e dell'idea che «la divinità empie il tutto». La presenza del verbo 'latitare' nell'interpretazione lucreziana di Anassagora.*

Un ulteriore richiamo ad Anassagora si trova, nel *De la causa*, ancora nel secondo dialogo ed in riferimento alla definizione della forma e al suo rapporto con la materia. Dopo aver constatato che di materia e forma si può affermare che «l'una è causa della definizione e determinazione de l'altra»<sup>90</sup>, poiché la forma, definita dalla materia, perviene alla costituzione dell'individuo, e la materia, determinata dalla forma, «viene a terminarsi ad una specie»<sup>91</sup>, Dicsono chiede a Teofilo se approva dunque «il senso di Anaxagora che chiama le forme particolari di natura 'latitanti'»; «Sì», risponde Teofilo, «per che come abbiamo detto che dove è la forma è in certo modo tutto, dove è l'anima, il spirito, la vita, è tutto: il formatore è l'intelletto per le specie ideali; e le forme, se non le suscita da la materia, non le va però mendicando da fuor di quella, per che questo spirito empie

---

<sup>88</sup> G. BRUNO, *Dialoghi* cit., p. 219.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 214.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 224.

<sup>91</sup> *Ibid.*

il tutto»<sup>92</sup>. In questo brano il pensiero anassagoreo risulta assimilato alla dottrina bruniana circa la relazione tra materia e forme particolari; si tratta dunque di un ulteriore impiego della teoria del filosofo greco, che nei brani sopra esaminati si è già vista utilizzata in riferimento all'Uno e all'anima del mondo.

A differenza di quanto si verifica nei passi prima osservati, qui Bruno non riporta la formula “ogni cosa in ogni cosa” o “tutto in tutto”, ma afferma che Anassagora chiama “latitanti” le forme particolari; è stata peraltro riconosciuta una connessione tra questo riferimento al filosofo presocratico ed il riferimento che al medesimo fa Lucrezio in due versi del *De rerum natura*<sup>93</sup>. Nel libro primo della sua opera, infatti, il poeta latino descrive il pensiero di Anassagora in questi termini: «[...] ut omnibus omnis / res putet immixtas rebus latitare [...]»<sup>94</sup>: alla luce di questi versi, l'attribuzione ad Anassagora del termine “latitanti” per definire il rapporto delle forme particolari con la materia costituisce una conferma del fatto che, in questo caso, il poema lucreziano possa essere una fonte del riferimento di Bruno al filosofo presocratico.

Lucrezio attribuisce dunque ad Anassagora la tesi che «tutte le cose si celino mescolate in tutte le cose»<sup>95</sup>; tale affermazione è preceduta dalla descrizione della dottrina delle omeomerie attraverso la tesi che ogni cosa sia costituita da particelle della stessa sostanza e che in essa siano presenti anche particelle di tutte le altre cose, con la conseguente ammissione del principio della divisibilità all'infinito: si tratta di una dottrina che il poeta latino sottopone a critica sulla base della sua concezione degli atomi come costituenti fondamentali di tutto ciò che è. Nella descrizione lucreziana la dottrina anassagorea è concepita come una specifica concezione della materia a cui viene contrapposta la concezione atomistica: non “res mixtas in rebus”, ma “semina multarum rerum communia” «multimodis immixta latere / [...] in rebus [...] debent»<sup>96</sup>; la teoria secondo cui “ogni cosa è in ogni cosa” è spiegata dal poeta in termini esclusivamente materiali e sottoposta a

---

<sup>92</sup> *Ibid.*

<sup>93</sup> Cfr. G. BRUNO, *Dialoghi* cit., nota 83, p. 1057.

<sup>94</sup> LUCREZIO, *De rerum natura*, I, vv. 876-877.

<sup>95</sup> *Ibid.*; trad. in LUCREZIO, *La natura delle cose*, introduzione di G. B. Conte, Milano, BUR 1997, p. 139.

<sup>96</sup> LUCREZIO, *De rerum natura*, I, vv. 895-896.

critica sostenendo una concezione della materia alternativa a quella attribuita al filosofo presocratico.

Se l'utilizzo del verbo "latitare" sembra collegare Bruno alla descrizione del pensiero anassagoreo svolta nel *De rerum natura*, un elemento di distinzione è costituito dal fatto che, mentre Lucrezio interpreta quel pensiero come una concezione della materia, Bruno assimila quelle che nel poema sono definite *res* alle *forme particolari* che la materia perennemente riceve. Lucrezio spiega in che cosa consista la dottrina delle "omeomerie" mediante esempi come quello delle ossa, che secondo tale dottrina sono prodotti «e paucillis atque minutis / ossibus»<sup>97</sup>, così come la formazione della terra è detta «de terris terram concreverunt parvis»<sup>98</sup>: tali esempi evidenziano come le "cose" che Anassagora dice essere in ogni cosa siano dal poeta latino intese appunto come *res*, ossia come soggetti materiali. Le stesse obiezioni che Lucrezio muove alla dottrina del filosofo presocratico appaiono indicative della sua interpretazione: la tesi della presenza di ogni cosa in ogni cosa, unita all'idea che ogni cosa riceva la sua specifica identità dalla sostanza delle particelle in essa preponderanti, secondo il poeta latino è respinta «a vera longe ratione [...]. / Conveniebat enim fruges quoque saepe, minaci / robore cum saxi franguntur, mittere signum / sanguinis aut aliquid, nostro quae corpore aluntur»<sup>99</sup>. L'irrazionalità della concezione anassagorea dei *primordia* degli enti è quindi sostenuta da Lucrezio mostrando l'assurdità delle sue implicazioni materiali, fisiche: ciò costituisce un ulteriore segno del fatto che Lucrezio interpreta la formula "ogni cosa in ogni cosa" in senso totalmente materiale.

Se nel *De rerum natura* sono tutte le *res* ad esser dette *latitare* mescolate in tutte le cose, nel passo sopra citato del *De la causa*, riferendosi ad Anassagora, Dicsono non parla di *res* ma di forme particolari «latitanti»: qui cade il rimando alla formula "ogni cosa in ogni cosa" perché l'intento è quello di esporre la teoria secondo cui le forme particolari sono latenti alla materia e non ricevute

---

<sup>97</sup> LUCREZIO, *De rerum natura*, I, vv. 835-836.

<sup>98</sup> *Ibid.*

<sup>99</sup> LUCREZIO, *De rerum natura*, I, vv. 880-883.

dall'esterno, «per che questo spirito empie il tutto»<sup>100</sup>. Ciò che a questo punto della trattazione interessa a Bruno è affermare, ferma restando la distinzione tra forma e materia, la profondità del vincolo che sussiste tra questi due principi, e ciò che in questo passo permane della teoria presocratica è la spiegazione della genesi delle cose in base a principi immanenti alla natura stessa. Potrebbe appunto essere indicativa in questo senso la ripresa del verbo *latitare*, che sembra sottolineare proprio il punto centrale di un'immanenza originaria, per cui Teofilo può affermare che il principio agente universale, cioè l'intelletto, «le forme, se non le suscita da la materia, non le va però mendicando da fuor di quella»<sup>101</sup>. Se nell'interpretazione lucreziana Anassagora ritiene che ogni *res* sia costituita dalla totalità delle *res immixtas* che in essa sussiste, nell'interpretazione di Bruno la totalità delle *res* è sostituita dalle forme particolari che corrispondono a specie ed individui, e la singola cosa in cui sono dette celarsi tutte le cose è sostituita dalla materia che è integralmente piena di “spirito”, ossia della forma universale o anima del mondo; «Dove è la forma è in certo modo tutto», afferma Teofilo: ma la forma è diffusa in tutta la materia, e dunque la vita è presente a tutti i livelli della realtà.

Come nei casi precedentemente osservati, quindi, anche in questo passo il riferimento alla teoria anassagorea è svolto manipolando radicalmente la fonte al fine di utilizzarla come sostegno della specifico punto concettuale che Bruno sta esponendo. Al di là della specificità della dottrina bruniana chiaramente visibile in quel riferimento, è però possibile cercare di enucleare il punto concettuale fondamentale che il Nolano individua nella teoria anassagorea e che lo induce ad affermare una consonanza tra questa e la sua stessa dottrina: tale punto potrebbe essere, come sopra si è già osservato, la riconduzione della genesi degli enti di natura ad un principio interno alla natura stessa, ovvero il riconoscimento del carattere immanente di quel principio; ciò appare confermato dalla precisazione del fatto che l'intelletto universale non trae le forme dall'esterno della materia.

---

<sup>100</sup> G. BRUNO, *Dialoghi* cit., p. 224.

<sup>101</sup> *Ibid.*



Se in quest'ultimo passo è il carattere immanente del principio della genesi degli enti ad essere sottolineato richiamando la dottrina di Anassagora, in un passo del secondo dialogo della seconda parte degli *Eroici furori* è inserito un ulteriore riferimento ad Anassagora incentrato sul concetto dell'immanenza, ma non a proposito del rapporto tra materia e forma e della genesi degli enti, bensì a proposito della concezione della divinità. In questo brano, parlando della «venazione della verità», Mariconda cita, tra gli altri, «Anaxagora et Empedocle che considerando che la onnipotente et onniparente divinità empie il tutto, non trovavano cosa tanto minima che non volessero che sotto quella fusse occolta secondo tutte le ragioni [...]»<sup>102</sup>: ad Anassagora è dunque qui evidentemente attribuita la concezione bruniana della divinità come immanente alla natura. Nel brano del *De la causa* prima osservato si trova l'affermazione che «lo spirito empie il tutto», qui «l'omniparente divinità empie il tutto»: come è sottolineato dall'utilizzo della medesima espressione, in entrambi i casi è l'immanenza il nucleo concettuale che viene affermato.

Si tratta di un punto essenziale nella connessione che Bruno stabilisce tra alcuni principi fondamentali della sua dottrina ed il pensiero di Anassagora: osservando l'insieme dei riferimenti al filosofo presocratico osservati in precedenza, il concetto di immanenza costituisce infatti un motivo ricorrente sia nei diversi contesti in cui quei riferimenti sono inseriti, sia nell'interpretazione – o nella rielaborazione – che Bruno svolge dei concetti essenziali della dottrina anassagorea; un elemento che può forse evidenziare questo fatto nei riferimenti bruniani è la frequenza della formula “tutto in tutto”, che, reinterpretata in funzione dei diversi contesti, costituisce probabilmente il concetto cardine dell'affinità che il Nolano stabilisce tra le sue concezioni e la teoria anassagorea.

Il tema dell'immanenza è alla base di tutti i riferimenti ad Anassagora sopra osservati, ed è declinato in vari modi secondo i diversi e specifici contesti concettuali dei testi bruniani: esso costituisce il tema fondamentale nei riferimenti che stabiliscono il nesso tra intelletto universale e  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  anassagoreo, così come nei

---

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 919.

rimandi inseriti nel contesto dell'esposizione della dottrina dell'Uno, della forma – intesa come universale e come particolare – e, nell'ultima citazione sopra osservata, nell'affermazione della concezione bruniana del divino come immanente alla natura; nei richiami al pensiero anassagoreo inseriti da Bruno in riferimento alla dottrina dell'Uno e della forma universale si nota inoltre, in particolare, il fondamentale tema della compresenza di immanenza e trascendenza. È questo il punto concettuale essenziale in funzione di cui Bruno costruisce i suoi riferimenti ad Anassagora e dunque la sua interpretazione del pensiero del filosofo presocratico.

*3.6. Due applicazioni del concetto di chaos anaxagoricum: immagine dell'infinita potenzialità del sostrato materiale e mezzo di definizione del rapporto tra ordo e varietas nel mondo e nel primo principio.*

L'ampia trama dei riferimenti ad Anassagora nei testi bruniani include anche due occorrenze presenti nel capitolo della *Lampas* intitolato *De statua Thetidis, seu de subiecto*, dove Bruno sviluppa la trattazione del tema della materia già affrontato nei capitoli *De tertio infigurabili, puta de Nocte seu tenebris* e *De Noctis statua*. Se nella figura della Notte è analizzata la materia in se stessa, la figura di Teti rappresenta la materia nel suo legame con la forma, «lasciando cadere il problema dei principi fondamentali, e sviluppando l'analisi della materia nella prospettiva dell'universo esplicito»<sup>103</sup>. Dunque oggetto della trattazione non è «nudam materiam seu umbram nudam, sed compositum ex materia et luce»<sup>104</sup>; il *subiectum*, ossia il sostrato, rappresentato mediante la figura di Teti, è peraltro definito da Bruno come «quod proxime dividitur in primam materiam et formam substantialem»<sup>105</sup>, pertanto già nel titolo, *de subiecto*, è contenuta la specificazione che il capitolo sarà incentrato sulla materia unita alla forma.

---

<sup>103</sup> G. BRUNO, *Opere magiche*, cit., nota a 149, 1 *De...statua*], p. 1547.

<sup>104</sup> *Ibid.*, pp. 1122-1124.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 1128.

Il primo riferimento ad Anassagora è inserito nel paragrafo incentrato sulla «*facultas generalis, qua in omnes formas deteriores facile mutatur*»<sup>106</sup>; tale facoltà è appunto rappresentata dall'immagine del «*chaos anaxagoricum*» in cui è la «*formatio formarum omnium, veluti in confuso et mixto*». Per esporre la sua concezione della materia come fonte della pluralità delle forme Bruno riprende la dottrina anassagorea della mescolanza primordiale da cui tutte le cose si generano per separazione, ossia la dottrina che, nel frammento B 4, è posta a premessa della tesi che “tutto è in tutto”. Tale mescolanza primordiale, assimilata, come si è visto, da Aristotele a quello che egli pone come «l'indefinito, prima che sia definito e partecipi di una forma»<sup>107</sup>, è costituita dall'insieme della totalità delle cose non ancora definite nella loro specificità, un insieme al cui interno, precisa Anassagora, non è infatti possibile distinguere alcun colore<sup>108</sup>; questa fase, anteriore al momento della genesi delle cose, è tra l'altro in qualche modo riprodotta a livello di ciascun ente come afferma la formula “tutto in tutto”, e in questo senso è fondamentale, nel frammento B 12, la già citata precisazione che «delle cose nessuna si separa o si divide del tutto, l'una dall'altra, ad eccezione dell'intelletto».

Questa dottrina è dunque evocata da Bruno per rappresentare icasticamente la facoltà propria alla materia di assumere tutte le forme: ne risulta un'interpretazione secondo cui nel *chaos anaxagoricum* «est formatio formarum omnium»<sup>109</sup>; la mescolanza primordiale in cui, nella tesi anassagorea, tutte le cose sono contenute in uno stato di indistinzione diviene, nel testo bruniano, il sostrato materiale che racchiude in sé la totalità delle forme. Anche in questo caso, quelle che nei frammenti attribuiti ad Anassagora sono indicate come “cose” nella rielaborazione che ne viene fatta nel testo bruniano divengono “forme”, e quella che nella dottrina del filosofo greco è la fase primordiale della genesi della realtà è utilizzata da Bruno per rappresentare l'infinita potenzialità del sostrato materiale. Tale infinita potenzialità è dunque qui affermata mediante l'immagine del *confusum et mixtum* che, afferma Bruno, «forte est Thetydis speculum, in quo non

---

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 1132.

<sup>107</sup> Cfr. *supra*, nota 54.

<sup>108</sup> Cfr. DK 59 B 4 (SIMPLIC., *phys.* 157, 9); trad. in *I Presocratici cit.*, p. 604.

<sup>109</sup> G. BRUNO, *Opere magiche*, cit., p. 1132.

se uniformem et explicitam sed in quadam confusione et implicatione omniformem contemplatur»<sup>110</sup>: mediante il *chaos anaxagoricum* la materia è dunque rappresentata come il *subiectum* che non si identifica in una forma esplicita, bensì nella “confusione” della totalità delle forme implicate in essa. In questo passo della *Lampas*, utilizzando la tesi anassagorea della mescolanza universale come luogo della genesi della realtà, Bruno afferma l’immagine del *subiectum* come mescolanza indistinta di tutte le forme, ossia l’infinita potenzialità che corrisponde a infinite possibilità di realizzazione, così come l’indeterminazione coincide con l’inclusione di tutte le possibili forme.

L’espressione *chaos anaxagoricum* non è però utilizzata unicamente nella *Lampas*; essa è infatti già presente nel *De umbris idearum*, all’interno della sezione *Triginta intentiones umbrarum*, nell’*Intentio XII M*. Il paragrafo si apre con una sorta di definizione di quell’espressione: «Verum Anaxagoricum chaos est sine ordine varietas»<sup>111</sup>, e subito dopo prosegue considerando la struttura del mondo attraverso le categorie di *ordo* e *varietas*:

[...] igitur in ipsa rerum varietate admirabilem concernimus ordinem, qui supraeorum cum infimis et infimorum cum supremis connexionem faciens, in pulcherrimam unius magni animalis – quale est mundus – faciem universas facit conspirare partes, cum tantum ordinem tanta diversitas et tantam diversitatem tantus ordo requirat – nullus enim ordo, ubi nulla diversitas extat, reperitur –, unde primum principium nec ordinatum nec in ordine licet intelligere.<sup>112</sup>

In questo passo, il *chaos anaxagoricum* è dunque la “varietà senza ordine”; dopo questa definizione, Bruno descrive il mondo come “grande animale” in cui la grande varietà delle cose costituisce un “ordine mirabile” attraverso la connessione di tutti i livelli ontologici della realtà, ed in questo quadro tra ordine e diversità viene stabilito un nesso di circolarità per cui un ordine “tanto grande” richiede le

---

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 1132.

<sup>111</sup> G. BRUNO, *Opere mnemotecniche*, tomo primo, edizione diretta da M. Ciliberto, a cura di M. Matteoli, R. Sturlese, N. Tirinnanzi, Milano, Adelphi 2004, p. 58.

<sup>112</sup> *Ibid.*

diversità e viceversa. In base a ciò, Bruno afferma che il primo principio non deve essere pensato attraverso la categoria di ordine: con questa tesi egli pertanto stabilisce un confronto tra la sua concezione del mondo delle cose, quella del primo principio e l'immagine del *chaos anaxagoricum*, definito «sine ordine varietas», mettendo dunque anche in rilievo lo statuto specifico del primo principio rispetto alla categoria di *ordo*.

Se nel passo della *Lampas* prima osservato l'immagine del *chaos anaxagoricum* è funzionale a descrivere l'immagine del sostrato come una sorta di confusione in cui è implicata la totalità delle forme, e dunque è funzionale a descrivere la materia in una specifica prospettiva, ossia la materia come *subiectum* che è «compositum ex materia et luce», nel passo del *De umbris*, come si è visto, la definizione di *chaos anaxagoricum* è utilizzata in un passo in cui è affermato il concetto di ordine attraverso la varietà nel mondo delle cose e allo stesso tempo è affermata la specificità del primo principio, che deve appunto essere pensato come trascendente la categoria di di ordine; se la mescolanza universale che nella teoria anassagorea dà origine agli enti è definibile come varietà priva di ordine, il *primum principium* di cui parla Bruno non è definibile con la categoria di *ordo* né con quella di *varietas*. Tra le due opere latine, con il mutare del contesto, è dunque possibile osservare una variazione del contenuto concettuale a cui l'espressione *chaos anaxagoricum* è connessa: nel brano del *De umbris* essa è funzionale al chiarimento di un aspetto della distinzione ontologica che sussiste tra mondo delle cose e primo principio, mentre nell'opera più tarda essa è rappresentazione del sostrato in cui sono implicite tutte le forme in uno stato di indistinzione.

Nel caso della *Lampas*, l'immagine del *chaos anaxagoricum* coincide con l'immagine del *subiectum* sulla base del fatto che, nella prospettiva di Bruno, entrambi rappresentano una potenza infinita: il sostrato materiale racchiude infatti al suo interno la totalità delle forme, ed esso, come si afferma nel *De la causa*, nel tempo «esplica lo che tiene implicato»<sup>113</sup>; analogamente, la mescolanza universale

---

<sup>113</sup> G. BRUNO, *Dialoghi* cit., p. 272.

della teoria anassagorea è qui descritta da Bruno come ciò in cui «est formatio formarum omnium».

Nella prospettiva bruniana, sia il *subiectum* descritto nella *Lampas* che il *chaos anaxagoricum* rappresentano la fonte di tutto ciò che può essere, l'ambito della genesi di tutte le innumerevoli opzioni dell'essere; e come l'immagine del *subiectum* si presenta «in quadam confusione et implicatione omniformem», analogamente i frammenti anassagorei descrivono la primordiale mescolanza universale insistendo sullo stato di indiscernibilità dei singoli *χρόματα* in questa fase anteriore alla genesi della realtà.

L'elemento fondamentale su cui si fonda la connessione che nel brano della *Lampas* Bruno stabilisce tra il *subiectum* e la mescolanza primordiale teorizzata da Anassagora sembra dunque essere l'idea della potenza infinita che – nella prospettiva del Nolano – tali due principi rappresentano, in quanto ambiti entro cui e a partire da cui si attuano tutte le molteplici possibilità dell'essere. Il fatto che tali principi racchiudano il “germe” della totalità delle forme e degli enti sembra inoltre connesso alla descrizione che ne dà Bruno attraverso espressioni come «in confuso et mixto»: l'idea della “mistione” e della “confusione”, che implica il fatto che al suo interno le singole forme non siano distinte – così come nei frammenti anassagorei si trova la precisazione che nella mescolanza primordiale le singole cose non sono discernibili – sembra rimandare alla concezione della materia espressa nel quarto dialogo del *De la causa*, specificamente al passo in cui Bruno si sofferma a descrivere il sostrato materiale che è alla base della materia corporea e di quella incorporea.

Qui Teofilo definisce come dalla materia «contratta alle dimensioni» si distingue la materia «assoluta da le dimensioni» affermando che questa «è sopra tutte e le comprende tutte»<sup>114</sup>; subito dopo Dicsono sviluppa l'argomentazione precisando che la materia «prima che sia sotto qualsivoglia di queste forme, have in facultà tutte quelle dimensioni, cossì come ha potenza di ricevere tutte quelle

---

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 267.

forme»<sup>115</sup>, ed in base a ciò, riguardo alle dimensioni, è possibile dire che la materia «*ideo habet nullas, ut omnes habeat*». Tale concezione del rapporto tra sostrato materiale e dimensioni, per cui è possibile dire che il sostrato materiale non ha alcuna dimensione per averle tutte, può essere messa in relazione con il passo della *Lampas* che descrive l'immagine dello specchio di Teti, in cui la dea, che rappresenta il *subiectum*, si riconosce «in quadam confusione et implicatione omniformem».

Nella descrizione che nel *De la causa* Bruno svolge della materia «assoluta da le dimensioni», particolarmente significativa è l'affermazione che essa «è sopra tutte e le comprende tutte»: per includere la totalità delle dimensioni o delle forme la materia non può identificarsi con alcuna di esse in particolare, e dunque deve, in un certo senso, “trascendere” la specificità di ognuna per contenere la totalità di esse. Nella descrizione del sostrato generale, anteriore alla specificazione in materia corporea ed incorporea, è utilizzato un concetto cardine della riflessione bruniana sulla materia, ossia la rielaborazione del concetto di privazione in una declinazione positiva, per cui tale concetto viene interpretato come potenzialità di innumerevoli attuazioni.

Se in questo contesto riferito al sostrato materiale generico l'espressione “nessuna dimensione o forma” implica “tutte le dimensioni e le forme”, nel passo della *Lampas* riferito al *subiectum* come composto di materia e luce è la massa confusa ed indistinta della mescolanza delle forme ad implicare la totalità delle forme stesse; dunque se nel passo del *De la causa* è il concetto di privazione, nel passo della *Lampas* è il concetto di indeterminazione ad essere posto in rilievo in quanto implicante una totalità; in questo contesto, la descrizione del *chaos anaxagoricum* come *confusum* che racchiude la «*formatio formarum omnium*» appare funzionale ad esprimere come l'indeterminato dischiuda la possibilità di attuazione di tutte le forme. Nella teoria anassagorea della mescolanza primordiale Bruno individua dunque un'immagine adatta a rappresentare un diverso concetto di indeterminazione, per cui l'indeterminato è riformulato in positivo, divenendo

---

<sup>115</sup> *Ibid.*

condizione della totalità delle innumerevoli forme nella loro diversità; il nesso stabilito in questo brano dell'opera latina tra quello che Bruno definisce *chaos anaxagoricum* e il *subiectum* con la sua facoltà di assumere la totalità delle forme è incentrato sull'idea di uno stato di mescolanza e “confusione”, ossia di indeterminazione, che viene a coincidere con una totalità.

Nella riflessione di Anassagora si tratta della totalità dei *χρήματα*, mentre Bruno si riferisce alla totalità delle forme; la mescolanza universale di Anassagora, sebbene in un certo senso persista a livello del singolo ente – dal momento che “ogni cosa è in ogni cosa” e dunque delle cose «nessuna si separa o si divide del tutto [...] ad eccezione dell'intelletto»<sup>116</sup> – potrebbe essere definito uno stato primordiale dell'essere, e quindi è la fase cronologicamente anteriore al costituirsi del cosmo e dei singoli enti, mentre il *subiectum* descritto da Bruno nella *Lampas* non corrisponde ad una fase determinata nel tempo ma costituisce l'ambito perenne della continua genesi delle forme e, con esse, degli enti. Al di là delle ovvie differenze, in questo passo della *Lampas* il nesso tracciato da Bruno tra la sua descrizione del *subiectum* e la teoria anassagorea della mescolanza primordiale appare fondato essenzialmente sul fatto che in quest'ultima il Nolano individua un rapporto tra indeterminazione – rappresentata dall'immagine del *chaos anaxagoricum* – e totalità.

3.7. *Il chaos anaxagoricum o subiectum e il Caos o vuoto della Lampas triginta statuarum: alcune possibili affinità.*

Può essere utile osservare che il termine *chaos* richiama la trattazione di quello che nella *Lampas* è indicato come il primo dei principi infigurabili; è evidente che il *chaos anaxagoricum*, immagine del *subiectum*, non può certamente essere assimilato al Caos mediante cui Bruno rappresenta il vuoto, e tuttavia, ammessa la netta distinzione tra queste due strutture, è possibile ipotizzare due

---

<sup>116</sup> DK 59 B 12 (SIMPLIC. *phys.* 156, 13); trad. in *I Presocratici cit.*, p. 607.



affinità che la lettura bruniana della riflessione di Anassagora può avervi individuato. Un primo punto di affinità è rappresentato dalla definizione del Caos o vuoto come *receptaculum*<sup>117</sup>: l'immagine del *chaos anaxagoricum* che contiene la «formatio formarum omnium» delinea una struttura che Bruno interpreta appunto come una sorta di ricettacolo in cui è implicata la totalità delle forme. Un'altra analogia indiretta può essere rintracciata in un passo della medesima sezione in cui il Caos o vuoto è anche definito *subiectum*; qui esso, posto a confronto con la materia, indicata come sostrato «formabile et veluti passibile», è descritto come *subiectum* che non subisce passione<sup>118</sup>. D'altra parte, nella *Lampas* il termine *subiectum* è propriamente, come si è visto, il sostrato come composto di materia e forma che Bruno descrive appunto mediante l'immagine del *chaos anaxagoricum*.

Aristotele nella *Metafisica*, trattando il tema della sostanza, definisce il sostrato «ciò di cui vengono predicate tutte le altre cose, mentre esso non viene predicato di alcun'altra»<sup>119</sup>, ed afferma che sostrato è detta la materia, in un altro senso la forma ed in un terzo senso il composto di materia e forma. L'attribuzione del termine *subiectum* al Caos o vuoto evidenzia come Bruno concepisca questa struttura come ricettacolo: sempre nella sezione dedicata al primo dei principi infigurabili il filosofo precisa che il Caos o vuoto non è sostrato delle forme sostanziali come la materia né delle forme accidentali come il composto, ma anche che esso non è un accidente, «quia nullum est eius subiectum, nihil quod ipsum recipiat: sed ipsum est quod omnia recipit»<sup>120</sup>; è indicativo il fatto che il Caos o vuoto sia qui indicato come ciò che «omnia recipit», e sulla base di questa sua facoltà sembra dunque possibile individuare – ferma restando la differenza ontologica – una sorta di affinità tra questa struttura e il *subiectum* o *Thetidis statua* rappresentata mediante l'immagine del *chaos anaxagoricum*. Tale affinità consiste appunto nella facoltà di essere spazio della totalità: circa il Caos o vuoto Bruno precisa anche che «definitur 'in quo omnia'» e allo stesso tempo «'quod in

---

<sup>117</sup> Cfr. G. BRUNO, *Opere magiche*, cit., p. 944: «Chaos est primum omnium [...] nihil est nisi ubi esse poterat, et nihil recipitur nisi praeexistente receptaculo».

<sup>118</sup> Cfr. *ibid.*, p. 952.

<sup>119</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, Z 2, 1028 b 36-37; trad. in *Metafisica*, cit., p. 291.

<sup>120</sup> G. BRUNO, *Opere magiche*, cit., p. 956.

omnibus’, quia [...] omnis plenitudinis est susceptaculum»<sup>121</sup>: quest’ultima definizione sembra sottolineare ulteriormente l’importanza del nesso con la totalità degli enti che è al centro anche della trattazione del *subiectum* e del relativo riferimento al *chaos anaxagoricum*.

Il Caos bruniano – è lo stesso autore a precisarlo – è chiamato Caos «propter infigurabilitatem»<sup>122</sup>; il *chaos anaxagoricum* è invece certamente detto tale per la sua natura di mescolanza universale. Ma entrambe queste strutture, sebbene diverse, sono concepite come ricettacoli della totalità, come condizione della genesi degli enti, così come il *subiectum*; l’immagine del *chaos anaxagoricum* esprime dunque un concetto fondamentale che connette le tre strutture e costituisce la chiave di lettura dell’utilizzo bruniano della teoria anassagorea in questo contesto: il sostrato concepito come indeterminazione che, proprio in quanto tale, è condizione della totalità delle forme.

Indicativa in questo senso è l’assimilazione del *chaos anaxagoricum* al *Thetydis speculum*, in cui, come si è già osservato, la dea «non se uniformem et explicitam sed in quadam confusione et implicatione omniformem contemplatur»: il sostrato come composto di materia e forma non si riconosce dunque come uniforme, ma “onniforme”, ed esso non può essere descritto mediante il concetto di esplicazione, bensì attraverso quello di implicazione, appunto perché implica in sé la totalità delle forme, e «non se uniformem et explicitam [...] contemplatur»<sup>123</sup>.

3.8. *Il chaos anaxagoricum come varietas dell’indistinto e il mondo delle cose come ordine in varietate.*

Nel *De umbris* e nella *Lampas* si osservano dunque due differenti modi di utilizzo del riferimento al *chaos anaxagoricum*, in relazione ai due diversi contesti. Nel passo sopra citato della *Lampas* il *chaos anaxagoricum* – ossia la mescolanza

---

<sup>121</sup> *Ibid.*

<sup>122</sup> *Ibid.*

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 1132.

universale –, a motivo del suo carattere di mistione primordiale, è interpretato come immagine dell'implicazione della totalità delle forme all'interno del sostrato, e in particolare è indicato da Bruno come immagine della «*Facultas generalis, qua in omnes formas deteriores facile mutatur*»<sup>124</sup>, proprio perché non si riconosce in una forma determinata; il Nolano esplicita dunque il rapporto sussistente tra il sostrato materiale e le infinite forme che da essa scaturiscono evidenziando all'interno della tesi anassagorea l'elemento della genesi di una totalità dall'indistinto.

Nel passo del *De umbris* il riferimento al *chaos anaxagoricum* è invece funzionale a mostrare tra l'altro che, se è possibile affermare che nella dimensione del mondo sussiste un rapporto direttamente proporzionale tra *ordo* e *varietas*, alla dimensione del primo principio non si può invece attribuire il concetto di ordine; in questo contesto il *chaos anaxagoricum*, definito «*sine ordine varietas*», è citato in quanto costituisce una concezione del principio delle cose caratterizzata dall'elemento della mistione, in base al quale tale principio, all'interno della specifica riflessione che Bruno sta svolgendo, viene appunto definito *varietas*. Se questo riferimento al *chaos anaxagoricum* è utilizzato in un contesto in cui è espressa la concezione del primo principio, quest'ultimo, come si è visto, non è però rappresentato dall'immagine del *chaos anaxagoricum* come avviene invece nel nesso stabilito nella *Lampas* tra *subiectum* e *chaos anaxagoricum*. Il primo principio bruniano non può essere definito «*sine ordine varietas*»; esso non è identificabile con il concetto di *ordo* – come Bruno afferma esplicitamente – ma neppure con quello di *varietas*: il primo principio trascende ogni tipo di ordine, dal momento che questo è un concetto necessariamente legato alla dimensione del sensibile, ed in quanto Uno, ossia unità assoluta, esso non è certo neppure definibile mediante il concetto di varietà.

L'immagine del *chaos anaxagoricum* qui introduce dunque alla descrizione del mondo delle cose: dalla “varietà senza ordine” si passa infatti a descrivere l'intreccio di varietà e ordine che caratterizza il mondo, e dunque quella

---

<sup>124</sup> *Ibid.*

definizione del *chaos anaxagoricum* sembra quasi essere una sorta di premessa a questo, che costituisce poi l'ambito che in questo contesto Bruno è più interessato a precisare, dal momento che la dimensione dell'uomo e la conoscenza a cui egli può pervenire sono costitutivamente umbratili, come il filosofo ricorda all'inizio di questa sezione sulle *Triginta intentiones umbrarum*. Nel brano del *De umbris*, quindi, l'immagine del *chaos anaxagoricum* sembra essere funzionale a mostrare soprattutto la specificità del mondo sensibile a proposito del nesso tra varietà e ordine, facendo quasi da contraltare ad essa.

Risultano così evidenziati due distinti tipi di *varietas*, per cui la *varietas* osservabile nel mondo sensibile non può essere assimilata a quella che coincide con la mescolanza universale descritta nella teoria presocratica: mentre la *varietas* che caratterizza quest'ultima delinea una totalità indistinta – che viene ordinata in seguito all'azione del  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  – nella *varietas* che Bruno attribuisce al mondo è individuabile un *ordo admirabilis* che determina una *connexio* nella scala ontologica dai “supremi” agli “infimi”; a ciò si aggiunge la precisazione della specificità del primo principio come trascendente ogni forma di ordine.

In questo modo quindi l'immagine del *chaos anaxagoricum* come mera *varietas* risulta funzionale a sottolineare la peculiarità del nesso tra *varietas* e *ordo* che fa del mondo «unum magnum animal»; quel nesso è del resto anticipato nel paragrafo precedente, dal titolo *Intentio undecima. M*, dove la *pulchritudo* attribuita al mondo è collegata alla «*connexio variorum partium*», e dunque al concetto di *varietas*. Se nel riferimento inserito nella *Lampas* l'immagine del *chaos anaxagoricum* è utilizzata in chiave positiva, come rappresentazione della facoltà di mutazione insita nel *subiectum*, in questo contesto la medesima immagine rappresenta l'indistinzione e la confusione che connota la *varietas* della mescolanza primordiale del filosofo presocratico posta a confronto con l'armonia della *connexio* che è invece individuabile nella *varietas* del mondo bruniano; il riferimento alla teoria presocratica permette quindi di evidenziare un tipo di *varietas* differente da quello che Bruno individua in essa, coincidente con una mescolanza universale confusa e indistinta, ossia una *varietas* entro cui si delinea

quella connessione universale che viene tra l'altro descritta nella *Lampas* nella sezione *De lumine seu spiritu universi*, in cui lo spirito dell'universo o anima del mondo è definito «nexus rerum omnium»<sup>125</sup> mediante cui le cose hanno «connexionem, unionem et ordinem», rendendo «contraria unum, diversa unitum, omnia universum»<sup>126</sup>. Queste espressioni, che nella *Lampas* descrivono l'azione dell'anima del mondo come “amore”, evidenziano il nesso – fondamentale nell'ontologia bruniana – tra uno e molteplice, tra unità e differenze; d'altra parte, nella trattazione dell'intreccio tra *varietas* e *ordo-connexio* nel *De umbris* è possibile scorgere il medesimo tema nell'idea che tutte le parti del mondo creino «pulcherrimam unius magni animalis [...] faciem».

Anche in questo contesto è dunque presente il motivo dell'unità attraverso la pluralità e le differenze, e ciò costituisce un tratto distintivo della *varietas* presente nel mondo bruniano che il filosofo evidenzia ponendo sullo sfondo la *varietas* dell'indistinto osservabile nel *chaos anaxagoricum*. L'unità della *facies* del mondo è da individuarsi nella trama della connessione universale che percorre la scala ontologica degli enti, e questa, specifica il Nolano, è visibile attraverso la *varietas* che connota la stessa dimensione degli enti: in questo contesto si tratta di un punto essenziale dal punto di vista ontologico e da quello gnoseologico, per cui la specificità di tale concezione della *varietas* è sottolineata in relazione all'assenza di ordine che è invece riscontrabile sia nella *varietas* del *chaos anaxagoricum* che nel primo principio – anche se in modi differenti, dal momento che a proposito del primo principio sembra più corretto affermare che esso propriamente trascende il concetto di ordine.

---

<sup>125</sup> G. BRUNO, *Opere magiche*, cit., p. 1060.

<sup>126</sup> *Ibid.*

3.9. «Verte in Anaxagoramque chaos [...]»: un esempio di utilizzo al negativo del pensiero antico sulla materia nel *De umbris idearum*. Le modulazioni concettuali del lemma chaos nel percorso dalle fonti a Bruno.

Se in quest'ultimo brano del *De umbris* l'immagine del *chaos anaxagoricum* è funzionale ad introdurre un diverso concetto di *varietas*, essa è ripresa nell'ultima sezione dell'opera, dal titolo *Iordani Bruni Nolani ars alia brevis ad verborum rerumque memoriam*, e specificamente nel paragrafo intitolato *Aenigma implicans maxime artificiosam subiectorum formarumque arti deservientium electionem*: qui, con il mutare del contesto, il riferimento al concetto anassagoreo della mescolanza primordiale svolge una funzione ancora diversa. Il contesto del riferimento è in questo caso la concezione della materia, rappresentata dalla figura di Proteo per evidenziarne la facoltà di attuare tutte le forme, e all'interno della concezione della materia è in particolare sottolineata la compresenza di identico e diverso, di uno e molteplice, nel fatto che essa «Idem servatur dum formas contrahit omnes»<sup>127</sup>.

Come nella prima occorrenza del termine *chaos anaxagoricum* individuata nella *Lampas*, anche in questo contesto esso si trova associato alla riflessione sulla materia come sostrato, e dunque al nesso sussistente tra la materia e la totalità delle forme. Dopo aver fatto riferimento ai tre principi che sono alla base della realtà – il principio primo, l'intelletto universale e l'anima del mondo – Bruno inserisce l'immagine di Proteo a significare il concetto di sostrato materiale come l'identico che racchiude in sé e attua nel tempo la totalità delle diverse forme possibili, connettendolo al concetto di monade. Le due righe successive fanno riferimento a tre diverse concezioni del pensiero antico: «Verte in Anaxagoramque chaos, habeantque parentem Democriton atomi, sylva Platona suum»<sup>128</sup>. In questo caso, dunque, si trovano posti sullo stesso piano il concetto di *chaos* attribuito ad Anassagora, la concezione incentrata sugli atomi e la riflessione posteriore sulla materia, indicata con il termine *sylva* che corrisponde al greco ὕλη.

---

<sup>127</sup> G. BRUNO, *Opere mnemotecniche*, cit., p. 370.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 372.

La fonte di questa associazione del termine *chaos* a quello di ὕλη o *sylva* è stata individuata in un passo del commentario di Calcidio al *Timeo*<sup>129</sup>, in cui si trova l'affermazione: «Post enim chaos, quam Graeci hylen, nos silvam vocamus»; l'accostamento di questi tre termini è peraltro utilizzato da Bruno anche all'inizio del quarto dialogo del *De la causa*, incentrato sulla trattazione della materia. Qui, nella prima battuta del dialogo, il pedante Polihimnio enumera le molteplici denominazioni e definizioni della materia elaborate dalla tradizione filosofica; l'*excursus* si apre facendo riferimento ad Aristotele, Platone «et altri», associando il concetto di materia ad una serie di termini che si apre proprio con «*chaos, or hyle, or sylva*».

Se l'accostamento di *chaos, hyle* e *sylva* in relazione alla teoria della materia non costituisce dunque una novità all'interno della stessa riflessione bruniana, un elemento specifico del riferimento inserito nel *De umbris* è però l'attribuzione esplicita del *chaos* ad Anassagora. Nel passo di Calcidio indicato come fonte di Bruno *chaos, hyle* e *sylva* sono citati all'interno di un riferimento ad Esiodo, a proposito del rapporto tra la Terra ed il susseguirsi di notte e giorno; il caos in Esiodo è l'abisso primordiale che è principio delle cose, a cui seguono la terra e l'Amore. Calcidio assimila dunque al termine *hyle*, di origine aristotelica, il concetto esiodico di caos, più propriamente corrispondente all'indeterminazione e al vuoto che alla materia; se nella trattazione dei principi infigurabili svolta nella *Lampas* l'immagine del Caos rappresenta l'Abisso, ossia il vuoto e con esso la privazione come potenza di «facere infinitum, [...] capere infinitum, [...] tradere infinitum et appellere ad infinitum»<sup>130</sup>, nel *De la causa* e nel *De umbris* il termine «caos» appare più direttamente assimilato al concetto di materia.

Anche nel riferimento già osservato nella *Lampas* l'immagine del *chaos anaxagoricum* è connessa al concetto di materia, e specificamente alla materia come *subiectum*: in quel contesto al *chaos anaxagoricum* è attribuita una valenza positiva poiché esso è utilizzato per rappresentare la facoltà insita nel *subiectum* di

---

<sup>129</sup> Cfr. *ibid.*, nota 23, p. 372-373.

<sup>130</sup> G. BRUNO, *Opere magiche*, cit., p. 962.

assumere la totalità delle forme, e l'immagine del *chaos* permette a Bruno di evidenziare come il concetto di indeterminazione possa essere riformulato in senso positivo, dal momento che, come dall'indeterminazione della mescolanza primordiale Anassagora fa scaturire la genesi della realtà intera, così l'indeterminazione del *subiectum* – che non si identifica con una forma specifica – rende possibile l'attuazione della totalità delle forme. In quest'ultimo passo del *De umbris*, invece, l'assimilazione del *chaos anaxagoricum* al concetto di materia non implica una connotazione positiva: l'immagine del *chaos anaxagoricum* è infatti citata tra le diverse concezioni della materia rispetto a cui Bruno vuole evidenziare la specificità della sua propria concezione. Anche in questo passo è presente il tema della facoltà della materia di contrarre tutte le forme, ma accanto ad esso è in particolare evidenziato il fatto che la materia permane identica nella sua essenza al di là dei mutamenti che ne attraversano la superficie.

Significativo in questo senso è il riferimento al concetto di monade, inserito da Bruno proprio dopo la rappresentazione della materia mediante la figura di Proteo; subito dopo la descrizione di quest'ultimo incentrata sul tema della facoltà di contrarre tutte le forme pur rimanendo il medesimo nella sua essenza, Bruno ne esplicita l'analogia con ciò che si verifica nelle realtà della natura: «in cunctis, quibus est natura gubernas / Praestat perdurans ergo subestque Monas»<sup>131</sup>. La sostanziale identità a se stessa che la materia mantiene pur contraendo in sé la totalità delle forme è qui assimilata al concetto di unità: la compresenza di identità e capacità di contrarre in sé la totalità delle forme evidenziata nella figura di Proteo è precisata dunque utilizzando l'immagine della monade, che nella *Lampas* è descritta attraverso le caratteristiche della figura di Apollo per esprimere «multimodam rationem unitatis». Nel passo del *De umbris* la facoltà della materia di contrarre la totalità delle forme permanendo una e identica a se stessa permette di enucleare la compresenza, nel medesimo principio, di identità-unità e molteplicità come connotati fondamentali della materia: si tratta di un dato

---

<sup>131</sup> G. BRUNO, *Opere mnemotecniche*, cit., pp. 370-372.



essenziale che le concezioni elaborate dagli antichi – in questo caso riassunte da Bruno nei concetti di *chaos*, atomo e *sylva* – non hanno colto.

E' evidente come la prospettiva assunta in questo brano sia differente da quella che si osserva invece, ad esempio, nei brani del terzo e quarto dialogo del *De la causa* in cui compaiono riferimenti ad Anassagora e Democrito: si è già notata la valenza sostanzialmente positiva che nell'opera italiana viene attribuita alle teorie dei due filosofi presocratici, citati entrambi nel quarto dialogo tra le correnti di pensiero che, secondo Bruno, avrebbero compreso che «la natura de la sua materia fa tutto per modo di separazione, di parto, di effusione»<sup>132</sup>. Nel contesto dell'argomentazione svolta nel *De la causa* sulla materia che «esplica lo che tiene implicato», le concezioni di Anassagora e Democrito sono assimilate alla visione bruniana della materia come principio della generazione che trae dal suo interno ciò che genera; e in un altro passo, come si è visto, la teoria di Democrito è detta avere fondamenti più corrispondenti alla natura rispetto alla visione aristotelica. Nel caso dell'opera italiana Bruno è interessato ad individuare le acquisizioni positive delle teorie presocratiche interpretandone i concetti sulla base della *nova filosofia* in contrapposizione all'astrattezza della concezione aristotelica, e sebbene, nel caso della teoria atomistica della materia, il Nolano precisi di avervi aderito per una fase limitata della sua vita, di essa egli sottolinea comunque come punto cardine l'attribuzione alla materia della valenza di fondamento dell'essere, affermando che nella prospettiva degli atomisti ciò che non è corpo è nulla; all'interno del testo in cui svolge l'elaborazione più compiuta della sua concezione della materia e della natura Bruno utilizza le teorie presocratiche per supportare la sua visione evidenziandone la maggiore aderenza alla realtà della natura rispetto alle teorie aristoteliche.

Nel passo del *De umbris* il contesto è diverso: in questo caso il riferimento ai presocratici non contiene una valutazione positiva e non è inserito a supporto della concezione bruniana, ma di quest'ultima è invece sottolineata la specificità rispetto alle teorie incentrate su *chaos*, *atomi* e *hyle/sylva* tramite l'esortazione ad

---

<sup>132</sup> G. BRUNO, *Dialoghi* cit., p. 271.

attribuirle ai pensatori antichi. Questi tre concetti in questo contesto significano tre concezioni insufficienti della materia, per cui essa risulta spiegata in base a modelli riduttivi che la definiscono come indistinzione, cieco meccanicismo o indeterminazione.

A proposito della teoria anassagorea della genesi della realtà qui il Nolano non prende in considerazione il concetto di  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  – che invece valorizza, ad esempio, durante la trattazione dell'intelletto universale nel *De la causa* –, proprio perché in questo contesto egli intende sottolineare alcuni caratteri specifici del concetto di materia da lui elaborato evidenziandone la distanza dalle teorie elaborate nell'antichità: l'unità/identità al di là delle differenze comprese nella totalità delle forme che essa racchiude, la conseguente centralità del concetto di monade – in cui si esplica la connessione dell'universo al principio primo – e soprattutto il vincolo inscindibile che sussiste tra materia ed intelletto, espresso dall'affermazione che «*Consulta est mater ni sine mente pater*»<sup>133</sup>.

All'interno di questo quadro concettuale, Bruno ritiene più funzionale all'argomentazione evidenziare, della teoria anassagorea, il momento della pura indistinzione che prescinde dall'intervento ordinatore del  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ , scegliendo di porre implicitamente in rilievo, in questo caso, il fatto che il *chaos* primordiale ed il  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  costituiscono due strutture distinte – e tale distinzione è chiaramente espressa nel frammento 12 Diels-Kranz, in cui, quasi a premessa della descrizione della realtà, si precisa che, mentre ogni cosa partecipa di tutte le altre cose, e tutto è mescolato, l'intelletto è in se stesso e non è mescolato ad alcuna altra cosa.

Il caso del *chaos* anassagoreo può costituire dunque un esempio di come un concetto tratto dal pensiero antico possa rivelarsi “versatile” nelle sue occorrenze all'interno del percorso filosofico bruniano, mostrandosi aperto a diverse opzioni interpretative e a diverse valutazioni, dal momento che di esso Bruno pone in rilievo di volta in volta un determinato aspetto in base al contesto concettuale che sta argomentando, delineando tra tale contesto concettuale e la fonte presocratica

---

<sup>133</sup> G. BRUNO, *Opere mnemotecniche*, cit., p. 372.

un nesso di affinità in gran parte dei casi, ma anche, nel caso del passo sopra osservato del *De umbris*, una netta distanza. Le concezioni della materia rappresentate dai concetti di *chaos*, *atomi* e *sylva* delineano rispettivamente un insieme indistinto privo di un vincolo costitutivo con il νοῦς, la mera necessità e l'indeterminazione; particolarmente significativo ai fini della trattazione bruniana è il termine *sylva*, che, nella forma originaria – ὕλη – racchiude il concetto negativo di indeterminazione e privazione attraverso cui Aristotele pensa la materia e, nell'attribuzione a Platone che si trova nel passo del *De umbris*, si carica anche del concetto di necessità mediante cui la materia stessa è descritta nel *Timeo*: essa è infatti interpretata da Platone come ἀνάγκη distinta dal λόγος<sup>134</sup>. Il riferimento alla concezione platonica della materia contribuisce dunque a sottolineare la separatezza della materia dalla dimensione dell'intelletto nelle teorie antiche, al fine di mettere in luce, per contrasto, come la materia bruniana non possa invece essere pensata come disgiunta dalla *mens*.

Gli stessi verbi che il filosofo utilizza in riferimento al rapporto tra la materia e i *semina* che riceve in sé – ossia le molteplici forme – indicano una compenetrazione tra materia, intelletto efficiente e anima del mondo: la materia, afferma infatti Bruno, «Semina – quae recipit – servat, fovet, ordinat, arctat»<sup>135</sup>. In particolare il verbo *ordino* sembra poter rimandare all'azione svolta sul mondo delle cose dall'intelletto universale, che nella *Lampas* è definito «eo quod dat et disponit ordinem»<sup>136</sup>, così come può richiamare anche la descrizione dello spirito dell'universo o anima del mondo, definito nella medesima opera latina “amore” per mezzo di cui tutte le cose «habent connexionem, unionem et ordinem»<sup>137</sup>; ancora più significativo è l'uso del verbo *foveo*, che rimanda direttamente al passo del quarto dialogo del *De la causa* in cui, argomentando a proposito della *vis* produttiva insita nella materia, Bruno cita *Genesi* I, 2 utilizzando, in riferimento allo spirito, proprio il verbo *foveo*, al fine di rendere pienamente manifesta la virtù

<sup>134</sup> Cfr. PLATONE, *Timeo*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1994.

<sup>135</sup> G. BRUNO, *Opere mnemotecniche*, cit., p. 372.

<sup>136</sup> G. BRUNO, *Opere magiche*, cit., p. 1030.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 1060.

procreatrice della materia stessa inscindibilmente unita allo spirito, ossia all'anima del mondo.

I verbi utilizzati nel passo del *De umbris* sono dunque mirati a mostrare la profondità della connessione che sussiste tra intelletto universale, anima del mondo e principio materiale, e più specificamente sembrano indicare come i concetti di intelletto universale e anima del mondo confluiscono nel concetto di materia, che delle prime due sembra assorbire le funzioni; è sullo sfondo di questa concezione che viene collocato il riferimento alle tre teorie antiche sulla materia, evidenziandone la mancanza della dimensione intellettiva.

Questo brano del *De umbris* appare dunque interessante per la valenza, si potrebbe forse dire, di termine di paragone “negativo” attribuito a filosofi come Anassagora e Democrito, generalmente citati in termini positivi nel corso della riflessione bruniana; un caso, questo, in cui le teorie presocratiche non risultano “assorbite” nella *nova filosofia*, ma sono invece chiamate in causa per fungere da esempi di concezioni insufficienti a cogliere la complessità ontologica della materia stessa: ciò costituisce un'ulteriore dimostrazione di come nei testi bruniani le teorie greche risultino sempre interpretate alla luce dello specifico contenuto concettuale che il filosofo espone nel singolo brano.

Il riferimento alle tre antiche teorie sulla materia, essendo una riproposta – dal punto di vista formale – del passo di Calcidio a commento del *Timeo*, implica uno scarto concettuale tra il testo-fonte e il passo corrispondente del *De umbris*: qui Bruno riprende da Calcidio lo schema incentrato sui lemmi *chaos* e *sylva*, modificandolo in funzione dell'argomentazione che sta svolgendo. Oltre all'inserimento del richiamo alla teoria atomistica e la sua attribuzione a Democrito, un elemento di differenza è costituito dall'attribuzione a Platone del lemma *sylva*: nel passo in questione del commentario al *Timeo* Platone non è menzionato, e in un'altra sezione del testo Calcidio attribuisce comunque il termine *hyle* agli «iuniores», ossia ai «filosofi platonici più recenti»<sup>138</sup>. L'elemento

---

<sup>138</sup> Cfr. CALCIDIO, *Commentario al 'Timeo' di Platone*, a cura di C. Moreschini, Milano, Bompiani 2003, pp. 562-563.

più significativo è però l'utilizzo del concetto di *chaos*: si è visto che Calcidio lo inserisce all'interno di un riferimento ad Esiodo, un dettaglio che implica una concezione del *chaos* come più corrispondente al concetto di “vuoto” che a quello di “materia”. Nel passo bruniano, dunque, il concetto di *chaos* subisce una modifica concettuale nel collegamento ad Anassagora anziché ad Esiodo; ma già nel testo di Calcidio si osserva un'interpretazione del termine *chaos* orientata verso il significato di “materia”, dal momento che esso, secondo Calcidio, corrisponde a ciò che «Graeci *hyle*n, nos silvam vocamus».

Risulta dunque evidente come il contenuto concettuale del termine *chaos* risulti variamente declinato nella serie di fonti Esiodo-Calcidio-Anassagora. Se Calcidio, nel riferimento che fa ad Esiodo, compie una modifica nell'accezione del termine ponendolo sullo stesso piano dei termini *hyle* e *silva* – scelta che implica un'interpretazione in senso materiale del termine *chaos* –, Bruno riprende tale interpretazione del concetto di *chaos* come materia eliminando il riferimento ad Esiodo e attribuendo invece quel concetto ad Anassagora. Il riferimento ad Anassagora precisa ulteriormente l'interpretazione del *chaos* in senso materiale, poiché rimanda direttamente alla mescolanza primordiale da cui si è generato il cosmo; allo stesso tempo, pur lasciandone cadere l'accezione originaria – che richiama il concetto di vuoto – la scelta di quel termine permette di sottolineare, in quella concezione della materia, il carattere dell'indeterminazione e l'assenza dell'elemento razionale, ossia i connotati che Bruno è interessato a mettere in luce per mostrare l'incompletezza delle precedenti concezioni della materia.

La sostituzione del riferimento ad Esiodo con quello ad Anassagora risulta dunque corrispondente al contenuto concettuale attribuito al *chaos* in questo contesto. E' indicativo in questo senso il fatto che nella sezione della *Lampas* dedicata al *Chaos*, primo dei principi infigurabili, in uno dei paragrafi iniziali si trovi la seguente affermazione: «Chaos est primum omnium, ut bene canit Hesiodus [...] et nihil recipitur nisi praeexistente receptaculo»<sup>139</sup>: qui, dove il

---

<sup>139</sup> G. BRUNO, *Opere magiche*, cit., p. 944.

*Chaos* rappresenta lo spazio o vuoto, Bruno cita Esiodo a supporto della sua definizione del *Chaos* come primo tra tutte le cose, e tale riferimento è in linea con l'accezione attribuita al termine in questo contesto: nel contesto della trattazione dedicata allo spazio o vuoto che è il ricettacolo «in quo omnia» il termine *chaos* assume il significato più vicino a quello espresso nella *Teogonia* esiodea, ossia l'abisso indeterminato che è il principio della realtà.

Nel passo del *De umbris*, come in quello della sezione *De Thetidis statua* della *Lampas*, l'immagine del *chaos* attribuito ad Anassagora rappresenta il sostrato materiale ma, come si è visto, le due occorrenze non corrispondono alla medesima concezione della materia; la stessa espressione è utilizzata per indicare nel secondo caso l'indeterminazione "positiva" che rende possibile l'attuarsi della totalità delle forme e nel primo l'indeterminazione tradizionalmente intesa in senso negativo, nonché l'assenza della dimensione razionale. La medesima immagine, interpretata secondo due differenti prospettive, in un caso aderisce alla concezione bruniana, nell'altro è posta sullo sfondo come teoria insufficiente al fine di porre in risalto la concezione bruniana stessa. Il caso delle diverse interpretazioni del concetto di *chaos* riferito ad Anassagora – senza dimenticare le diverse accezioni che esso assume nelle diverse fonti – costituisce un esempio significativo dell'utilizzo bruniano di concetti della filosofia antica: l'elemento concettuale più evidente che permane nelle diverse occorrenze del termine *chaos* è l'aspetto dell'indeterminazione, ma questo viene utilizzato entro diverse prospettive che ne modificano il contenuto determinando anche valutazioni opposte.

*3.10. Due ulteriori interpretazioni della formula omnia in omnibus: il nesso unità / pluralità nell'ambito della forma e la relazione tra l'universo o Uno comunicato e gli enti.*

Nella sezione *De Thetidis statua* della *Lampas* compare un'ulteriore citazione del filosofo presocratico, di nuovo attraverso la ripresa della formula

“tutto in tutto”: il contesto è qui l’affermazione del principio secondo cui «in omni physico subiecto virtus omnium formarum pro capacitate in unitate formae, sicut et in unitate materiae fundamentum omnium potentiarum concurrunt»<sup>140</sup>, a cui Bruno subito collega la formula anassagorea: «unde ‘omnia in omnibus’ intellexit Anaxagoras». La formula “tutto in tutto” è dunque ripresa in questo passo in connessione all’idea che, all’interno di ogni sostrato, la virtù di tutte le forme concorra nell’unità della forma, come il fondamento di tutte le potenze concorre nell’unità della materia: l’unità della forma e l’unità della materia sono dunque connesse alla totalità delle forme e alla totalità delle potenze; in questo contesto, la formula di Anassagora è utilizzata per affermare il nesso tra unità e totalità nella relazione tra le molteplici forme e la forma unica e superiore da cui riceve la sua denominazione – relazione, questa, a cui Bruno accenna nel paragrafo XX della sezione *De Thetidis statua*. Quest’ultimo riferimento costituisce dunque un’ulteriore reinterpretazione della formula “tutto in tutto”, qui connessa alla tesi secondo cui il tutto come unità include in sé il tutto come pluralità, sia nell’ambito della forma che in quello della materia.

Si è già osservato come i diversi riferimenti bruniani alla formula “tutto in tutto” – rinnovata nei contenuti concettuali rispetto all’originale – abbiano la funzione di esprimere soprattutto il tema dell’immanenza nelle sue varie declinazioni, delineando il nesso sussistente tra gli enti e l’Uno nonché tra gli enti e l’anima del mondo – e dunque il nesso tra dimensione sensibile e dimensione divina – affermando una forma di presenza dell’Uno in ogni cosa pur mantenendo il carattere di trascendenza del primo principio, ed affermando altresì la presenza dell’anima del mondo ad ogni livello dell’essere, e dunque l’animazione della realtà. Si è anche osservato come, nel *De la causa*, Bruno inserisca un riferimento ad Anassagora a proposito della definizione delle forme come “latitanti” nella materia: un riferimento, questo, che sembra avere sullo sfondo la formula “tutto in tutto” – benché essa non sia citata esplicitamente –, sottolineando in questo caso

---

<sup>140</sup> G. BRUNO, *Opere magiche*, cit., p. 1136.

l'assunto che le forme particolari non sono recepite dall'esterno da parte della materia ma sono immanenti ad essa.

Nel passo della *Lampas* sopra citato, in cui Bruno richiama esplicitamente la formula "tutto in tutto", il tema fondamentale non è più l'immanenza delle forme alla materia, bensì il nesso tra unità della forma e totalità delle forme che concorrono a costituire quell'unica forma all'interno di ogni *subiectum*. Si tratta dunque di un'ulteriore interpretazione della formula anassagorea, il cui contenuto, in questo nuovo contesto, è costituito appunto dall'idea che l'unità della forma di un *subiectum* includa in sé il concorso «pro capacitate» di una molteplicità, ossia della totalità delle forme sussistenti nel sostrato: ognuna di esse, con la propria *virtus*, contribuisce a quell'unità. La formula "tutto in tutto" non è dunque utilizzata da Bruno solo per indicare le diverse declinazioni del concetto di immanenza e la relazione tra dimensione divina e mondo degli enti, ma, nel caso del passo sopra citato, essa è collegata all'idea che in un sostrato fisico le molteplici forme contribuiscano a costituire un'unità; il nuovo contenuto attribuito alla formula coincide dunque con una declinazione del nesso tra unità e molteplicità / totalità nel quadro della relazione tra le forme all'interno del singolo sostrato fisico. Questa ulteriore interpretazione della formula anassagorea, del tutto diversa da quelle precedentemente osservate, conferma come essa sia trattata liberamente dal filosofo, che, pur mantenendone la forma, ne varia il contenuto concettuale facendolo aderire di volta in volta allo specifico contesto.

"Tutto in tutto" è dunque una formula particolarmente adatta a veicolare alcuni contenuti della teoria ontologica bruniana, e ciò trova conferma nel fatto che essa compare più volte, espressa secondo diverse modalità, senza il riferimento ad Anassagora. E' sufficiente scorrere le diverse occorrenze della formula – priva del riferimento ad Anassagora – presenti nel *De la causa*, ossia nell'opera che contiene la trattazione più esaustiva della dottrina ontologica. Anche in questa prospettiva l'espressione "tutto in tutto" compare più volte, in riferimento a momenti diversi della teoria e declinata in vari modi: "tutto in tutto" è definito ad esempio il principio formale («si mostra [...] qualmente questa forma, quest'anima può esser



*tutta in tutto*»<sup>141</sup>). Nel secondo dialogo dell'opera, inoltre, a proposito dell'intelletto universale Teofilo chiede: «Quanto, dico, più grande artefice è questo, il quale [...] opera continuamente *tutto in tutto*?»<sup>142</sup> Nel terzo dialogo, affermando la coincidenza di potenza ed atto nel primo principio, rappresentato mediante l'immagine del sole che «non meno si vede in oriente, che in occidente [...] onde verrà esser *tutto e sempre in tutto* il circolo et in qualsivoglia parte di quello»<sup>143</sup>. Nel quarto dialogo, quell'espressione si trova invece riferita all'anima del mondo come principio di connessione che rende manifesta l'unità del reale: «[...] l'anima del mondo, [...] è *tutta in tutto*: onde al fine (dato che sieno innumerabili individui) ogni cosa è uno»<sup>144</sup>; e sempre nel quarto dialogo, così si legge a proposito del ciclo vicissitudinale per cui la materia assume sempre nuove forme: «[...] è maggior dignità di questa nostra sustanza, di farsi ogni cosa ricevendo tutte le forme [...] Cossi al suo possibile ha la similitudine di chi è *tutto in tutto*»<sup>145</sup>. L'espressione è utilizzata anche nel quinto dialogo, all'interno della trattazione dell'universo infinito e uno, ombra del primo principio, in cui non differisce «il centro da la circonferenza, il finito da l'infinito, il massimo dal minimo»<sup>146</sup>, per cui si può dire che «Giove empie tutte le cose, [...] è centro di ciò che ha l'essere: uno in tutto, e per cui uno è tutto. Il quale essendo tutte le cose e comprendendo tutto l'essere in sé, viene a far che *ogni cosa sia in ogni cosa*»<sup>147</sup>; e sempre nel medesimo dialogo, di nuovo in riferimento all'universo come ente infinito ed uno: «per essere lo ente indivisibile e semplicissimo perché è infinito, et atto *tutto in tutto*, e tutto in ogni parte (in modo che diciamo parte nello infinito, non parte dello infinito)»<sup>148</sup>.

Questi passi mostrano come l'espressione “tutto in tutto” sia utilizzata da Bruno nell'esposizione di alcuni punti chiave della *nova filosofia*. E' possibile notare che nella maggior parte dei casi citati essa non coincide letteralmente con

<sup>141</sup> G. BRUNO, *Dialoghi* cit., p. 167.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 212.

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 250.

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 269.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 260.

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 279.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 280.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 284.

l'espressione *omnia in omnibus*, poiché propriamente esprime non l'idea che ogni cosa sia in ogni cosa, bensì l'idea che lo specifico principio preso in esame – anima del mondo, intelletto universale o primo principio – è presente nella sua integralità ad ogni livello del reale.

Nel caso del primo passo citato dal quinto dialogo, invece, si trova precisamente l'espressione *ogni cosa in ogni cosa*, inserita all'interno della trattazione dell'infinito come uno: qui l'universo infinito, ombra del primo principio – ossia dell'infinito assoluto – appare accostato a quest'ultimo nell'affermazione che «l'ottimo, massimo, incomprendibile è tutto, è per tutto, è in tutto», rendendo così manifesta la divinità dell'infinito contratto, ossia della natura. L'espressione *ogni cosa in ogni cosa* è dunque inserita in un contesto che mostra la connessione del primo principio, infinito Uno assoluto, con il suo simulacro costituito dall'universo infinito ed uno, giungendo a sfumare la distinzione che in precedenza era stata nettamente precisata.

La valorizzazione dell'Uno comunicato, l'infinito universo, che in questa prospettiva si rivela divino, include l'attribuzione ad esso del connotato dell'immanenza, e questo dato è descritto attraverso termini analoghi a quelli utilizzati nella *Lampas* per affermare l'immanenza dell'Uno assoluto alle cose, coesistente con il suo carattere di trascendenza; la presenza dell'Uno comunicato – ossia l'infinito universo – ad ogni livello della realtà rende possibile l'affermazione che ogni cosa è in ogni cosa come conseguenza del fatto che, come precisa Bruno, quell'infinito è tutte le cose e comprende tutto l'essere in sé: è dunque mediante l'infinito, e a motivo dell'infinito, che ogni cosa può dirsi in ogni cosa. A tale infinito “comunicato”, come si è detto, è attribuita in questo passo del *De la causa* l'immanenza alle cose in termini analoghi a quelli osservabili nella descrizione dell'Uno assoluto nella *Lampas*: si è già visto infatti che nella sezione *De patre* dell'opera latina a proposito del primo principio Bruno afferma: «Dicitur omnia in omnibus: ex hac ratione – quia ipse totus est ubique praesens – dixisse creditur Anaxagoras ‘omnia in omnibus esse’, quia qui est omnia, est in omnibus»<sup>149</sup>.

---

<sup>149</sup> G. BRUNO, *Opere magiche*, cit., p. 1020.

Nei due diversi passi è dunque riproposto il medesimo motivo in riferimento all'Uno assoluto e all'Uno comunicato, ossia al primo principio e all'infinito universo: si tratta di un punto importante della dottrina bruniana, poiché rende manifesto il vincolo di comunicazione che sussiste tra dimensione divina e dimensione sensibile in base a cui la natura stessa può dirsi divina. La presenza del motivo "tutto in tutto" in riferimento ai due diversi livelli ontologici è significativa dunque perché pone in rilievo la tendenza della *nova filosofia* a sfumare – senza comunque destituire – la distanza tra dimensione divina e dimensione sensibile, rivelando la presenza del divino nella natura; una presenza che nei due passi osservati è evidenziata dall'attribuzione all'Uno assoluto e all'Uno comunicato della qualità di "essere tutto" e allo stesso tempo di "essere in tutto", in base a cui si può affermare che "ogni cosa è in ogni cosa".

Se nella *Lampas* l'Uno assoluto è definito «centrum omnium naturarum», nel *De la causa*, come si è visto, il Nolano descrive l'infinito o natura servendosi della figura di Giove, che è detto «centro di ciò che ha l'essere»: il rapporto con l'ente è presentato in termini analoghi, e questo dato rende ulteriormente esplicito l'avvicinamento della natura infinita alla divinità del primo principio. Se l'assunto che "ogni cosa è in ogni cosa" deriva – nel caso dell'infinito universo come in quello dell'Uno – dal fatto che ognuna di queste due strutture allo stesso tempo è la totalità degli enti ed è in ognuno di essi, ed anzi costituisce il centro di ognuno di essi, la formula "ogni cosa in ogni cosa" implica un punto chiave della concezione bruniana del divino e della natura, ossia la profonda connessione che sussiste nella realtà al di là dei diversi piani ontologici, una connessione spiegabile proprio con l'immanenza del divino alla dimensione sensibile. E' dunque evidente come quella formula, utilizzata anche senza il riferimento ad Anassagora, sia rielaborata profondamente da Bruno alla luce della sua filosofia, e come il contenuto che essa assume in questo nuovo contesto sia legato a concetti centrali della *nolana filosofia*.

#### 4. Bruno e Parmenide.

##### *4.1. La centralità dei concetti di ἔν e πᾶν nella ricezione bruniana di Parmenide.*

Si è visto come nelle opere del Nolano alcuni concetti anassagorei – e soprattutto quello espresso dalla formula “tutto in tutto” –, al di là dell’analogia formale, siano integralmente reinterpretati alla luce di un contesto concettuale del tutto diverso, acquisendo significati differenti non solo rispetto alla fonte presocratica, ma anche all’interno della stessa esposizione bruniana, essendo declinati in diversi modi relativamente ai diversi principi della dottrina esposta: l’intelletto universale, l’anima del mondo, la materia, l’Uno assoluto ed il nesso tra questo e l’Uno comunicato. Si è anche osservato come, al di là di tale pluralità di interpretazioni, si possa evidenziare il ricorrere di alcune linee concettuali di fondo, come il tema dell’immanenza del divino al mondo degli enti e, di conseguenza, il nesso tra dimensione divina e dimensione sensibile.

Questa linea tematica fondamentale costituisce l’orizzonte teorico entro cui si inseriscono anche i riferimenti a Parmenide: il filosofo di Elea è infatti citato da Bruno a proposito del concetto di unità, che – con il concetto di infinito – costituisce un essenziale elemento di connessione tra il primo principio e il suo simulacro, ossia l’universo, la natura. Osservando i riferimenti più significativi presenti nelle opere bruniane, si nota che Parmenide è generalmente citato nel contesto della teoria dell’unità della sostanza universale. Bruno non si sofferma sugli altri punti principali della concezione del filosofo di Elea, come l’affermazione dell’ἔστιν accanto al rifiuto dell’οὐκ ἔστιν o l’identità di εἶναι e νοεῖν, e il contenuto dei suoi riferimenti a Parmenide sembra piuttosto essenzialmente connesso ad alcuni punti essenziali del frammento in cui il filosofo presocratico espone in modo più esteso la propria concezione dell’essere.

Nel lungo frammento B 8 Diels-Kranz si trova appunto la descrizione parmenidea dell'Essere riportata da Simplicio:

Non resta ormai che pronunciarsi sulla via / che dice che è. Lungo questa sono indizi / in gran numero. Essendo ingenerato è anche imperituro, / tutt'intero, unico, immobile e senza fine. / Non mai era né sarà, perché è ora tutt'insieme, / uno, continuo [...] / Neppure è divisibile, perché è tutto quanto uguale. / [...] Né vi è in alcuna parte un di più di essere che possa impedirne la contiguità, / né un di meno, ma è tutto pieno di essere. [...] / E rimanendo identico nell'identico stato, sta in se stesso / e così rimane lì immobile; infatti la dominatrice Necessità / lo tiene nelle strettoie del limite che tutto intorno lo cinge, / perché bisogna che l'essere non sia incompiuto [...] Ma poiché vi è un limite estremo, è compiuto / da ogni lato, simile alla massa di ben rotonda sfera [...]<sup>150</sup>

Questi brani del frammento sembrano costituire l'orizzonte teorico fondamentale da cui Bruno trae il contenuto dei suoi riferimenti al filosofo di Elea, e alcuni specifici elementi attraverso cui l'Essere viene descritto risultano particolarmente significativi alla luce della prospettiva del Nolano, e sono quindi ripresi e inseriti nel contesto della riflessione bruniana sui principi fondamentali della realtà.

In ambito storiografico la teoria delineata nei frammenti parmenidei è stata oggetto di analisi che in essa hanno evidenziato, secondo varie prospettive, numerosi punti concettuali, concentrandosi sullo statuto specifico da attribuire al verbo "essere" in questo contesto e sulle molteplici questioni epistemologiche ed ontologiche sollevate da un testo incentrato su due «vie di ricerca»: «che è e che non è possibile che non sia» e «che non è e che non è possibile che non sia». Uno sguardo d'insieme sulle occorrenze dei riferimenti a Parmenide rintracciabili nelle opere di Bruno permette di individuare un primo dato generale che connota lo specifico utilizzo di concetti del filosofo eleate da parte di Bruno: l'interesse del Nolano si concentra sull'aspetto propriamente ontologico, coerentemente con l'ambito tematico fondamentale della *nova filosofia*.

---

<sup>150</sup> DK 28 B 8 (SIMPLIC. *phys.* 144, 29), vv. 6-48; trad. in *I Presocratici* cit., p. 275.

I riferimenti alla teoria parmenidea in Bruno sono incentrati soprattutto sui concetti di “uno” e “tutto”, e sembra dunque particolarmente significativo il passo del frammento B 8 in cui si afferma che « $\nu\tilde{\upsilon}\nu \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu \acute{\omicron}\mu\tilde{\omicron} \pi\tilde{\alpha}\nu / \acute{\epsilon}\nu, \sigma\upsilon\nu\epsilon\chi\acute{\epsilon}\varsigma$ ». L’Essere è «ora tutt’insieme, uno, continuo»: al centro dell’assunto sono i termini  $\pi\tilde{\alpha}\nu$  ed  $\acute{\epsilon}\nu$ , ossia *tutto* ed *uno*, che costituiscono anche i concetti cardine della visione bruniana dell’universo come uno comunicato, simulacro dell’Uno assoluto. Tale affinità appare con particolare evidenza in apertura del quinto dialogo del *De la causa*, sebbene Parmenide non vi sia direttamente citato; la descrizione dell’universo come Uno contiene infatti molti degli elementi attraverso cui il filosofo di Elea espone la sua concezione dell’Essere<sup>151</sup>:

E’ dunque l’universo uno, infinito, immobile. [...] Questo non si muove localmente, perché non ha cosa fuor di sé ove si trasporte, atteso che sia il tutto. Non si genera, perché non è altro essere che lui possa desiderare o aspettare, atteso che abbia tutto lo essere. Non si corrompe, perché non è altra cosa in cui si cange, atteso che lui sia ogni cosa. [...] Essendo medesimo et uno, non ha essere et essere; e perché non ha essere et essere, non ha parte e parte: e per ciò che non ha parte e parte, non è composto [...]<sup>152</sup>

Appaiono evidenti gli elementi comuni tra la descrizione bruniana dell’universo e quella parmenidea dell’essere riportata nel frammento B 8: l’unità, l’immobilità, l’essere ingenerato ed incorruttibile, l’eguaglianza, l’indivisibilità e la definizione di esso come *tutto*. Come l’essere parmenideo, l’universo descritto dal Nolano si identifica con il tutto, ossia non può darsi realtà ulteriore ad esso; e le citazioni esplicite di Parmenide inserite nel *De la causa* si riferiscono proprio ai concetti di *uno* e *tutto*.

---

<sup>151</sup> Nel suo commento al quinto dialogo del *De la causa*, a proposito del brano di apertura, A. Guzzo nota infatti: «Questo inno all’universo uno ha accenti parmenidei» (cfr. *De la causa, principio e uno*, a cura di A. Guzzo, Milano, Mursia 1985, p. 210).

<sup>152</sup> G. BRUNO, *Dialoghi* cit., pp. 277-278.

4.2. *La critica di Aristotele a Parmenide: l'essere come molteplicità e la sussistenza del divenire rendono impossibile affermare che l'essere è uno.*

Nel terzo dialogo dell'opera, nel corso dell'esposizione della teoria della coincidenza di potenza ed atto, in una battuta di Teofilo si trova il seguente brano:

una potenza la quale non è assoluta dall'atto; una anima non assoluta dal animato, non dico il composto, ma il semplice: onde cossi del universo sia un primo principio che medesimo se intenda, non più distintamente materiale e formale; che possa inferirse dalla similitudine del predetto, potenza assoluta et atto. Onde non fia difficile o grave di accettar al fine che il tutto secondo la sustanza è uno: come forse intese Parmenide, ignobilmente trattato da Aristotele.<sup>153</sup>

Citando Parmenide in termini positivi, Bruno precisa allo stesso tempo che la sua teoria è stata presentata in modo scorretto da Aristotele; anche in questo caso, dunque, il riferimento al filosofo presocratico contiene un giudizio su Aristotele, non nella forma di una contrapposizione della teoria presocratica a quella aristotelica, ma nella forma di una critica alla valutazione che lo Stagirita dà della concezione del filosofo di Elea.

Nella *Fisica*, discutendo sulla ricerca dei principi compiuta dai predecessori, Aristotele afferma l'impossibilità di sostenere che «tutte le cose sono “uno”»<sup>154</sup>, e critica Melisso e Parmenide definendo “eristico” il loro modo di argomentare<sup>155</sup>. Parmenide, sostiene Aristotele, si basa su una premessa falsa, dal momento che «egli assume che ‘essere’ si dice in senso assoluto, mentre invece esso si dice in molti modi».<sup>156</sup> Neppure le conclusioni dell'argomentazione di Parmenide sono corrette, perché

anche se si concede che esistono solamente cose bianche e che ‘essere’ significa ‘bianco’, nondimeno le cose bianche saranno molteplici e non uno. Infatti ‘ciò che è bianco’ non sarà uno

---

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 252.

<sup>154</sup> ARISTOTELE, *Fisica*, A 2, 186 a 5; trad. in ARISTOTELE, *Fisica*, a cura di L. Ruggiu, Milano, Rusconi 1995, p. 15.

<sup>155</sup> «[...] γὰρ ἐριστικῶς συλλογίζονται [...]» (cfr. *ibid.*, 186 a 6).

<sup>156</sup> *Ibid.*, A 3, 186 a 24-25; trad. in *Fisica*, cit., p. 17.

[...] L'essenza di ciò che è bianco, infatti, sarà diversa dal suo sostrato; e non vi sarà nulla che possa esistere come realtà separata, al di fuori di ciò che è bianco. [...] il bianco differisce non in quanto realtà che ha un'esistenza separata, ma perché la sua essenza è altra dalla 'cosa bianca'. Ma Parmenide questa differenza non l'aveva ancora intravvista<sup>157</sup>.

Aristotele incentra dunque la sua critica alla concezione parmenidea sul concetto di essere come uno, cercando di mostrare come l'essere si dia invece come molteplice. La confutazione che egli svolge nel primo libro della *Fisica* è infatti costituita di argomentazioni che mirano a togliere consistenza al concetto di essere sostenuto dal filosofo presocratico, mostrando come questo non corrisponda alla complessità del reale: la premessa secondo cui *essere* significa *uno*, poiché – precisa Aristotele – «ogni predicato viene detto di un qualche sostrato»<sup>158</sup>, comporta che «ciò di cui esso si predica non sarà, dal momento che è diverso da 'essere' [...] Dunque, 'ciò che propriamente è essere' non è predicato di altro. Infatti il sostrato non sarà 'essere', a meno che 'essere' sia significante in molti modi, così che ciascuno di questi modi sia qualcosa che è»<sup>159</sup>.

Le argomentazioni di Aristotele sono volte a mostrare come non possa darsi una concezione dell'essere che escluda la molteplicità, e come la riduzione dell'essere a uno renda questo inapplicabile alla realtà degli enti: nella prospettiva dello Stagirita, infatti, all'interno di quell'orizzonte concettuale il verbo "essere" finisce per costituire una parola vuota, dal momento che ogni tentativo di applicarlo alla realtà – nel caso in cui esso abbia la valenza di predicato così come nel caso in cui qualcosa venga invece predicato di esso – implica necessariamente l'ammissione dell'essere come molteplice.

Aristotele afferma che «non è vero che se 'essere' significa 'uno', e nessuna cosa può essere e non essere nello stesso tempo, non esisterà per nulla il non-essere»<sup>160</sup>, poiché, anche se non esiste il non-essere assoluto, esso può esistere come «un certo non-essere»; e subito dopo, egli conclude:

---

<sup>157</sup> *Ibid.*, 186 a 28-32; trad. in *Fisica*, cit., p. 17.

<sup>158</sup> *Ibid.*, 186 a 34-35; trad. in *Fisica*, cit., p. 19.

<sup>159</sup> *Ibid.*, 186 b 1-3; trad. in *Fisica*, cit., p. 19.

<sup>160</sup> *Ibid.*, 187 a 3-5; trad. in *Fisica*, cit., p. 21.



Dire che, se non esiste qualcosa di altro oltre l'essere, allora tutte le cose si ridurrebbero a una sola, questa è un'assurdità. Chi infatti è in grado di comprendere che l'essere in se stesso è qualcosa, se esso non è propriamente qualcosa di determinato? Ma se è così, analogamente nulla impedisce che gli enti siano molti [...] E' dunque impossibile che l'essere sia 'uno' in questo modo.<sup>161</sup>

Nella parte conclusiva della sezione dedicata alla critica della concezione eleatica, Aristotele mostra ancora una volta la necessità di ammettere la molteplicità degli enti affermando che il termine "essere" è comprensibile solo in riferimento a qualcosa di determinato. In questa prospettiva, la teoria parmenidea dell'essere come uno, implicando la negazione del determinato – che presuppone la molteplicità – non può che essere valutata come illogica.

Dunque, anche nel caso della riflessione sul pensiero di Parmenide, la critica di Aristotele è basata sulla concezione elaborata da quest'ultimo, in particolare sull'assunto che "essere" si dice in molti modi, e sullo sfondo della valutazione negativa della concezione eleatica dell'essere vi è la centralità che nella *Fisica* aristotelica ha il concetto di divenire, che nell'orizzonte concettuale parmenideo appare compromesso dalla definizione dell'essere come "immobile" e dal mancato riconoscimento di una forma non assoluta di non-essere. Nella concezione aristotelica la questione del divenire è legata all'ammissione di «un certo non-essere», ed un ulteriore riferimento al pensiero eleatico si trova infatti in alcune pagine successive della *Fisica*<sup>162</sup>, in cui Aristotele precisa che «'nulla diviene dal non essere in senso assoluto'; ma vi è un divenire da un certo non essere, ad esempio da ciò che è non essere in senso accidentale»<sup>163</sup>, facendo riferimento al concetto di privazione.

La critica aristotelica della teoria parmenidea è dunque incentrata su concetti fondamentali della *Fisica*: l'assunto che "essere" si dice in molti modi,

---

<sup>161</sup> *Ibid.*, 187 a 6-11; trad. in *Fisica*, cit., p. 21.

<sup>162</sup> Cfr. *ibid.*, A 8, 191 a 31-33; trad. in *Fisica*, cit., p. 49: «[...] si spinsero fino ad affermare che 'il molteplice non esiste', ma 'solo l'essere è'».

<sup>163</sup> *Ibid.*, 191 b 13-15; trad. in *Fisica*, cit., p. 49.

l'ammissione di un non-essere "relativo" che implica il riconoscimento del concetto di privazione, nonché l'essenziale tema del divenire, che è direttamente connesso a questi ultimi due concetti. E' attraverso questa struttura concettuale che Aristotele valuta la teoria eleatica: e una concezione basata sull'idea dell'essere come uno ed immobile unita ad un'assoluta esclusione del non-essere, nella prospettiva dello Stagirita non può essere giudicata aderente alla realtà. L'essere degli Eleati è estraneo all'orizzonte delle categorie aristoteliche, ed il mancato riconoscimento di concetti che costituiscono le necessarie coordinate affinché esso sia inseribile nella realtà – ad esempio i concetti di predicato e soggetto – dal punto di vista di Aristotele lo rende assurdo sul piano logico come su quello fisico<sup>164</sup>.

*4.3. La dissoluzione bruniana della critica aristotelica a Parmenide: coesistenza di unità dell'essere e divenire in base alla definizione di due distinti piani ontologici.*

Nel terzo dialogo del *De la causa*, come si è visto, Bruno cita Parmenide in termini positivi definendolo «ignobilmente trattato da Aristotele». Nel passo bruniano si ipotizza che Parmenide abbia inteso che «il tutto secondo la sostanza è uno»: non c'è dunque riferimento diretto al verbo "essere", e l'assunto parmenideo che "l'essere è uno" nell'interpretazione del Nolano diviene "il tutto è uno".

Aristotele, nella sua interpretazione della teoria eleatica, fa riferimento al suo assunto che "essere si dice in molti modi" e alla sua concezione del divenire, centrale nella *Fisica*; egli valuta dunque i concetti parmenidei non solo sul piano

---

<sup>164</sup> Nel suo testo *Aristotle's criticism of Presocratic philosophy*, Harold Cherniss fa notare la connessione di piano logico e piano propriamente fisico nella critica di Aristotele alla concezione eleatica: «Aristotle implies that ignorance of the logic of predication led Parmenides to a mistaken notion of the physical world. The concept of Being as held by Parmenides is then subjected to a criticism which, by the process of showing that it will not fit into a logical proposition, is intended to prove that it cannot represent anything.» (cfr. H. CHERNISS, *Aristotle's criticism of Presocratic philosophy*, New York, Octagon Books 1971, p. 73). In particolare, lo studioso fa notare una dipendenza del piano fisico da quello logico nell'argomentazione di Aristotele sulla questione del rifiuto eleatico del non-essere: lo Stagirita, rileva Cherniss, accusa il pensiero eleatico di non aver colto il "non-essere relativo o accidentale", ossia la "privazione logica"; un concetto, questo, che dal piano logico viene trasferito su quello fisico: «The notion that privation of a quality requires in the substrate the potential presence of that quality is a rule of logic transferred to descriptive physics» (*ibid.*, p. 76).

logico ma anche e soprattutto in base alla loro mancata aderenza al piano della φύσις, caratterizzato da processi come la generazione e la corruzione, ossia il mutamento, il movimento, che richiedono l'ammissione di "un certo non-essere". La contrapposizione eleatica di essere e non-essere, con la visione dell'essere come uno e immobile e del non-essere considerato come assoluto e quindi impossibile, costituisce una negazione delle basi stesse della fisica aristotelica, poiché senza il divenire non può sussistere la realtà; circa l'assurdità di un'idea dell'essere come immobile è peraltro indicativo il passo di apertura del terzo libro della *Fisica* in cui si afferma che se ignoriamo il movimento «anche la natura rimarrà per noi necessariamente sconosciuta»<sup>165</sup>. Nella critica aristotelica del pensiero eleatico, fondamentale è dunque il fatto che, nella visione della realtà, la concezione dell'essere è strettamente connessa con la concezione del divenire, nel cui ambito sono inclusi gli stessi processi primari della dimensione sensibile, ossia la generazione e la corruzione.

Nel testo di Bruno il riferimento alla teoria di Parmenide non è applicato alla concezione del divenire, ma alla dimensione ontologica che sussiste al di là della realtà sensibile – a cui appartiene il divenire – : la teoria eleatica dell'essere come uno è applicata alla concezione bruniana della sostanza, che rimane inalterata al di là della vicissitudine che determina i mutamenti, le generazioni e corruzioni, ossia il flusso perenne del divenire che costituisce la condizione costitutiva della vita degli enti sensibili. Rispetto all'interpretazione aristotelica, dunque, nel riferimento bruniano a Parmenide è individuabile un dislocamento ontologico, dal piano del sensibile – caratterizzato dal moto e dal mutamento – al piano del nucleo ontologico fondamentale della realtà, ossia alla sostanza incorruttibile in cui confluiscono, in un'unica struttura, i concetti di intelletto universale, anima del mondo e materia. Si tratta di un dato non secondario ai fini della comprensione dell'utilizzo bruniano del pensiero eleatico: l'applicazione della concezione parmenidea dell'essere come uno ad una dimensione ontologica diversa da quella che nella *nova filosofia* è descritta sotto il segno della vicissitudine e del divenire,

---

<sup>165</sup> *Ibid.*, Γ 1, 200 b 14-15; trad. in *Fisica*, cit., p. 109.

comporta che il riferimento del Nolano al filosofo di Elea non risulti contraddittorio. La critica svolta da Aristotele – concentrata sulla dimostrazione che l’idea dell’unità e immobilità dell’essere annichilisce di fatto le molteplici esplicazioni dell’essere stesso e dunque anche il divenire – nell’orizzonte bruniano non può che perdere senso: i concetti di movimento e divenire non appartengono al nucleo ontologico fondante della realtà, ossia alla sostanza.

4.4. «[...] omnia sint unum, ut bene novit Parmenides unum omne et ens»: *“il tutto” e l’“ente” come concetti cardine della specificità della riflessione bruniana sull’unità.*

Come si è già notato, nel suo riferimento a Parmenide Bruno non ripropone letteralmente la formula “l’essere è uno” ma afferma che “tutto è uno”: in questa differenza lessicale si rende visibile la specificità del percorso teorico che conduce il Nolano a questo assunto.

Esso è infatti il punto d’arrivo di un’argomentazione incentrata sulla teoria della coincidenza di potenza ed atto, di principio materiale e formale, di anima ed “animato”; in questo contesto, l’utilizzo dell’espressione “il tutto” anziché “l’essere” sembra sottolineare come, dal punto di vista della sostanza, l’intera realtà debba essere concepita come unitaria, al di là delle distinzioni in potenza ed atto o materia e forma: “il tutto” è dunque un’espressione che include tutti questi distinti livelli suggerendo il confluire di essi in un’unica sostanza. Nella sostituzione de “l’essere” con “il tutto” sembra pertanto visibile l’inclusione bruniana della teoria presocratica nella sua propria filosofia, poiché l’espressione “il tutto” appare più aderente alla concezione della realtà descritta nel *De la causa*, comprendendo in modo più specifico i diversi piani della realtà stessa, dall’anima all’“animato”. Rispetto all’espressione “l’essere”, l’espressione “il tutto” sembra quindi contenere implicazioni concettuali aggiuntive che rendono significativa questa scelta lessicale compiuta da Bruno.

“Il tutto” è un’espressione frequentemente utilizzata da Bruno all’interno di questo dialogo italiano, in particolare in due contesti concettuali: il primo contesto è costituito dal rapporto che intercorre tra i principi fondamentali della realtà – quali l’intelletto universale e l’anima del mondo – e la realtà stessa, al fine di affermarne l’immanenza ad ogni livello della scala ontologica, per cui sia dell’intelletto universale che dell’anima del mondo o spirito è detto che «empie *il tutto*», suggerendo già implicitamente, nell’animazione universale, un elemento unificante dell’intera realtà al di là delle distinzioni e delle gerarchie; il secondo contesto è proprio la concezione del reale come unità presentata nel quinto dialogo dell’opera, dove dell’universo “uno” è detto che «non si muove localmente, perché non ha cosa fuor di sé ove si trasporte, atteso che sia *il tutto*»<sup>166</sup>, e che «è talmente forma che non è forma; è talmente materia, che non è materia [...]: perché è *il tutto* indifferentemente, e però è uno, l’universo è uno»<sup>167</sup>.

L’espressione “il tutto” sembra indicare più efficacemente una rappresentazione della realtà che include tutti i diversi piani ontologici e le diverse categorie, contemporaneamente superandole in una struttura unitaria entro cui confluiscono le singole distinzioni: nell’assunto «il tutto è uno», dunque, la variazione lessicale rispetto alla tesi parmenidea manifesta l’applicazione bruniana del concetto di unità alla sostanza infinita che coincide con l’universo, simulacro infinito dell’Uno assoluto che esaurisce l’intera realtà e che, in sé, è al di sopra delle distinzioni come atto e potenza o forma e materia. La variazione lessicale sopra osservata implica e sottolinea lo specifico contesto teorico in cui il riferimento a Parmenide è inserito, e ne evidenzia quindi anche la specificità di prospettiva rispetto a quella assunta da Aristotele nella sua critica a Parmenide svolta nella *Fisica*.

In un contesto piuttosto simile a quello del passo citato del *De la causa* si trova un riferimento a Parmenide nel precedente *Sigillus sigillorum*. Nell’opera latina, il capitolo *De quarto progressionis gradu*, che conclude un’esposizione del

---

<sup>166</sup> G. BRUNO, *Dialoghi* cit., p. 277.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 278.

percorso gnoseologico volta ad indicarne il carattere unitario, si apre con la critica delle teorie che evidenziano distinzioni gerarchiche a proposito dell'intelletto, contrapponendo a queste, come esempio, il fatto che «ad unum idemque virtuale principium referri vocem, quae ab organis vocalibus formatur, ubi velut in seipsa et sua origine est, et eam quae est in aëre, et eamquae est in organis auditus»<sup>168</sup>, così come «Ad unum idemque virtuale principium refertur lumen in sole, ubi est velut in se ipso et velut absolutum, lumen <in> aëre medio seu aethere, et lumen in illuminato corpore»<sup>169</sup>. Appare chiaro l'intento di Bruno di guardare oltre le gerarchie per evidenziare l'unità del principio, e se in questo contesto il tema dell'unità è declinato prevalentemente in senso gnoseologico, in esso si inserisce subito il livello ontologico dell'argomentazione su quel tema. Alla luce di un unico principio, dunque, devono essere concepiti non solo i diversi gradi del percorso conoscitivo, ma anche i diversi gradi di esplicazione dell'essere: Bruno afferma che «una vita vivificat omnia certis gradibus a superioribus ad inferna descendens, et ab infernis ad suprema conscendens»<sup>170</sup> e subito dopo, che «omnia tandem, utpote notitia, sensus, lumen, vita, sunt una essentia, una virtus et una operatio».

Evidenziata la prospettiva unitaria comune all'orizzonte gnoseologico come a quello ontologico, egli conclude che «Essentia, potentia, actio; esse, posse et agere; ens, potens et agens est unum: ita ut omnia sint unum, ut bene novit Parmenides unum omne et ens»<sup>171</sup>. Il contesto del riferimento al filosofo di Elea, se dal punto di vista del contenuto generale anticipa chiaramente la trattazione compiuta dell'unità svolta nel quinto dialogo del *De la causa*, dal punto di vista del lessico utilizzato prima della citazione sembra peraltro anticipare anche il passo del terzo dialogo del *De la causa*: in particolare, l'affermazione che *essentia*, *potentia* ed *actio* sono una cosa sola, posta immediatamente prima della conclusione contenente il riferimento a Parmenide, potrebbe richiamare il fatto che, nell'opera italiana, a premessa dell'affermazione dell'unità del tutto “forse intesa” da Parmenide, è posta la coincidenza di atto e potenza nel simulacro dell'Uno

---

<sup>168</sup> IORDANI BRUNI NOLANI *Opera cit.*, p. 179.

<sup>169</sup> *Ibid.*

<sup>170</sup> *Ibid.*

<sup>171</sup> *Ibid.*, pp. 179-180.

assoluto. Nel *Sigillus* non è ancora stata tematizzata la coincidenza di atto e potenza ma, nel paragrafo sopra citato, la visione di *essentia*, *potentia* ed *actio*, *esse*, *posse* ed *agere*, ed *ens*, *potens* ed *agens* come un'unica cosa, sembra costituire una prima traccia della riformulazione del rapporto tra atto e potenza che sarà effettuato nell'opera italiana; l'inserimento di tale assunto subito prima dell'affermazione riferita a Parmenide che "tutte le cose sono uno" – considerato il fatto che nel terzo dialogo del *De la causa* l'argomentazione sulla coincidenza di atto e potenza si chiude con la tesi, anche qui riferita a Parmenide, che «il tutto secondo la sostanza è uno» – sembra sottolineare come, nella dottrina dell'unità del tutto, la teoria della coincidenza di atto e potenza sia un passaggio tutt'altro che secondario.

Rispetto al passo dell'opera latina, nel passo del *De la causa* è però presente un elemento ulteriore, che mostra come in questo testo la riflessione bruniana sul tema sia più avanzata e radicale; tra il discorso su potenza ed atto e l'assunto, riferito a Parmenide, che il tutto è uno, è infatti inserita anche l'affermazione della coincidenza tra materia e forma: «onde cossì del universo sia un primo principio che medesimo se intenda, non più distintamente materiale e formale [...]»<sup>172</sup>; un elemento fondamentale, questo, che nella visione dell'unità del reale delineata nell'opera latina non è ancora formulato. Nel passo sopra osservato del *Sigillus* il riferimento a Parmenide è quindi inserito in un contesto denso di elementi che preludono alla trattazione compiuta del tema dell'unità svolta nel *De la causa*. Nel testo latino, la tesi che «omnia sint unum» è supportata dalla precisazione «ut bene novit Parmenides unum omne et ens»: nella formula qui utilizzata in riferimento alla teoria eleatica sono indicati come uno "il tutto e l'ente", dunque è presente un riferimento esplicito all' "essere", ossia al concetto che nel poema parmenideo è propriamente descritto come uno. Il termine "ente" richiama di nuovo alla trattazione sull'uno svolta nel *De la causa*: esso infatti ricorre frequentemente nel quinto dialogo dell'opera italiana in riferimento all'universo, ossia alla realtà infinita ed una che è simulacro dell'Uno assoluto.

---

<sup>172</sup> G. BRUNO, *Dialoghi* cit., p. 252.

#### 4.5. *La distinzione ontologica tra la dimensione dell'uno-ente e la dimensione di ciò che è "dell'uno" o "dell'ente".*

E' possibile notare l'analogia nell'accezione del termine "ente" nei due diversi testi – *Sigillus* e *De la causa* – osservandone ad esempio due brani. Nel *Sigillus*, dopo aver affermato che tutte le cose sono uno utilizzando come supporto la teoria di Parmenide, Bruno afferma: «Principiare autem principiatum esse, facere fieri, illuminare illuminari, superius et inferius non ens sunt, sed entis»<sup>173</sup>; e nell'*Argomento del quinto dialogo* del *De la causa*, dopo aver accennato alla questione dei mutamenti delle «cose particolari» e delle «materie particolari», affermata la necessità di concepire l'ente come «moltimodo e multiunico, et in fine uno in sustanza e verità» egli sostiene che «se inferisce onde proceda quella differenza e quel numero, e che questi non sono ente, ma di ente e circa lo ente»<sup>174</sup>. Nel passo del *Sigillus*, mostrando come la realtà debba essere vista entro una prospettiva unitaria, Bruno sostiene come differenti attributi quali «superius et inferius» nonché un medesimo fatto considerato dal punto di vista della parte attiva e di quella passiva – «principiare autem principiatum esse» – non coincidano con l'ente, ma debbano essere considerati "dell'ente": il termine "ente" designa qui la sostanza, ciò che "è" nel senso più autentico, la cui unità non è smentita dalle distinzioni particolari che rispetto ad essa assumono una consistenza ontologica inferiore. Ciò è esplicitato nelle righe seguenti, in cui Bruno precisa anche che le proprietà sopra citate «non sunt id quod unum, sed ea quae unius, vel ex uno vel de uno»<sup>175</sup>: l'ente è ciò che è uno, mentre fare ed essere fatto, partecipare ed essere partecipato, superiore ed inferiore sono "dell'uno" o "dall'uno", ossia derivano da esso.

L'ente coincide con la sostanza, e dunque è uno; i connotati e le distinzioni particolari in esso individuabili sono realtà "secondarie" rispetto ad essa. Nell'*Argomento del quinto dialogo* del *De la causa*, in un contesto in cui è ripreso

---

<sup>173</sup> IORDANI BRUNI NOLANI *Opera* cit., p. 180.

<sup>174</sup> G. BRUNO, *Dialoghi* cit., p. 172.

<sup>175</sup> IORDANI BRUNI NOLANI *Opera* cit., p. 180.



– in una forma molto più avanzata – il tema dell’unità, avendo mostrato come l’ente abbia molteplici modalità di esplicazione ma sia uno «in sostanza e verità», viene utilizzato un lessico pressoché identico a quello utilizzato nell’opera latina per collocare «quella differenza e quel numero» ad un livello ontologico diverso da quello della sostanza: questi «non sono ente, ma di ente e circa lo ente». Rispetto al testo del *Sigillus*, sia in questo passo dell’*Argomento del quinto dialogo* che nel brano dell’opera a cui esso si riferisce è stata eliminata l’idea della “derivazione” indicata dall’espressione «ex uno vel de uno»: nell’*Argomento* le differenze, oltre che «di ente», sono *circa* l’ente e, nel passo del quinto dialogo sintetizzato dall’*Argomento*, Bruno fa riferimento alle «differenze individuabili tra gli enti quanto alle formazioni, complessioni [...] et altre proprietadi»<sup>176</sup>, affermando che esse devono essere intese come «diverso volto di medesima sostanza», per cui «qualitadi, differenze, accidenti et ordini» sono posti in atto «circa quella sostanza». Questa concezione del rapporto tra la sostanza e le diverse qualità e differenze che si riscontrano nel sensibile è di nuovo ribadita più avanti nel testo, sottolineando il diverso statuto ontologico della «sostanza di legno» e di «tutte le misure e figure, che non sono legno, ma di legno, nel legno, circa il legno»<sup>177</sup>; e ancora più avanti, Bruno precisa come l’«essere porzione, parte, [...] tutto, [...] maggiore, minore [...], concordante, differente [...] non significano uno assoluto, e però non si possono riferire alla sostanza, a l’uno, a l’ente, ma per la sostanza, nell’uno e circa lo ente»<sup>178</sup>. Queste diverse esplicazioni non sono definite *ex uno* come quelle citate nel passo del *Sigillus*, ma *nell’uno*: nell’opera latina come in quella italiana si sottolinea come le diverse configurazioni siano *dell’ente* anziché *l’ente*, ma nell’opera italiana, oltre all’eliminazione dell’assunto che esse sono *dall’uno* o ente, si trova in più l’affermazione che esse sono «*nell’uno*», «*circa lo ente*»; queste variazioni lessicali potrebbero indicare come la prospettiva del *De la causa* sia concettualmente più avanzata e radicale rispetto a quella del *Sigillus*: se nell’opera latina tale prospettiva appare anticipata nell’affermazione della necessità

<sup>176</sup> G. BRUNO, *Dialoghi* cit., p. 283.

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 284.

<sup>178</sup> *Ibid.*

di cogliere l'unità sul piano gnoseologico come su quello ontologico, nel *De la causa* il tema dell'unità è ampliato e approfondito poiché in esso confluiscono i concetti fondamentali dell'opera, tra cui assume particolare importanza il concetto di materia. Le diverse e particolari configurazioni visibili nella dimensione sensibile non sono definite *ex uno*, ma di esse è più decisamente evidenziata la collocazione entro l'orizzonte dell'uno-ente mediante l'utilizzo delle espressioni «*nell'uno*», «*circa lo ente*»: in questa prospettiva il rapporto tra l'uno-ente e le molteplici configurazioni è chiaramente definito come rapporto tra l'unica sostanza e i molteplici accidenti che ineriscono ad essa, e l'uno-ente coincide con la materia infinita che è l'ambito di tutte le diverse esplicazioni delle vita. Se, nel *Sigillus*, l'affermazione che quelle diverse disposizioni sono *ex uno* sottolinea semplicemente lo statuto ontologico “secondario” di esse rispetto all'uno-ente, nel passo del *De la causa* non solo viene confermato il differente statuto ontologico di quelle disposizioni rispetto all'uno-ente, ma è anche evidenziato con più forza il fatto che quest'ultimo costituisce l'orizzonte entro cui quelle disposizioni si attuano.

#### 4.6. La definizione bruniana di “ente” come “sostanza del tutto”.

Nel passo del *Sigillus* come in quello del *De la causa*, dunque, i termini “ente” e “uno” definiscono il medesimo soggetto, la sostanza. Nell'opera italiana si trova peraltro una definizione del termine “ente” in questa particolare accezione: esponendo il tema dell'unità immobile ed eterna al di là delle particolari “forme” e “figure” che vi si attuano, Bruno mostra come attraverso tale principio si debba concepire l'intera realtà nelle sue diverse esplicazioni, «da l'infimo grado della natura, sino al supremo di quella [...] sin che si dovenga ad una originale et universale sustanza medesima del tutto, la quale si chiama lo ente, fondamento di tutte specie e forme diverse»<sup>179</sup>. Qui il Nolano precisa dunque lo specifico

---

<sup>179</sup> *Ibid.*

significato di “ente” identificandolo con la sostanza universale; nel passo del *Sigillus* il significato di “ente” non è esplicitamente spiegato e non compare il termine “sostanza” come sinonimo di esso, ma l’argomentazione in cui esso è inserito evidenzia comunque l’analogia accezione del termine.

Nell’opera latina lo specifico significato del termine “ente” non è definito in modo esplicito probabilmente perché in quel contesto Bruno intende evidenziare il tema dell’unità soprattutto sul piano gnoseologico, coerentemente con il carattere generale dell’opera; in conclusione del paragrafo, infatti, Bruno precisa: «Haec non quia de istarum rerum natura hic considerandi locus habeatur, tractasse volumus, at vero ut in omni multitudine unitatem, in omni diversitate identitatem tentare, meditari et efficere doceamus»<sup>180</sup>. Tale precisazione sottolinea come il nucleo dell’argomentazione sia il tema gnoseologico della ricerca dell’unità nel molteplice, non la *rerum natura*; il riferimento alla dimensione ontologica è qui inserito nel quadro gnoseologico ed è elemento necessario per comprendere la concezione del processo conoscitivo esposta nel capitolo.

La citazione della teoria parmenidea è inserita appunto all’interno di tale riferimento alla dimensione ontologica, e in essa Bruno sostiene il suo assunto secondo cui «omnia sint unum» aggiungendovi «ut bene novit Parmenides unum omne et ens». Il riferimento alla tesi attribuita a Parmenide è senz’altro concepito dal Nolano come un supporto per il suo assunto, ma esso potrebbe forse essere interpretato anche come un approfondimento del contenuto di quell’assunto: affermando che “omnia sint unum”, Bruno esprime la sua concezione dell’unità sottesa alle cose considerate nella loro molteplicità – secondo la finalità dichiarata di insegnare a cogliere «in omni multitudine unitatem, in omni diversitate identitatem» –, e allo stesso tempo, mediante l’espressione «unum omne et ens», sembra definire più precisamente questa unità affermandone la coincidenza con “il tutto e l’ente”, ossia con la sostanza universale.

I due termini *omnia* e *omne* potrebbero dunque indicare qui due distinti modi di considerare la totalità: quella che coincide con la molteplicità di “*tutte le cose*” e

---

<sup>180</sup> IORDANI BRUNI NOLANI *Opera cit.*, p. 180.

quella che si identifica con “*il tutto*”, ossia con la totalità delle cose guardate in una prospettiva che le coglie in un insieme, ossia in un “universo”; queste due forme di totalità sono entrambe definite “uno” e, come afferma Bruno nelle righe successive, cogliere l’unità è condizione necessaria per una corretta concezione del reale e per operare in esso.

In questo passo del *Sigillus* non vi sono riferimenti ad Aristotele come invece accade sovente – soprattutto nel *De la causa* – nelle citazioni bruniane di filosofi presocratici, ma l’affermazione del principio «omnia sint unum» unito al principio attribuito a Parmenide «unum omne et ens», è già indicativo di come l’interpretazione della teoria eleatica data da Bruno sia distante da quella che si trova nella *Fisica* di Aristotele.

4.7. «Aristotele [...] che non ritrovò l’uno, non ritrovò lo ente, e non ritrovò il vero»: il confronto di Bruno con Aristotele sulla teoria eleatica e le interpretazioni del rapporto tra unità e molteplicità.

Se la critica aristotelica è incentrata su una contrapposizione dei concetti di “uno” e “molteplice” in base a cui il principio parmenideo dell’unità dell’essere svuota di contenuto il concetto di “essere” – che per lo Stagirita “si dice in molti modi” –, la formulazione del rapporto tra unità e totalità individuabile nel passo del *Sigillus* esprime una visione in cui i concetti di “uno” e “molteplice” coesistono senza annullarsi, ed in cui la realtà può anzi essere compresa solo considerando il molteplice alla luce dell’unità. Nell’affermazione «omnia sint unum» l’enunciazione della tesi dell’unità non compromette l’ammissione del molteplice: Bruno invita a considerare nell’orizzonte dell’unità “tutte le cose”, ossia le molteplici esplicazioni dell’essere; allo stesso tempo, nel principio attribuito a Parmenide «unum omne et ens» viene approfondito il concetto dell’unità come “universo” comprensivo della totalità delle cose.

A proposito dell'assenza, in questo passo, di accenni critici all'interpretazione aristotelica, può essere utile notare un aspetto formale del riferimento a Parmenide che distingue questo passo del *Sigillus* dai passi del *De la causa* che contengono un riferimento allo stesso filosofo presocratico. Qui Bruno attribuisce a Parmenide la tesi «unum omne et ens» con la frase «ut bene novit Parmenides»; nel terzo dialogo del *De la causa*, affermando che «il tutto secondo la sostanza è uno», aggiunge invece: «come forse intese Parmenide, ignobilmente trattato da Aristotele»<sup>181</sup>; e ancora, nel quinto dialogo della stessa opera, Bruno afferma «non essere inconvenientemente detto da Parmenide, uno, infinito, immobile» precisando «sia che si vuole della sua intenzione, la quale è incerta, riferita da non assai fidel relatore»<sup>182</sup>.

Nei due testi la teoria attribuita a Parmenide è dunque riportata con un atteggiamento diverso da parte del Nolano: se, nel passo del *Sigillus*, l'utilizzo della frase «ut bene novit» mostra la certezza di Bruno nel riferire il pensiero che lui attribuisce a Parmenide, nei due passi dell'opera italiana tale certezza viene sostituita da un atteggiamento più prudente circa la possibilità effettiva di conoscere esattamente il pensiero del filosofo di Elea; in entrambi i casi, il Nolano motiva l'incertezza dell'interpretazione con l'inaffidabilità della testimonianza aristotelica, che non coglierebbe il significato autentico dei concetti parmenidei.

La differenza tra i due testi a proposito di questo dettaglio è indicativa di una diversità di prospettiva: nel rimando alla teoria parmenidea inserito nel *Sigillus*, a Bruno interessa semplicemente evidenziare l'affinità di essa con la concezione che sta esponendo e utilizzarla per chiarire i suoi propri concetti; nel *De la causa* tale concezione viene approfondita in un contesto caratterizzato dalla riflessione critica sulle tesi di Aristotele, ed è questo contesto che spiega gli accenni polemicici alla mediazione aristotelica del pensiero presocratico. Nel *Sigillus* il tema dell'unità nella dimensione ontologica è trattato in modo piuttosto sintetico, sebbene appaia comunque già chiaro nelle sue linee essenziali; nella trattazione più estesa e

---

<sup>181</sup> G. BRUNO, *Dialoghi* cit., p. 252.

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 283.

compiuta sul medesimo tema svolta nel *De la causa*, gli accenni alla mediazione aristotelica attribuiscono un contenuto aggiuntivo ai riferimenti a Parmenide: essi costituiscono infatti un segno della rilevanza della riflessione aristotelica nell'elaborazione della *nova filosofia* e nell'utilizzo della fonte presocratica, mostrando come Bruno, nell'evidenziare l'affinità della sua concezione con la teoria parmenidea correttamente intesa, sottolinei allo stesso tempo la distanza di questa dall'errata interpretazione che ne dà Aristotele nel suo tentativo di confutarla.

In entrambi i casi, Bruno non si sofferma a richiamare i contenuti specifici dell'interpretazione aristotelica del pensiero eleatico, ma si limita ad accennare al fatto che esso è stato presentato in modo scorretto dallo Stagirita: l'interpretazione aristotelica resta dunque come uno sfondo sottinteso contro il quale è dato invece risalto al sostanziale accordo che Bruno intende sottolineare tra un punto fondamentale della *nova filosofia* e la teoria parmenidea. La stessa dichiarazione di incertezza circa il pensiero autentico del filosofo di Elea sembra dunque funzionale a mettere in risalto l'inaffidabilità dell'esposizione che ne fa lo Stagirita: più che la difficoltà di conoscere la reale "intenzione" dei concetti espressi da Parmenide, con quelle precisazioni Bruno intende affermare un giudizio negativo sul testo aristotelico, la cui mediazione è vista come fonte di fraintendimento.

Se negli accenni critici ad Aristotele all'interno dei due riferimenti alla teoria parmenidea Bruno non tematizza i contenuti del testo aristotelico, un altro passo del quinto dialogo approfondisce però l'errata prospettiva dello Stagirita a proposito del tema dell'unità. Nella parte finale della lunga battuta che apre il dialogo illustrando la concezione dell'universo uno e infinito, Teofilo afferma:

Aristotele [...] che non ritrovò l'uno, non ritrovò lo ente, e non ritrovò il vero: perché non conobbe come uno lo ente; e benché fusse stato libero di prendere la significazione de lo ente comune alla sustanza e l'accidente [...] non ha lasciato però di essere non meno poco avveduto

nella verità, per non approfondire alla cognizione di questa unità et indifferenza de la costante natura et essere [...]»<sup>183</sup>

La riflessione aristotelica, secondo Bruno, non ha colto il tema dell'unità e questo ne ha compromesso l'intera concezione dell'essere: lo Stagirita ha riconosciuto distinzioni nell'ambito dell'essere quali sostanza e accidente, genere e specie, ma non ha compreso i caratteri fondamentali della «natura et essere» che sussiste immutabile e indifferenziata trascendendo ogni distinzione, ossia non ha colto «l'uno, infinito, immobile, che è la sustanza, che è lo ente»<sup>184</sup>. La concezione di Aristotele descrive l'essere come molteplice, ponendo in rilievo le categorie attraverso cui esso si esplica, ed in base a questa concezione interpreta la dottrina parmenidea dell'essere uno come incompatibile con la molteplicità; Bruno sembra replicare implicitamente proprio alla critiche che Aristotele muove a Parmenide quando spiega che nell'uno-sostanza «se vi trova la moltitudine, il numero [...] non fa per questo che lo ente sia più che uno: ma multimodo e multiforme e multfigurato»<sup>185</sup>.

Benché l'argomentazione aristotelica contro Parmenide non sia qui riportata direttamente, attraverso questa riformulazione del rapporto tra unità e molteplicità è possibile leggere una risposta indiretta del Nolano a tale argomentazione, dal momento che la critica svolta nella *Fisica* è incentrata proprio su un'errata interpretazione di tale rapporto. All'origine dell'errore di Aristotele è appunto la mancata comprensione del concetto di unità, la cui conseguenza è una concezione in cui l'essere risulta moltiplicato dalle differenti categorie mediante cui si esplica: lo Stagirita non è riuscito a vedere l'essere uno e costante oltre la dimensione del molteplice, e non avendo colto l'«uno» non ha neppure colto l'«ente». Per Aristotele, osserva Bruno, «ente» è la sostanza ma anche l'accidente, ed egli non ha compreso «come uno lo ente».

---

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 282.

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 281.

<sup>185</sup> *Ibid.*

E' evidente su questo punto il nesso che Bruno stabilisce tra i concetti di "uno" ed "ente": la mancata comprensione dell'"uno" implica la mancata comprensione del significato di "ente" come essere costante al di là delle differenze, poiché implica il fatto che possano ugualmente dirsi "ente" diverse esplicazioni come sostanza ed accidente; Bruno non nega ad Aristotele la legittimità di utilizzare in quel modo il termine "ente", ma sottolinea che la sua riflessione non ha colto la verità, non riconoscendo l'«essere costante». Il significato che il termine "ente" assume nel testo bruniano è dunque differente da quello dell'aristotelico τὸ ὄν, come risulta innanzitutto dal fatto che nella *Fisica* Aristotele afferma che «πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν»<sup>186</sup>, una formula che indica chiaramente come l'interpretazione di questo termine nella prospettiva aristotelica sia diversa da quella individuabile nella riflessione bruniana.

L'interpretazione del termine "ente" che si trova nel contesto della *nova filosofia* mostra dunque un "dislocamento" della molteplicità ad un livello diverso rispetto all'applicazione diretta di essa all'ὄν indicata nella *Fisica*; con l'affermazione che l'ente non deve essere considerato «più che uno: ma multimodo e multiforme e multfigurato», Bruno – polemizzando implicitamente con Aristotele – mostra come unità e molteplicità non si escludano reciprocamente se correttamente intese, ossia identificando con l'uno l'ente in quanto sostanza immutabile e – come indicano gli aggettivi riferiti all'ente nel passo sopra citato – collocando la molteplicità nella dimensione dei "modi", delle "forme" o delle "figure" percepibili nell'ambito dell'unico ente.

Dunque, se «tutto lo che fa differenza e numero, è puro accidente»<sup>187</sup>, la molteplicità è riconosciuta nel mondo delle cose, ma essa deve essere concepita con una consistenza ontologica diversa da quella della sostanza, che «non è che una, uno ente divino, immortale»; e Bruno cita i pensatori antichi che avrebbero compreso come i mutamenti non coincidono con la corruzione della sostanza, inserendo in una stessa linea di pensiero «tutti i filosofi chiamati volgarmente

---

<sup>186</sup> ARISTOTELE, *Physica*, A 2, 185 a 21.

<sup>187</sup> G. BRUNO, *Dialoghi* cit., p. 281.



fisici» e Salomone con la formula di *Ecclesiaste* I, 9 «nihil sub sole novi». In questa prospettiva la Sofia, la sapienza, coincide con l'unità, e dunque il vero coincide con l'unità; pertanto Aristotele «che non ritrovò l'uno, non ritrovò lo ente, e non ritrovò il vero». Osservando questi passi è evidente il fatto che il nucleo concettuale uno-ente-vero costituisce il punto essenziale della risposta bruniana alla critica aristotelica della teoria eleatica, oltre che il centro del quinto dialogo ed il punto in cui confluisce l'intera argomentazione sulle strutture fondamentali della realtà sviluppata nell'intera opera.

La contrapposizione di questa teoria alla riflessione aristotelica è, come in altri luoghi bruniani, espressa anche mediante la contrapposizione di “filosofia naturale” e “logica”: così, il Nolano afferma che è possibile riconoscere la natura accidentale di tutto ciò che «fa differenza e numero» profondamente considerando con gli filosofi naturali, lasciando i logici ne le lor fantasie»<sup>188</sup>; anche in questo contesto l'aggettivo “logico” è sinonimo di una concezione puramente astratta che non riesce a cogliere l'essenza della realtà. Poco più avanti nel testo, invece, l'appellativo “sofista” riferito ad Aristotele esprime un ulteriore giudizio del Nolano sullo Stagirita, e specificamente sull'esposizione dei filosofi presocratici da lui svolta: Aristotele è detto «pervertere le sentenze de gli antichi et opporsi alla verità» con «maligne esplicazioni e con leggiere persuasioni», non per carenza di intelletto «quanto per forza d'invidia et ambizione»<sup>189</sup>. Questo giudizio segue proprio la constatazione che Aristotele non ha colto l'uno-ente-vero concentrandosi su ciò che «fa differenza e numero», e dunque esso sembra riferirsi particolarmente, in questo contesto, all'esposizione critica della teoria parmenidea svolta nella *Fisica*.

Secondo Bruno, dunque, nell'esposizione compiuta da Aristotele sarebbe addirittura individuabile una distorsione intenzionale dei contenuti autentici del pensiero di Parmenide, e questa sarebbe compiuta appunto spostando le questioni ed i concetti elaborati dal filosofo di Elea all'interno di una prospettiva astratta

---

<sup>188</sup> *Ibid.*

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 282.

incentrata sulla contrapposizione dell'assunto "essere si dice in molti modi" all'assunto "essere si dice in modo assoluto".

Nell'attribuzione di una differente consistenza ontologica all'uno-ente-vero e a tutto ciò che «fa differenza e numero» è individuabile peraltro la critica svolta da Bruno alla concezione aristotelica di sostanza; esponendo i diversi significati che il termine "sostanza" assume, Aristotele definisce infatti "sostanza" anche il sinolo di materia e forma, ossia la singola cosa determinata.

Nel libro Z della *Metafisica*, trattando della sostanza come sostrato, Aristotele applica la categoria di sostanza a forma, materia e sinolo di materia e forma; individuando tra i caratteri della sostanza «l'essere separabile» (χωριστὸν) e «l'essere alcunché di determinato» (τόδε τι), egli afferma che «la forma e il composto di materia e forma sembrerebbero essere sostanza a maggior ragione che non la materia»<sup>190</sup>. Più avanti nel medesimo libro, viene sottolineato il diverso significato di sostanza come sinolo e come forma:

il sinolo e la forma sono due differenti significati della sostanza: il sinolo è sostanza costituita dall'unione della forma con la materia, l'altra è sostanza nel senso di forma in quanto tale. Tutte le sostanze intese nel primo significato sono soggette a corruzione, così come sono soggette a generazione. Invece la forma non è soggetta a corruzione e neppure a generazione [...]<sup>191</sup>

Aristotele ammette dunque una sostanza che, in quanto coincidente con la cosa singola e determinata, è soggetta a generazione e corruzione. E' evidente la distanza di questa concezione dalla definizione di sostanza data da Bruno: il singolo determinato è ammesso tra le sostanze e, di conseguenza, si riconosce una sostanza corruttibile, fatto inammissibile nell'ontologia bruniana che definisce la sostanza come unità eterna e immutabile; indicativa in proposito, nel quinto dialogo, è l'affermazione che «chi apprende Polihimnio, come Polihimnio, non apprende sostanza particolare, ma sostanza nel particolare e nelle differenze che

---

<sup>190</sup> ARISTOTELE, *Metaphysica*, Z 3, 1029 a 27; trad. in *Metafisica*, cit., p. 295.

<sup>191</sup> *Ibid.*, Z 15, 1039 b 20-24; trad. in *Metafisica*, cit., p. 353.

sono circa quella», poiché la sostanza permane «una et individua in tutte le cose particolari»<sup>192</sup>.

Un'ampia parte del dialogo è incentrata sul rapporto tra unità e molteplicità, che risulta modulato su due livelli. A proposito della critica alla concezione aristotelica è particolarmente rilevante la collocazione di unità e molteplicità su due distinti piani ontologici, per cui le differenze pensabili nell'ambito dell'essere – come le specie e i generi – devono essere considerati *circa* l'uno-sostanza, che la riflessione aristotelica non ha colto; circa il rapporto tra unità e molteplicità è però anche sottolineato, alla fine del quinto dialogo, come l'uno sia «complicante e comprendente», ossia come esso abbracci la totalità delle cose. Se nel primo caso – in cui il molteplice è costituito dai «modi, ragioni e forme» percepibili sulla “superficie” dell'uno-sostanza – Bruno sottolinea la distinzione ontologica tra l'uno e il molteplice, nel secondo caso – in cui si fa riferimento alla totalità delle cose – viene invece evidenziato il nesso di unione che lega il molteplice e l'uno-sostanza.

Quest'ultima declinazione del rapporto tra uno e molteplice mostra come l'uno sia uno-tutto, distinguendosi dall'unità intesa come “singolarità”, come numero tra i numeri: la specificità ed il valore di tale significato di “uno” è rappresentata dall'affermazione di Teofilo che «ne delettamo nella voce, non in una singolare, ma in una complicante che risulta da l'armonia di molte»<sup>193</sup>; si tratta dunque di un'unità che non si identifica con il mero “singolare” ma con la “complicazione”, ossia di un'unità comprensiva della molteplicità costituita dalla totalità delle cose sussistenti. Così l'ente che «complete tutto» è definito «quello uno che è il tutto istesso»<sup>194</sup>: il fondamento sostanziale della realtà è dunque uno e universale, e quest'ultima definizione riprende, da un'altra prospettiva, il già citato assunto collegato a Parmenide che «il tutto secondo la sostanza è uno».

Tale assunto, inserito nel terzo dialogo, è presentato a conclusione del discorso sulla coincidenza di atto e potenza, di anima ed animato, di materia e

---

<sup>192</sup> G. BRUNO, *Dialoghi* cit., p. 288.

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 296.

<sup>194</sup> *Ibid.*

forma: in questo contesto, Bruno perviene all'affermazione dell'unità mostrando come quelle distinte categorie in realtà coincidano, e mostrando quindi come, al di là delle distinzioni, la realtà universale, dal punto di vista della sostanza, coincida con l'uno. L'unità viene affermata a conclusione di un percorso teorico che, dopo aver considerato le distinzioni fondamentali mediante cui è concepita la realtà, fa convergere tali distinzioni in un punto di coincidenza; in questo contesto, l'universo, che «è tutto quel che può essere»<sup>195</sup> – anche se non in modo assoluto, ma “esplicato” – e può essere definito “il tutto”, risulta “uno” dal punto di vista della sostanza.

Nel passo che chiude il quinto dialogo, come si è visto, si trova l'espressione «quello uno che è il tutto istesso»: la prospettiva di partenza qui è l'unità, e a partire dall'affermazione dell'uno viene delineata la sua identificazione con il tutto prendendo le mosse dalla precisazione della natura specifica di questa unità in risposta alla richiesta di Polihimnio, mostrando come questa unità racchiuda tutto ciò che è e dunque come si identifichi con “il tutto”, ossia con l'universo o la sostanza universale.

Nel primo caso Bruno, mediante la dottrina della coincidenza di potenza ed atto, e dunque di materia e forma, anima ed animato, nell'universo – che è tutto quel che può essere – sottolinea la convergenza della molteplicità di questi livelli nell'unità dell'uno-tutto; nel secondo caso egli sottolinea invece come l'unità dell'uno-tutto comprenda in sé la molteplicità delle esplicazioni dell'essere. Questi due passi del *De la causa* illustrano, da due distinte prospettive, un medesimo aspetto, ossia il nesso tra unità e molteplicità, mostrando come, in entrambi i casi, nel molteplice – rappresentato dai distinti livelli della realtà nel primo caso, dalla pluralità delle cose sensibili nel secondo – si debba cogliere l'uno come dimensione sostanziale; dalla comprensione dell'unità di questa dimensione sostanziale dipende totalmente la comprensione della realtà: «chi non intende uno, non intende nulla, cossì chi intende veramente uno, intende tutto»<sup>196</sup>. Anche da

---

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 248.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 296.

questi brani risulta dunque l'importanza dell'interpretazione del rapporto tra unità e molteplicità, che, come si è visto, è la questione su cui è incentrata la critica aristotelica al pensiero parmenideo; e le due definizioni in essi inserite, cioè «il tutto secondo la sostanza è uno» e «quello uno che è il tutto istesso» costituiscono i punti di arrivo di un'argomentazione che – nel primo caso – mostra l'unità al di là della molteplicità delle distinzioni, e – nel secondo caso – mostra come nell'unità sia complicata la molteplicità delle cose sensibili. Soprattutto il secondo passo sembra significativo in riferimento all'interpretazione aristotelica che pone l'uno parmenideo come un assoluto che annulla il molteplice, poiché in esso emerge tutta la distanza di tale idea dell'uno da quella bruniana, che descrive l'uno «complicante e comprendente».

Questa concezione dell'uno, specificata in chiusura del quinto dialogo, non solo costituisce un punto essenziale per comprendere il rapporto dell'uno bruniano con il molteplice – in cui perdono senso le obiezioni mosse da Aristotele nella sua interpretazione dell'uno parmenideo –, ma può anche essere osservata in relazione alla concezione dell'uno espressa nei frammenti attribuiti al filosofo di Elea.

#### *4.8. Significato e funzione del concetto di “uno” in Parmenide e in Bruno.*

Nei frammenti parmenidei – e specificamente nel frammento B 8 Diels-Kranz, che contiene l'esposizione più approfondita della teoria parmenidea dell'essere – non è argomentata una vera e propria “dottrina dell'uno”. L'unico riferimento esplicito all'uno si trova come attributo dell'essere, nei versi in cui di questo si dice che «οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πάν, / ἔν, συνεχές»<sup>197</sup>; il termine ἔν è dunque inserito tra gli altri connotati che descrivono la natura dell'essere, nell'affermazione che esso, oltre ad essere ingenerato,

---

<sup>197</sup> DK 28 B 8 (SIMPLIC. *phys.* 144, 29), vv. 5-6.

incorruttibile, immobile, «non mai era né sarà, perché è ora tutt'insieme, / uno, continuo»<sup>198</sup>.

In questo frammento è elaborata una concezione dell'essere, e del termine ἕν non compaiono altre occorrenze oltre a quella sopra citata: dai testi che ci sono pervenuti non risulta un'argomentazione specificamente incentrata sull'uno, e ciò appare anche osservando il lessico del frammento, in cui il termine ἕν appare come un attributo dell'essere accanto ad un altro attributo, συνεχές, e senza l'articolo τὸ. Il particolare dell'assenza dell'articolo indica che Parmenide, con il termine “uno”, non intende esprimere “l'uno”; anche se costituisce un punto essenziale nella descrizione dell'essere, quel termine è utilizzato appunto solo come connotato riferito all'essere, e l'affermazione dell'unità dell'essere non è accompagnata da approfondimenti sull'attributo ἕν.

Nei testi attribuiti al filosofo di Elea, dunque, non si ha una riflessione sul concetto di uno quale si trova invece nell'opera bruniana: affermando il principio che «il tutto secondo la sostanza è uno», Bruno sviluppa infatti – come si è sopra osservato – anche un ragionamento sulla specifica natura di questo uno, distinguendolo dall'unità esplicita, ossia «sotto distribuzione e distinzione di numero»<sup>199</sup>; più volte, nel quinto dialogo, oltre al termine “uno” – impiegato come attributo dell'universo, del “tutto”, della sostanza – si trova l'espressione “l'uno”, ed essa è utilizzata come sinonimo di “sostanza”, o di “universo”, o del “tutto”.

Nel contesto bruniano “uno” non è solo un attributo come in Parmenide, ma diviene anche sostantivo: non solo il tutto è uno, ma l'uno e il tutto sono anche la medesima cosa. Indicativa della valenza di sostantivo spesso attribuita al termine “uno”, è ad esempio l'affermazione programmatica che apre l'*Argomento del quinto dialogo* nella *Proemiale epistola*: «Nel quinto dialogo, trattandosi specialmente de l'uno, viene compito il fondamento de l'edificio di tutta la cognizion naturale e divina»<sup>200</sup>; qui è indicato esplicitamente “l'uno” come

---

<sup>198</sup> *Ibid.*; trad. in *I Presocratici* cit., p. 275.

<sup>199</sup> G. BRUNO, *Dialoghi* cit., p. 295.

<sup>200</sup> *Ibid.*, p. 172.

soggetto centrale della trattazione del dialogo, coincidente con il compimento del «fondamento» stesso dell'edificio della conoscenza «naturale e divina», poiché natura e divino risultano profondamente connessi. Nel concetto di “uno”, in particolare, è evidente tale connessione, dal momento che l'uno, come “assoluto”, coincide con il primo principio, e come “comunicato” coincide con l'infinita natura, ossia con l'universo che è simulacro del primo principio.

Bruno cita Parmenide nei brani in cui afferma l'unità sostanziale del tutto ma, rispetto alla riflessione svolta da Parmenide, è possibile notare che nel testo bruniano il concetto di “uno” è argomentato in modo specifico, e che il contenuto di tale concetto risulta pertanto ampliato acquisendo una maggiore consistenza ontologica. Nella riflessione di Bruno l'affermazione che il tutto – ossia l'ente, la sostanza o l'universo infinito – è uno, confluisce nell'affermazione di «quest'uno» come concetto centrale ai fini della «vera contemplation de la natura»<sup>201</sup>; «l'uno, l'infinito, lo ente»<sup>202</sup> sono posti sullo stesso piano, e ciò mostra che il termine “uno” non è semplicemente un attributo dell'ente ma coincide con “l'ente”, ossia con la sostanza o l'universo infinito: l'uno, l'ente, l'infinito sono la medesima cosa. La maggiore complessità del concetto bruniano di “uno” rispetto a quello parmenideo è visibile dal fatto che esso implica un percorso teorico che ha come punti fondamentali la coincidenza di potenza ed atto ossia di materia e forma, nonché la coincidenza dei contrari – i quali, afferma appunto Bruno, «sono in verità e sostanza uno»<sup>203</sup>.

Nel *De la causa*, dunque, il Nolano cita la teoria di Parmenide perché essa definisce “uno” l'essere, ma la riformulazione che egli dà di tale assunto – ossia «il tutto, secondo la sostanza, è uno» – implica e comprende un percorso concettuale più ampio e complesso, in cui il concetto di “uno” assume una valenza centrale per la comprensione della natura dal punto di vista della sostanza. Cogliere l'unità nella natura significa infatti cogliere la sostanza del reale al di là delle classiche distinzioni in categorie quali potenza / atto e materia / forma: ed infatti,

---

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>202</sup> *Ibid.*

<sup>203</sup> *Ibid.*

nell'*Argomento del quinto dialogo*, dopo aver indicato nell'uno l'oggetto principale della trattazione collegandolo al «fondamento de l'edificio di tutta la cognizion naturale e divina», Bruno cita la coincidenza di materia e forma, di potenza ed atto, affermando che «lo ente logicamente diviso in quel che è e può essere, fisicamente è indiviso, indistinto et uno»<sup>204</sup>. In quest'ultima affermazione è riproposta la distinzione – che in altri passi assume più nettamente i connotati della contrapposizione – tra dimensione logica e dimensione fisica, per cui la prima, corrispondente alla divisione della realtà secondo quelle categorie, coincide con il piano dell'astrazione, mentre la seconda, corrispondente alla comprensione dell'unità, coincide con la concreta realtà.

Inoltre, come si è già osservato, nel concetto bruniano di “uno” non solo si coglie la natura nel suo nucleo essenziale, ma è anche reso visibile il nesso profondo tra natura e primo principio trascendente che consente di definire “divina” la natura stessa. Se il quinto dialogo assume esplicitamente l'unità come tema principale, tutto il testo del *De la causa* è caratterizzato da una tensione implicita verso l'unità, osservabile nel progressivo avvicinamento delle distinte strutture della realtà che vi sono descritte; interessante è peraltro l'osservazione degli specifici luoghi del testo in cui sono inseriti i principali riferimenti a Parmenide.

Se il secondo riferimento alla teoria parmenidea si trova, nel quinto dialogo, in un contesto interamente dedicato al tema dell'unità, il primo riferimento al filosofo di Elea, unito all'assunto «il tutto, secondo la sostanza, è uno», è inserito alla fine del terzo dialogo, subito prima dell'affermazione che la sostanza «spirituale» e quella «corporale» si riduce «ad uno essere et una radice»<sup>205</sup>: si tratta di un punto cardine dell'intera opera, posto a chiusura della prima parte della riflessione sulla materia, incentrata sull'analisi della materia come potenza. Il primo esito dell'analisi della materia è dunque l'affermazione dell'unità del tutto, un concetto che viene approfondito nel dialogo seguente, in cui l'esame della

---

<sup>204</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 252.



materia come soggetto definisce la materia stessa come sostanza, ossia fondamento costante dell'essere che ha nell'unità un connotato essenziale; un contesto, questo, che mostra «una essere la omniforme sustanza, uno essere il vero et ente»<sup>206</sup>, come Bruno riassume nell'*Argomento del quarto dialogo* ponendo in rilievo il dato dell'unità.

I due principali riferimenti a Parmenide nel *De la causa* sono quindi associati al fondamentale tema della sostanza come l'uno, il vero, l'ente; ma se, come si è già osservato, il concetto bruniano di “uno” è più ampio e approfondito di quello parmenideo – basti pensare all'influsso decisivo di una fonte essenziale come Cusano –, è necessario anche sottolineare che la riflessione del Nolano, divergendo dalla teoria di Parmenide, include come fondamentale anche il tema del divenire, ossia del movimento e del mutamento, trattato in modo esteso nel concetto di vicissitudine.

#### *4.9. La visione del divenire e del molteplice: una differenza sostanziale tra il pensiero di Bruno e quello di Parmenide.*

Si è già osservato come il dislocamento del divenire su una dimensione ontologica diversa da quella del nucleo sostanziale della realtà permetta a Bruno di depotenziare le critiche di Aristotele al filosofo di Elea, nonché, allo stesso tempo, di evitare di cadere in contraddizione nel richiamarsi alla teoria di Parmenide; ma la concezione del divenire evidenzia come la concezione ontologica di Bruno non possa certo essere ridotta al monismo parmenideo, mostrando come l'utilizzo delle fonti da parte di Bruno sia sempre rigorosamente subordinato allo sviluppo e all'esposizione della *nolana filosofia*: all'interno di questa ogni riferimento alle antiche dottrine – che sovente coincide con una reinterpretazione di esse – è sempre funzionale allo sviluppo di uno specifico concetto, dunque tali riferimenti

---

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 171.

acquisiscono senso e possono essere compresi solo entro lo specifico contesto che li genera.

Nel testo attribuito a Parmenide in cui è esposta per esteso la sua concezione dell'essere, non è specificamente trattato il tema del divenire. Un breve ma significativo accenno ad esso si trova però nei versi 40-41, in cui «γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναι τε καὶ οὐχί, / καὶ τόπον ἀλλάσσειν διά τε χροῶν φανὸν ἀμείβειν», cioè «nascere e perire, essere e non essere, cambiamento di luogo e mutazione del brillante colore»<sup>207</sup> sono definiti semplicemente ὄνομα e, come tali, ricondotti nel quadro delle mere convinzioni degli uomini, erroneamente fiduciosi che quegli eventi corrispondano al vero («πεποιθότες εἶναι ἀληθή»). Si tratta di pochi versi che però delineano una precisa prospettiva ontologica e gnoseologica; i termini ὄνομα e ἀληθή rappresentano qui due dimensioni nettamente distinte: fenomeni riconducibili a diversi tipi di mutamento – e dunque al divenire – come quelli citati nel testo parmenideo, in questa prospettiva sono posti al di fuori dell'ambito del vero in quanto semplici “nomi”, riducendo così la loro consistenza ontologica al livello di mere parole stabilite in base alle apparenze sensibili; il vero appartiene esclusivamente all'ambito descritto nel resto del frammento, ossia all'essere ingenerato, incorruttibile, immobile, uno e continuo.

L'unico breve riferimento che Parmenide fa ai fenomeni riconducibili all'ambito del divenire delinea sommariamente una concezione del divenire stesso, benché questo non sia oggetto di un'argomentazione circostanziata; il soggetto del testo parmenideo è l'essere che coincide con la verità, ossia l'essere immobile ed uno, e i diversi fenomeni di mutamento che sembrano contraddire tale concezione dell'essere sono definiti semplici “nomi”. Il filosofo di Elea non si sofferma ad argomentare sulla questione del divenire, e l'unico elemento che definisce i fenomeni in cui esso si esplica è il termine ὄνομα, unito alla specificazione che la verità di essi è un'opinione degli uomini: si tratta di una visione che non coincide

---

<sup>207</sup> DK 28 B 8 (SIMPLIC. *phys.* 144, 29), vv. 40-41; trad. in *I Presocratici cit.*, p. 276.

con un semplice depotenziamento ontologico, ma che mostra una riduzione di quei fenomeni a parole prive di reale contenuto.

Tale visione del divenire implica di conseguenza la medesima prospettiva circa il tema della molteplicità: negata la verità di quei fenomeni, anche la sussistenza del molteplice nell'ambito dell'essere risulta annullata, coerentemente alla definizione dell'essere come uno e continuo. Nel frammento B 8 non c'è alcun accenno esplicito alla questione della molteplicità, mentre l'intero testo descrive l'essere con attributi che delineano una prospettiva in cui la molteplicità stessa appare evidentemente esclusa; nei versi sopra osservati che accennano al tema del mutamento o del divenire si può vedere in forma implicita anche il tema del molteplice, poiché l'immobilità attribuita all'essere riduce a mera apparenza le differenze che contribuiscono a individuare i molteplici enti distinguendoli l'uno dall'altro.

Se il tema del divenire è citato nel testo, sebbene marginalmente, il tema del molteplice appare solo in forma implicita nella descrizione parmenidea dell'essere, che coincide chiaramente con un'esclusione del molteplice dall'orizzonte dell'essere stesso. Nei frammenti attribuiti al filosofo di Elea non è riconosciuta altra dimensione oltre quella rappresentata dal verbo ἐστίν, coincidente con il vero: poiché solo di questo è riconosciuta la sussistenza, ciò che non corrisponde agli attributi che descrivono l'essere è ricondotto all'ambito delle mere credenze umane; nell'affermazione dell'unità spazio-temporale dell'essere («νῦν ἔστιν ὁμοῦ πάν, / ἔν, συνεχές»<sup>208</sup>) appare contenuta in forma implicita la negazione del divenire e del molteplice.

Questa prospettiva mostra nuovamente quanto la *nolana filosofia* sia lontana dal poter essere ridotta alle fonti citate nei testi, evidenziando come l'utilizzo di ogni specifica fonte sia funzionale e subordinato ad uno specifico concetto dell'elaborazione filosofica. Il pensiero parmenideo presenta una visione univoca della realtà, e tale univocità è sottolineata dalla netta contrapposizione di due

---

<sup>208</sup> *Ibid.*, vv. 5-6.

possibili vie gnoseologiche, di cui solo quella che afferma l' "ἔστιν" – con tutti gli attributi ad esso riferiti – coincide con la verità; nei testi pervenuti non compare una spiegazione dei fenomeni riconducibili al divenire che non sia la riduzione di essi a mera opinione.

L' "ἔστιν" su cui è incentrata la riflessione del filosofo di Elea è utilizzato da Bruno per esporre la concezione del principio chiamato nel *De la causa* "l'ente" – che è rappresentato con molti degli attributi presenti anche nella descrizione parmenidea dell' "ἔστιν" –, e come in Parmenide l' "ἔστιν" corrisponde al vero, in Bruno l' "ente" è definito anche "il vero". Ma se l' "ἔστιν" parmenideo, osservando i testi pervenuti, è l'unica dimensione pensabile della realtà, "l'ente" bruniano coincide con l'intera realtà considerata secondo una specifica prospettiva, ossia quella della sostanza; dunque esso non risulta in contraddizione con il divenire, che non entra in contatto con la dimensione sostanziale della realtà.

Se nel testo parmenideo le diverse forme di mutamento sono ridotte a parole prive di contenuto reale, nel quinto dialogo del *De la causa* Bruno afferma che l'infinito universo, ossia l'uno-sostanza, è «tutto quello che può essere», poiché «comprende tutto, e non patisce altro et altro essere, e non comporta seco né in sé mutazione alcuna»<sup>209</sup>; e poco più avanti nel testo, dopo aver mostrato come l'uno sia "tutto" e "in tutto", sollevando la questione del mutamento delle cose, afferma che «non è mutazione che cerca altro essere, ma altro modo di essere»<sup>210</sup>.

Questi due brani esplicitano chiaramente come debba essere inteso il mutamento e quale sia la sua collocazione nella realtà. L'uno-sostanza è il tutto, e come tale ad esso non sono attribuibili mutamenti; l'affermazione che esso «non patisce altro et altro essere» sottolinea come non possano essere attribuite differenze di "essere" ad una dimensione che già comprende in sé tutto l'essere e quindi non ha mancanze. Il mutamento riguarda solo la dimensione delle cose, e anche entro questo orizzonte deve comunque essere chiarito l'ambito specifico a

---

<sup>209</sup> G. BRUNO, *Dialoghi* cit., p. 279.

<sup>210</sup> *Ibid.*

cui esso si applica: il mutamento non produce alterità nell'essere, ma solo nei modi attraverso cui l'essere si esplica.

Il punto centrale in questo passo è la distinzione tra l'essere e i "modi" dell'essere, su cui è fondata la concezione del mutamento e quindi del divenire; una distinzione che caratterizza, su questo tema, la riflessione bruniana rispetto alla critica di Aristotele alla teoria eleatica ma anche rispetto alla stessa riflessione parmenidea. Tale distinzione di piani ontologici, come si è osservato, non compare nei testi attribuiti a Parmenide, che descrive un'unica dimensione, quella rappresentata dal verbo "ἔστίν", così come la stessa critica aristotelica a Parmenide, affermando l'incompatibilità tra una tale concezione dell'essere e il divenire, è anch'essa incentrata sull'ipotetica applicazione del divenire all'essere uno e immobile. In Bruno il divenire è invece un punto essenziale della dottrina ontologica; infatti, attraverso la precisazione bruniana del rapporto tra mutamento ed essere, non solo viene individuata una dimensione ontologica diversa da quella coincidente con l'essere propriamente detto, ossia l'uno-ente o sostanza, ma è anche mostrato il nesso tra la dimensione delle cose finite e l'infinito. «Universo e cose dell'universo», cioè l'uno-sostanza e le cose particolari, sono differenti, precisa Bruno subito dopo, poiché, mentre l'universo «comprende tutto lo essere e tutti i modi di essere», tra le cose dell'universo «ciascuna ha tutto l'essere, ma non tutti i modi di essere»<sup>211</sup>. I processi di mutamento espliciti nel ciclo vicissitudinale permettono ad ogni cosa particolare di assumere le diverse forme particolari, ossia i diversi "modi" di essere che sono già compresenti nella loro totalità nella dimensione universale: si tratta della modalità attraverso cui le cose particolari e finite comprendono in sé tutto l'essere, e dunque l'infinito.

---

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 280.

4.10. Parmenide e Melisso “pensatori dell’infinito” nell’orizzonte filosofico bruniano.

Un altro punto di differenza tra Bruno e Parmenide si osserva nel già citato riferimento al filosofo di Elea inserito nel quinto dialogo del *De la causa*; come si è visto, qui Bruno afferma «non essere inconvenientemente detto da Parmenide uno, infinito, immobile»<sup>212</sup>. Tra gli attributi in cui Bruno individua l’affinità tra la sua concezione dell’uno-sostanza e la teoria parmenidea c’è dunque anche l’infinitudine, che non solo non è presente nei testi del filosofo presocratico, ma è chiaramente esclusa dalla descrizione dell’essere che si trova nel frammento B 8.

Indicative in questo senso sono le occorrenze del termine *πεῖρας*, ossia “legame” e dunque “termine”, “confine”. Il termine compare tre volte nel frammento B 8: nella prima occorrenza l’essere («τὸ ἐόν») è definito «immobile nel limite di possenti legami»<sup>213</sup>; poco più avanti di esso si dice che «la dominatrice Necessità / lo tiene nelle strettoie del limite che tutto intorno lo cinge perché bisogna che l’essere non sia incompiuto»<sup>214</sup>, mentre nella terza occorrenza viene specificato che «poiché vi è un limite estremo, è compiuto / da ogni lato, simile alla massa di ben rotonda sfera»<sup>215</sup>. Se il primo di questi passi, accanto all’affermazione della natura limitata dell’essere, ne ribadisce l’immobilità, gli ultimi due associano all’elemento del “limite” la precisazione di un’ulteriore caratteristica dell’essere stesso, cioè la necessaria compiutezza in base a cui esso può essere assimilato all’immagine di una sfera. Dunque Parmenide esplicita nettamente e ripetutamente la finitudine dell’essere, che nell’immagine della sfera – che, come è noto, lo stesso Bruno utilizzerà – viene anche esemplificata fisicamente assieme all’elemento della compiutezza.

---

<sup>212</sup> *Ibid.*, p. 283.

<sup>213</sup> «[...] ἀκίνητον μεγάλων ἐν πεύρασι δεσμῶν» (DK 28 B 8 (SIMPLIC. *phys.* 144, 29), v. 26; trad. in *I Presocratici cit.*, p. 276).

<sup>214</sup> «κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη / πεύρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τὸ μιν ἀμφὶς ἐέργει, / οὐνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι[...]» (*ibid.*, vv. 30-32; trad. in *I Presocratici cit.*, p. 276).

<sup>215</sup> «αὐτὰρ ἐπεὶ πεύρας πύματον, τετελεσμένον ἐστὶ / πάντοθεν, εὐκύκλου σφαιρῆς ἐναλίγκιον ὄγκῳ» (*ibid.*, vv. 42-43; trad. in *I Presocratici cit.*, p. 276).

Si tratta di una caratteristica dell'essere parmenideo che nel riferimento di Bruno viene distorta nel suo opposto, l'infinitudine, mostrando come la citazione sia subordinata alla dottrina che il Nolano sta esponendo; nel medesimo passo del quinto dialogo del *De la causa*, come si è visto, ad essa segue la dichiarazione di incertezza circa la correttezza dell'esposizione aristotelica del pensiero di Parmenide.

Aristotele non attribuisce all'essere descritto da Parmenide l'infinitudine, e la sua critica è concentrata sugli attributi dell'unità e dell'immobilità; anche il pensiero di Melisso è inserito nel medesimo quadro teorico, ma l'elemento specifico dell'infinito è correttamente collegato dallo Stagirita solo a quest'ultimo: nella *Fisica*, esaminando «il modo in cui essi affermano che 'tutto è uno'», Aristotele considera l'attribuzione dell'unità a ciò che è indivisibile e cerca di mostrare l'assurdità di un'idea dell'essere come uno e indivisibile, affermando che in tal caso l'essere «neppure potrà essere infinito, come sostiene Melisso, né finito, come dice Parmenide»<sup>216</sup>.

Dunque lo Stagirita distingue chiaramente le posizioni dei due filosofi sul tema del finito / infinito. Nelle citazioni che inserisce a supporto della propria dottrina, Bruno invece non afferma tale distinzione; e se nel passo del *De la causa* Melisso non è menzionato, è interessante notare che in due opere latine, i *Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus Peripateticos* e il *Camoeracensis acrotismus seu rationes articulorum physicorum adversus Peripateticos*, egli ribadisce il medesimo concetto in termini identici a quelli utilizzati nell'opera italiana, attribuendo l'idea dell'ente uno, infinito ed immobile a Senofane, Parmenide e Melisso: «Unum ens infinitum immobile bene posuit Xenophanes, et eius discipulus Parmenides, et huius discipulus Melissus, nec feliciter eos insectatur Aristoteles»<sup>217</sup>. I tre filosofi presocratici sono assimilati alla dottrina bruniana sullo sfondo della valutazione negativa che il Nolano dà della critica

---

<sup>216</sup> «[...] οὐδὲ δὴ ἄπειρον τὸ ὄν, ὡςπερ Μέλισσός φησιν, οὐδὲ πεπερασμένον, ὡςπερ Παρμενίδης» (ARISTOTELE, *Physica*, A 2, 185 b 17-18; trad. in *Fisica*, cit., p. 12).

<sup>217</sup> G. BRUNO, *Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus Peripateticos*, in E. Canone, *Gli Articoli adversus Peripateticos di Giordano Bruno*, Lexicon philosophicum, 1999, p. 46. Per il *Camoeracensis Acrotismus*, v. IORDANI BRUNI NOLANI *Opera* cit., p. 96.

aristotelica a quei filosofi; se Parmenide afferma esplicitamente la finitudine dell'essere, Senofane descrive il dio-tutto come uno e immobile, ma non fa alcun riferimento all'infinito.

Bruno uniforma dunque in un'unica concezione le teorie dei tre filosofi senza distinguerne gli elementi di specificità, per porre in evidenza gli attributi mediante i quali egli delinea la propria concezione dell'uno-sostanza. Il passo sopra citato compare dunque identico nelle due opere latine, ma nei *Centum et viginti articuli* ad esso segue un articolo che afferma: «Ex eo quod Parmenides dixit unum undique sibi aequale, atque sphaericum, et Melissus unum asserit infinitum, minime contradictio sequitur inter illos, sed potius alter alterum exponit»<sup>218</sup>. Dopo aver attribuito ai tre filosofi un'unica teoria, Bruno individua qui due concetti specifici nella teoria di Parmenide e in quella di Melisso, ma subito precisa che non sussiste contraddizione tra le due teorie e che si debba piuttosto intendere che l'una sia pensabile come un'esposizione dell'altra.

Parmenide, afferma dunque Bruno, ha definito l'uno uguale a se stesso in ogni parte e sferico, e Melisso lo ha descritto come infinito; ciò significa che nella visione del Nolano questi elementi sono complementari, e possono essere inseriti in un unico quadro teorico. A questo proposito, appare significativo l'inserimento dei medesimi elementi nella trattazione bruniana del tema dell'uno. Nel quinto dialogo del *De la causa*, nella descrizione dell'universo uno ed infinito, Bruno utilizza appunto l'immagine della sfera, precisando che, rispetto alla figura della sfera comunemente immaginata – in cui lunghezza, larghezza e profondità sono uguali perché «hanno medesimo termino»<sup>219</sup> –, nell'universo tali dimensioni si identificano in quanto infinite.

L'affinità con il passo dei *Centum et viginti articuli* appare ancora più evidente nella trattazione del *De patre seu mente* svolta nella *Lampas*, dove Bruno descrive l'«uno» affermando che «Est sphaera infinita undique aequalis»<sup>220</sup>: quest'ultima definizione dell'«uno» è costituita dai medesimi due elementi – la

---

<sup>218</sup> IORDANI BRUNI NOLANI *Opera* cit., pp. 46-47.

<sup>219</sup> G. BRUNO, *Dialoghi* cit., p. 278.

<sup>220</sup> G. BRUNO, *Opere magiche*, cit., p. 1010.



«sphaera undique aequalis» e l'infinitudine – che nei *Centum et viginti articuli* sono attribuiti rispettivamente a Parmenide e a Melisso. Ciò mostra come la stessa concezione bruniana debba essere intesa come la chiave di lettura fondamentale per il contenuto dei riferimenti che il Nolano fa alle teorie degli antichi; Bruno inserisce i concetti attribuiti alla teoria di Parmenide e a quella di Melisso in un medesimo quadro vedendo nell'una una sorta di “riformulazione” dell'altra, perché la combinazione di tali concetti risulta funzionale all'elaborazione della sua concezione ontologica. Nel passo dei *Centum et viginti articuli*, dunque, Bruno sottolinea l'attribuzione ai filosofi presocratici di concetti già utilizzati nel *De la causa* per la trattazione dell'uno-sostanza, ed il fatto che essi ricompaiano nella medesima formulazione nella *Lampas*, senza il riferimento a Parmenide e Melisso, evidenzia il fatto che si tratta di elementi costitutivi dell'esposizione bruniana della concezione dell'uno.

Un dato significativo per la comprensione del riferimento a Parmenide e Melisso nei *Centum et viginti articuli* è certamente il carattere specifico dell'opera, che è incentrata sulla polemica antiaristotelica: un contesto che favorisce il riferimento ai presocratici confutati dallo Stagirita nel primo libro della *Fisica*, per valorizzare i concetti della dottrina bruniana in opposizione ad Aristotele. In questo quadro, il Nolano presenta l'immagine della sfera identica da ogni lato e l'attributo dell'infinitudine come due elementi di un'unica visione della realtà che, al di là del riferimento ai due presocratici, coincide con la stessa visione proposta dal Nolano, la cui polemica contro Aristotele è sottolineata dal richiamo a Parmenide e Melisso, criticati appunto dallo Stagirita.

A proposito della modalità con cui i due filosofi presocratici sono presentati nei testi bruniani, una variazione è individuabile nell'esposizione del pensiero aristotelico svolta nei *Libri physicorum Aristotelis*, in cui, discutendo le diverse opinioni circa i principi, si afferma: «Cum enim principium contingat credi aut unum aut multiplex, ipsumque unum aut finitum, ut dixit Parmenides, aut infinitum, ut dixit Melissus»<sup>221</sup>. In questo brano si riconosce che, tra i pensatori che

---

<sup>221</sup> IORDANI BRUNI NOLANI *Opera cit.*, p. 272.

affermano l'unità del principio, Parmenide ha affermato che esso è finito, mentre Melisso l'ha descritto infinito: qui la distinzione appare netta, ma l'opera è appunto un'esposizione della fisica aristotelica, e riporta quindi il pensiero dello Stagirita sull'argomento; il contesto del passo non è la dottrina bruniana, e dunque il riferimento ai filosofi antichi non assume qui la valenza specifica che ha durante l'esposizione dei concetti della *nolana filosofia*. In un testo espositivo del pensiero di Aristotele, quindi, Bruno riporta chiaramente la distinzione tra i due filosofi sui concetti di finito e infinito, mentre nelle opere in cui è la sua stessa teoria ad essere in primo piano, soprattutto in opposizione alla filosofia aristotelica, tale distinzione sfuma nella collocazione dei due presocratici in un medesimo quadro concettuale che corrisponde a quello proposto dallo stesso Bruno.

*4.11. L'interpretazione del tema della sfera: da immagine del finito ad immagine dell'infinito.*

Il nome di Parmenide associato al tema della sfera e all'attributo dell'infinitudine compare nella *Lampas* nella sezione *De patre, seu mente*, nel medesimo paragrafo in cui il primo principio è definito «sphaera infinita undique aequalis». Qui Bruno, precisando la specificità della sfera a cui è riferibile il primo principio, afferma che essa si distingue dalla sfera finita proprio essendo «undique aequalis», mentre la sfera finita «in uno tantum individuo, non in toto undique, aequalitatem habet»<sup>222</sup>; subito dopo, viene citato Parmenide: «Neque autem absurdum oportet credere Parmenidis et aliorum definitionem et nomen sphaerae infinito attributam». Sia nel caso della sfera, osserva Bruno, che nel caso dell'infinito, sono uguali lunghezza, larghezza e profondità, e la sfera infinita si distingue dalla finita non solo per il suo essere «undique aequalis» ma anche per il fatto che di essa possa dirsi «cuius centrum ubique»; si tratta, afferma ancora il

---

<sup>222</sup> G. BRUNO, *Opere magiche*, cit., p. 1010.

Nolano, della migliore definizione, «Quam si Aristoteles percepisset, a repraehensione abstinuisset»<sup>223</sup>.

In questo passo della *Lampas*, dunque, si ritrovano associati l'immagine della sfera e il tema dell'infinito – connessi a Parmenide – con la critica esplicita alla valutazione negativa data da Aristotele sul filosofo di Elea. L'assimilazione del pensiero parmenideo a quello bruniano è particolarmente evidente nel fatto che qui il Nolano non si limita ad attribuire al filosofo presocratico l'immagine della sfera infinita, ma afferma che egli avrebbe attribuito all'infinito la definizione e il nome di sfera; un'affermazione, questa, che ascrive in modo ancora più diretto a Parmenide il tema dell'infinito, utilizzando il termine non come aggettivo ma come sostantivo: si tratta di un lessico che implica l'attribuzione a Parmenide di un contributo sul tema dell'infinito.

L'immagine della sfera è utilizzata da Parmenide per rappresentare la compiutezza dell'ἐὸν, circoscritto da un «πεῖρας πύματον», e quindi appare strettamente connessa proprio al tema del limite che è un attributo fondamentale dell'ἐὸν: nel frammento 8 Diels-Kranz il contesto da cui scaturisce la similitudine con la sfera è chiaramente incentrato sul tema della finitudine. Nella *Lampas*, la sfera diviene invece la modalità attraverso cui Parmenide ha espresso l'infinito: affermando che Parmenide ha utilizzato l'immagine della sfera per definire l'infinito, il Nolano effettua un rovesciamento radicale della prospettiva configurata dal filosofo di Elea, anche mediante una descrizione della sfera che introduce un elemento distintivo dell'infinitudine come l'ubiquità del centro.

L'immagine della sfera, la cui valenza di similitudine nel frammento parmenideo è espressa dall'aggettivo ἐναλίγκιον, nella riformulazione che di essa è data nel passo della *Lampas* sembra acquisire una maggiore consistenza: Bruno non ne parla esplicitamente come di una similitudine ma, riferendosi al primo principio, di esso afferma «Est sphaera infinita», descrivendo la sfera stessa come *definitio et nomen* che Parmenide ha attribuito all'infinito. L'attribuzione alla

---

<sup>223</sup> *Ibid.*, pp. 1010-1012.

sfera infinita della valenza di “definizione” dell’infinito sembra mostrare come in Bruno tale immagine sia essenziale nella delineazione del primo principio; se in Parmenide l’immagine della sfera è una semplice similitudine funzionale a chiarire i caratteri dell’*ἔὸν*, nel brano della *Lampas* essa diviene un elemento centrale nella definizione del primo principio, esprimendone l’omogeneità, l’uguaglianza a se stesso da ogni parte, la compiutezza e contemporaneamente l’impossibilità che sussista qualcosa al di fuori di esso.

Il contenuto dell’immagine bruniana della sfera rimanda chiaramente a fonti diverse e più tarde rispetto a Parmenide, ossia, come è noto, a una tradizione che fa capo al medioevale *Liber XXIV philosophorum*, in cui si trova la definizione «Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam»<sup>224</sup>. Nel commento alla seconda sentenza del *Liber*, in cui è espressa appunto tale definizione, si afferma che essa è data «per modum imaginandi ut continuum ipsam primam causam in vita sua»<sup>225</sup>: l’immagine della sfera infinita è quindi funzionale a concepire la vita della prima causa come un *continuum* di cui non si può pensare un limite. La concezione del divino come un *continuum* che ha il suo centro ovunque permette di affermare del divino stesso non solo la trascendenza – sottintesa ad esempio nella descrizione di esso come «nullam habens dimensionem», tramite cui è evidenziato il fatto che esso è al di là di tutte le determinazioni che individuano gli enti sensibili – ma anche una forma di presenza nella realtà di cui esso è causa prima. L’utilizzo dell’immagine della sfera e il tema dell’unità costituiscono certo un punto di affinità tra la tradizione di pensiero sul divino che fa capo al *Liber XXIV philosophorum* e la riflessione di Parmenide, ma i contenuti che sono sviluppati nel corso di quella tradizione vanno al di là della concezione affermata dal filosofo eleate. In particolare, è noto che la fonte più diretta della riflessione bruniana in proposito è costituita dalla trattazione sulla sfera infinita svolta da Niccolò Cusano nel *De docta ignorantia* per rappresentare il massimo assoluto, cioè Dio.

---

<sup>224</sup> *Il libro dei ventiquattro filosofi*, a cura di P. Lucentini, Milano, Adelphi 1999, p. 56.

<sup>225</sup> *Ibid.*

Nel *De docta ignorantia* la sfera infinita è descritta come figura in cui «centrum [...] aequatur diametro et circumferentiae», e in cui dunque coincidono lunghezza, larghezza e profondità; elementi, questi, in base a cui si può dire che «centrum est [...] longitudo, latitudo et profunditas»<sup>226</sup>. Cusano utilizza l'immagine della sfera, «ultima perfectio figurarum, qua maior non est», per indicare che «maximum est omnium perfectio perfectissima»: egli afferma che «sicut sphaera infinita est penitus in actu et simplicissima, ita maximum est penitus in actu simplicissime. Et sicut sphaera est actus lineae, trianguli et circuli, ita maximum est omnium actus»<sup>227</sup>. Può essere interessante notare che, sebbene Cusano – a differenza di Bruno – non colleghi l'immagine della sfera infinita a Parmenide, nel corso della trattazione sul tema è citato il nome di Parmenide, a cui è attribuito l'assunto – certo non parmenideo – che «Deum esse, cui esse quodlibet, quod est, est esse omne id, quod est»<sup>228</sup>. Anche in questo caso dunque, che tra l'altro riguarda un passo del *De docta ignorantia* riconosciuto come fonte di Bruno, si trova un riferimento a Parmenide, ma il contenuto concettuale di esso non è propriamente riconducibile al pensiero del filosofo di Elea, dal momento che nei frammenti a lui attribuiti la trattazione sul tema dell'ἐὸν non comprende definizioni del divino; il concetto di Dio attribuito da Cusano a Parmenide può richiamare piuttosto un aspetto importante della concezione del primo principio che sarà poi elaborata dallo stesso Bruno, cioè il nesso profondo che sussiste tra la dimensione divina e quella delle cose sensibili, in base al quale nella *Lampas* il primo principio è definito «centrum omnium naturarum, [...] essentia essentiarum»<sup>229</sup> e «forma formarum»<sup>230</sup>. Nel passo di Cusano, dunque, il nome di Parmenide è associato al concetto di Dio come fondamento dell'essenza di ogni cosa; sia nel *De docta ignorantia* che nel passo della *Lampas* il filosofo presocratico è menzionato nel contesto della trattazione sul divino.

<sup>226</sup> N. CUSANUS, *De docta ignorantia*, I, 23, a cura di E. Hoffmann, F. Meiner, Lipsiae 1932, p. 46.

<sup>227</sup> *Ibid.*

<sup>228</sup> *Ibid.*

<sup>229</sup> G. BRUNO, *Opere magiche*, cit., p. 1017.

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 1025.

Si è visto che il passo della *Lampas* contenente la definizione del primo principio come sfera infinita si conclude con un riferimento polemico ad Aristotele: secondo Bruno, la definizione dell'infinito che è delineata attraverso i caratteri distintivi della sfera infinita è talmente esatta che, se Aristotele l'avesse compresa, non avrebbe potuto criticarla. Dunque anche in questo brano, che associa alla teoria di Parmenide il concetto di infinito, il nome di Aristotele è citato con una valenza polarmente opposta a quella attribuita al filosofo presocratico: se, attraverso la riproposizione dell'immagine della sfera in una versione "infinita", Parmenide rappresenta il pensiero dello stesso Bruno, Aristotele è invece il referente polemico, e attraverso la sua contrapposizione a Parmenide – che in questo contesto Bruno presenta, riformulandola radicalmente, come contrapposizione tra pensiero del finito e pensiero dell'infinito – è espressa la contrapposizione della *nolana filosofia* alla concezione aristotelica, di nuovo criticata per non aver saputo comprendere la verità nella riflessione dei predecessori.

Il tema della sfera è presente anche in un passo del *De innumerabilibus et immenso* associato in questo caso ai nomi di Parmenide e Senofane.

Hoc est quod sphaeram definivit Xenophanes infinitam, cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam. Hoc est quod undique sphaericum dixit universum Parmenides; quia sphaera finita ab uno tantum puncto indifferentiam dimensionum admittit, unde scilicet idem est latum, longum, atque profundum; infinita vero ab omni. Sic infinitum nusquam est circumferentialiter, ubique est centraliter.<sup>231</sup>

In questo brano si trova dunque la "classica" definizione della sfera, descritta nei medesimi termini in cui compare nel *Liber XXIV philosophorum*: in essa deve intendersi che "il centro è ovunque e la circonferenza in nessun luogo"; tale definizione è qui attribuita da Bruno a Senofane, mentre Parmenide avrebbe detto "sferico" l'universo. L'attribuzione a Senofane del tema della sfericità è presente ad esempio in una testimonianza di Simplicio in cui, a proposito della

---

<sup>231</sup> IORDANI BRUNI NOLANI *Opera cit.*, p. 99.

concezione che Senofane ha del dio che è «uno e tutto», si dice che «Alessandro [...] gli fa dire che è finito e sferico»<sup>232</sup>: si tratta di una descrizione su questo punto analoga alla concezione dell'essere delineata da Parmenide, ma la definizione della sfera riportata da Bruno, come è evidente, non è direttamente riconducibile alle testimonianze su Senofane né a Parmenide.

Il “dio-tutto” che, secondo Simplicio, Senofane penserebbe sferico e finito, in questo passo bruniano diviene la sfera infinita della tradizione teologica che confluisce nella concezione di Cusano come rappresentazione di uno specifico concetto di Dio. In questo caso, quindi, Bruno riferisce a Senofane l'immagine della sfera infinita che egli stesso utilizza nella *Lampas* in riferimento al primo principio – e che generalmente il Nolano collega innanzitutto a Parmenide – mentre il tema della sfera è qui attribuito a Parmenide nella forma di una visione dell'universo, che il filosofo di Elea avrebbe descritto come sferico.

Nel brano della *Lampas* citato in precedenza l'immagine della sfera infinita è riferita all'Uno o primo principio, e, come si è visto, in essa sono definite uguali lunghezza, larghezza e profondità, è affermata l'ubiquità del suo centro ed è precisato il fatto che «[...] ideo dicitur 'undique aequalis', ad differentiam sphaerae finitae, quae in uno tantum individuo, non in toto undique, aequalitatem habet»; analogamente, nel *De immenso* si trova la seguente affermazione: «sphaera finita ab uno tantum puncto indifferentiam dimensionum admittit, unde scilicet idem est latum, longum, atque profundum; infinita vero ab omni». Sia nella *Lampas* che nel poema francofortese, dunque, la descrizione della sfera infinita è svolta anche attraverso il confronto con la sfera finita, e in entrambi i testi compaiono i medesimi elementi: in entrambi i casi è presente l'elemento dell'uguaglianza di lunghezza, larghezza e profondità, ma la sfera infinita, a differenza di quella finita, è detta «undique aequalis» ed è precisato il fatto che in essa l'uguaglianza è tale a partire da ogni punto anziché da un solo punto.

Come si è già osservato, nel passo della *Lampas*, sviluppando la definizione del primo principio come *sphaera infinita*, Bruno afferma che Parmenide ha

---

<sup>232</sup> DK 27 A 31 (SIMPLIC. *phys.* 22, 22 sgg.); trad. in *I Presocratici* cit., p. 160.

attribuito il nome di sfera all'infinito, ed inserisce anche un riferimento critico alla riflessione aristotelica sull'infinito: qui il Nolano utilizza solo il termine "infinito", per affermare che il filosofo di Elea ha colto l'infinito e l'ha definito col nome di sfera, cosa che neppure Aristotele avrebbe potuto criticare se l'avesse compresa. Se l'infinito a cui Bruno si riferisce nel passo della *Lampas* è innanzitutto il primo principio, il «pater seu mens» che costituisce l'argomento della sezione, nel passo del *De immenso* il riferimento a Parmenide, evidentemente del tutto analogo nei contenuti, assume una più netta connotazione cosmologica: qui Bruno non parla semplicemente di "infinito" ma afferma che Parmenide ha definito sferico l'universo.

Circa le caratteristiche della sfera infinita Bruno individua nei due testi i medesimi tratti distintivi, ma nel poema francofortese egli attribuisce esplicitamente al filosofo di Elea una visione cosmologica: l'immagine della sfera, mediante cui Parmenide descrive l'essere, secondo questo passo bruniano descrive l'universo, e il Nolano naturalmente non fa riferimento all'immagine autenticamente parmenidea della sfera – che descrive un finito – ma anche in questo caso egli intende la sfera infinita, attribuendo così a Parmenide la propria concezione dell'universo infinito. Nel passo del *De immenso*, dunque, il filosofo di Elea non è citato, come di solito avviene, a supporto della riflessione bruniana sul tema dell'unità, ma appare presentato come sostenitore di una cosmologia dell'infinito, esemplificata dall'immagine della sfera che Bruno – interpretandola come infinita – distorce radicalmente rispetto al pensiero parmenideo.

In questo contesto il tema della sfera appare – associato a Parmenide – declinato come aggettivo che descrive l'immagine dell'universo, e tale figura, contrariamente a quanto avviene nel testo parmenideo, è scelta proprio per rappresentare l'infinitudine dell'universo stesso, attraverso l'affermazione dell'uguaglianza delle tre dimensioni a partire da qualsiasi punto. Appare interessante il fatto che l'immagine della sfera, che in Parmenide sembra avere semplicemente una valenza metaforica funzionale alla descrizione dell'essere – si è già sottolineato come sia significativo in proposito l'aggettivo ἐναλίγκιον – è qui



interpretata da Bruno in senso nettamente fisico, “spaziale”. Il passo sopra citato del *De immenso* costituisce quindi un’ulteriore radicale declinazione della libertà del Nolano nell’utilizzo della fonte presocratica, poiché in esso l’immagine parmenidea della sfera diviene la base per attribuire al filosofo greco la visione cosmologica bruniana: a ciò Bruno perviene dunque interpretando il finito descritto da Parmenide come infinito, effettuando in tal modo un completo rovesciamento della finalità originaria dell’immagine della sfera – utilizzata da Parmenide per descrivere una perfetta finitudine compiuta in se stessa – nonché interpretando la sfera non più come metafora funzionale alla descrizione dei caratteri dell’*ἔὸν*, ma presentandola – com’è ovvio profondamente modificata da queste distorsioni concettuali – come immagine del cosmo.

Osservando il passo del paragrafo *De patre seu mente* nella *Lampas* e il passo del *De immenso*, si è notato che il tema della sfera infinita è utilizzato, nel primo caso, in riferimento al primo principio e, nel secondo caso, in riferimento all’universo. Bruno non attribuisce a Parmenide una concezione del divino, e nel passo della *Lampas*, come si è visto, il filosofo di Elea è citato come colui che avrebbe colto l’infinito definendolo “sfera”: se nel *De immenso* è esplicita l’accezione cosmologica nel riferimento a Parmenide, il termine “infinito” usato nella *Lampas* – anch’esso connesso al nome di Parmenide e all’immagine della sfera – inserito nel contesto specifico della trattazione sul primo principio, sembra rivelare il nesso sussistente tra infinito assoluto e infinito comunicato, ossia tra divino e natura. Dunque, se il tema dell’unità è certamente il tema principale nei riferimenti a Parmenide, attraverso l’immagine parmenidea della sfera – modificata nel senso dell’infinitudine attraverso la mediazione della corrente di pensiero medioevale che descrive Dio con la metafora della sfera infinita – il filosofo di Elea è menzionato da Bruno anche nell’esposizione del tema dell’infinito, declinato in ambito metafisico e cosmologico.

4.12. *Un'annotazione bruniana a un passo aristotelico a proposito del concetto eleatico di uno.*

A proposito dell'interpretazione della filosofia eleatica, è interessante osservare le annotazioni a margine inserite da Bruno nella prima stesura dei *Libri Physicorum*: in connessione al passo sopra citato sulle diverse concezioni del principio, ritenuto *unum* o *multiplex*, Bruno inserisce una riflessione sul concetto di uno facendo riferimento a Parmenide, Melisso e Senofane:

Melissus discipulus Parmenidis, eius praeceptor Xenophanes /loquebantur metaphysice de uno ente qui vere est Deus./ Unum undique globosum et sphaericum dicit Parmenides./ Dicit 'Deus est cuius centrum ubique, circumferentia nusquam'./ Parmenides primus dixit omnia esse vana <et falsa>, quia unum est tantum verum / principium / est subiectum primum ex qua primo omnia et in quod omnia, ingenerabile, incorruptibile, impenetrabile, quod cognoscitur per analogiam et formam. Epicuro est aqua,/ Empedocli atomus,/ Peripateticis non possibile est definire<sup>233</sup>.

Qui Bruno precisa dunque la valenza metafisica della riflessione di quei filosofi sul tema dell'unità, ed afferma che l'*uno ente* da essi descritto coincide con la divinità. In questa annotazione il tema dell'unità dell'*ἕν* colto dal pensiero eleatico non è semplicemente assimilato al concetto bruniano di uno-ente-sostanza – che comunque coincide con il divino simulacro dell'Uno inconoscibile – ma è esplicitamente definito con il termine *Deus*, evocando quindi direttamente la prima causa trascendente: Bruno sostiene qui che quei filosofi, parlando dell'uno ente, parlano di Dio.

Si tratta di un'ulteriore modulazione dell'interpretazione bruniana del tema eleatico dell'uno, che in questo caso è inteso come rappresentazione del concetto bruniano dell'Uno assoluto. Bruno continua affermando che Parmenide descrive l'uno come «undique globosum et sphericum» attribuendo inoltre a quest'ultimo le

---

<sup>233</sup> JORDANI BRUNI *In Physicam Aristotelis Animadversiones* (Fragmenta), Ms. 494 a, Fiche I von I, Universitätsbibliothek Erlangen-Nürnberg.

caratteristiche che nel *Liber XXIV philosophorum* costituiscono la classica definizione della sfera infinita; subito dopo, egli dice che per primo Parmenide ha affermato la vanità di tutte le cose sostenendo la verità dell'unico principio, descritto come *subiectum* ingenerabile e incorruttibile da cui derivano, ed in cui sussistono, tutte le cose.

In questo commento bruniano, dunque, il concetto eleatico di uno assume varie sfumature di significato: esso sembra infatti comprendere allo stesso tempo l'Uno assoluto e l'uno comunicato, ossia la sostanza o materia infinita, che costituisce l'origine delle cose e il ricettacolo entro cui esse sono comprese; ma in esso è anche adombrata una specifica concezione dell'universo nell'attribuzione a Parmenide di una visione dell'uno come «undique globosum et sphericum» – visione che, come si è già osservato, sarà esplicitata nei medesimi termini nel passo del *De immenso* in cui Bruno afferma che Parmenide ha definito l'*universum* «undique sphaericum».

Questa annotazione inserita nella prima stesura dei *Libri Physicorum* costituisce un esempio notevole della densità di significato che un concetto presocratico assume reinterpretato alla luce della *nolana filosofia*: nelle diverse modulazioni di significato qui attribuite al tema dell'unità, dall'Uno trascendente e inconoscibile all'uno-sostanza che coincide con l'infinito simulacro dell'Uno trascendente, Bruno sembra evidenziare il nesso tra dimensione divina e dimensione naturale rivelato dal fatto che è possibile parlare della sostanza come di «uno ente divino»<sup>234</sup>.

L'osservazione bruniana che quei filosofi «loquebantur metaphysice» coincide inoltre – di nuovo – con una critica alla lettura aristotelica: può essere interessante evidenziare che in questo caso, diversamente da ciò che in genere si verifica nei passi polemici nei confronti dello Stagirita, Bruno non contrappone il piano naturale al piano dell'astrazione logica rappresentato dal testo aristotelico, ma imputa implicitamente ad Aristotele l'errore di aver inserito in una prospettiva puramente fisica i concetti della riflessione eleatica: con la precisazione della

---

<sup>234</sup> G. BRUNO, *Dialoghi* cit., p. 281.

natura metafisica di quella riflessione, il Nolano evidenzia la mancata comprensione da parte di Aristotele del significato complesso dell'*uno ente*.

Non a caso tale precisazione è inserita a commento della suddivisione aristotelica tra i filosofi che hanno individuato un unico principio e quelli che hanno parlato di più principi, all'interno della riflessione sulla «cognitio principiorum scientiae de natura puerilis quodammodo, qualis fuerit antiquioribus»; Bruno sembra così voler sottolineare l'insensatezza di un'analisi dei concetti eleatici effettuata entro la prospettiva della *Fisica* aristotelica – una questione che, come si è già osservato in precedenza, è sottintesa anche ai riferimenti all'interpretazione aristotelica di Parmenide presenti nel *De la causa*, in cui lo Stagirita è definito «non assai fidel relatore», e in cui lo svolgimento del tema dell'unità comprende anche un'argomentazione sull'unità dell'essere volta a demolire la dimostrazione aristotelica della sua impossibilità proprio liberando la teoria parmenidea dall'inquadramento nella struttura concettuale della *Fisica*. In questo contesto, perciò, la definizione dell'*uno ente* degli antichi come *Deus* rende particolarmente evidente la frattura con l'interpretazione che di esso è data nella *Fisica* aristotelica, che lo esclude come incompatibile con il divenire e con la molteplicità delle esplicazioni dell'essere.

4.13. *L'unità come principio: il riferimento al pensiero eleatico nella sezione De Saturni statua della Lampas triginta statuarum.*

Tornando ad osservare la *Lampas*, il nome di Parmenide compare nuovamente in un passo del paragrafo *De Saturni statua et principio*, connesso con il precedente paragrafo *De Apolline et monade, seu unitate*. Lo stesso Bruno, infatti, a premessa della trattazione *De Saturni statua*, si richiama all'analisi dell'unità effettuata nel paragrafo precedente con l'affermazione «Ab unius absolute praecedentis, primam illius explicationem intuebimur in principii rationem», indicando così nel concetto di principio il contenuto del paragrafo *De*

*Saturni statua*. Il paragrafo in questione è dunque incentrato su uno dei caratteri che definiscono l'unità secondo la descrizione fornita nel paragrafo *De Apolline*, all'inizio del quale Bruno afferma la «multimodam rationem unitatis»: il concetto di principio rappresentato dalla statua di Saturno è uno degli elementi mediante cui è definita l'unità, che nella statua di Apollo è rappresentata nella sua esplicazione nella natura – come si nota peraltro dal fatto che, nell'*Epilogus dictorum* che segue la precedente argomentazione sulle due triadi, Bruno si propone di analizzare i principi che «magis physicam referunt rationem»<sup>235</sup>. Nel paragrafo in questione viene dunque analizzata la nozione di principio «secundum rationem communem, prout includit omne genus initiandi, causandi et efficienti»<sup>236</sup>; sono quindi prese in esame le diverse accezioni di tale concetto, e nell'articolo XXV sono citati Parmenide e Senofane:

Eius nomen respicienti occurrat Saturnum dici a saturitate, ad notandum principium significare universitatem rerum et universum ens, iuxta rationem qua Parmenides et Xenophanes idem dixerunt principium et ens, quia omne quod est, si vere est, est principium; et omne principium, si vere est principium, est quod est. Et ideo dicebant unum principium – ait Aristoteles –, quia unum est ens, quod idem intelligitur.

Bruno spiega qui l'associazione del concetto di principio a Saturno individuando l'etimologia del nome nel termine *saturitas*, che esprimerebbe il fatto che nel concetto di principio sono compresi la totalità delle cose e l'“ente universale”, ossia la sostanza universale che coincide con l'universo-uno; e questo, secondo Bruno, appare conforme all'identificazione di principio ed ente che egli attribuisce a Parmenide e Senofane. Anche in questo brano, dunque, le teorie di due filosofi sono uniformate dal Nolano in un'unica e medesima visione, costituita in realtà di concetti chiaramente appartenenti alla *nolana filosofia*, già espressi in particolare nel quinto dialogo del *De la causa*.

---

<sup>235</sup> *Ibid.*, p. 1062.

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 1078.

Il concetto attribuito a Parmenide e Senofane, che qui secondo Bruno «idem dixerunt principium et ens», presuppone la trasfigurazione dell'elemento dell'unità individuabile nella riflessione dei due filosofi nella trattazione dell'uno-sostanza svolta dallo stesso Bruno; il termine *ens* deve quindi essere inteso in base al concetto di ente utilizzato nell'ontologia bruniana, per cui esso significa l'uno-sostanza, come appare nel passo del *De la causa* in cui è citato «l'uno, infinito, immobile, che è la sustanza, che è lo ente»<sup>237</sup>.

Bruno sviluppa la formula “idem principium et ens” da lui attribuita ai due filosofi presocratici individuandone la motivazione nel fatto che «omne quod est, si vere est, est principium; et omne principium, si vere est principium, est quod est». Per comprendere questa asserzione, potrebbe essere utile tenere conto del significato specifico che assume il concetto di principio nella riflessione bruniana, così come è definito nel *De la causa*: la nozione di principio implica infatti l'intrinsecità di esso alla cosa prodotta, ponendo in rilievo il nesso tra principio e “principiato”. Ciò apparirebbe evidente soprattutto nell'assunto iniziale in cui si trova l'affermazione «principium significare universitatem rerum»: tale affermazione costituisce il riconoscimento del nesso profondo che sussiste tra il principio e la dimensione delle cose, un nesso sottolineato appunto dall'individuazione della radice del nome Saturno nel termine *saturitas*, che, indicando il fatto che il principio è “saturo”, sta a significare come il concetto di principio rimandi implicitamente a ciò che da esso è generato. *Principium* e *omne quod est* si identificano in quanto convergono nel concetto bruniano dell'uno, ossia nell'uno-ente-sostanza; nel quinto dialogo del *De la causa* è espresso efficacemente il fatto che cogliere il principio e la sostanza significa cogliere l'unità, nella quale tutto è compreso: «quando aspiriamo e ne forziamo al principio e sustanza de le cose, facciamo progresso verso la indivisibilità: e giamai credemo esser gionti al primo ente, et universal sustanza, sin che non siamo arrivati a quell'uno individuo, in cui tutto si comprende»<sup>238</sup>.

---

<sup>237</sup> G. BRUNO, *Dialoghi* cit., p. 281.

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 288.

L'articolo sopra esaminato della sezione *De Saturni statua* della *Lampas* si conclude, come si è visto, con un riferimento ad Aristotele, che – sostiene qui Bruno – affermerebbe che «ideo dicebant unum principium [...] quia unum est ens, quod idem intelligitur». Nella trattazione del pensiero eleatico svolta nella *Fisica*, Aristotele – premettendo che il principio è necessariamente uno o più di uno – colloca Parmenide e Melisso tra coloro che hanno individuato un solo principio, e cerca di confutare la tesi che “essere è uno”; l'assunto che Bruno qui attribuisce ad Aristotele non è in realtà riconducibile alle considerazioni dello Stagirita su Parmenide, ma è basato sull'interpretazione bruniana dei concetti di uno ed ente.

Con il termine *unum* qui Bruno intende infatti *l'uno*, attribuendo dunque al termine una consistenza ontologica che esso non ha quando è utilizzato nella sua valenza puramente numerale: ciò significa che tale assunto presuppone la riflessione sull'“uno” sviluppata nell'argomentazione bruniana; analogamente, anche il termine *ens* è utilizzato nel significato specifico assunto nella riflessione sull'uno-sostanza, in cui appunto esso è impiegato come sinonimo dell'uno-sostanza. Questo brano descrive quindi l'uno-ente-sostanza come uno-ente-principio, evidenziando così il fatto che la sostanza, come principio, è origine e fondamento di tutte le cose sussistenti.

Il contenuto del brano va dunque al di là delle teorie dei due filosofi presocratici qui citati. Il concetto di unità che si riscontra in Parmenide e in Senofane non è assimilabile alla complessità del concetto bruniano di uno: ciò si è già osservato a proposito di Parmenide, che non tematizza “l'uno” ma utilizza il termine “uno” come aggettivo riferito all'essere. Per quanto riguarda Senofane, secondo la testimonianza di Aristotele, egli «ha affermato l'unità del tutto» ed «estendendo la sua considerazione all'universo intero, afferma che l'uno è Dio»<sup>239</sup>; il testo aristotelico utilizza proprio l'espressione τὸ ἓν, *l'uno*, e questo dettaglio sembra prestarsi particolarmente all'utilizzo da parte di Bruno; d'altra parte Simplicio, nel commento alla *Fisica* di Aristotele, descrive il pensiero di Senofane in termini che, nella prima parte, appaiono analoghi a quelli usati nel testo

---

<sup>239</sup> ARISTOTELE, *Metaphysica*, A 5, 986 b 21-25; trad. in *Metafisica*, cit., p. 31.

bruniano: «Che uno sia il principio o l'essere e il tutto (e né finito né infinito, né mosso né in quiete) ammise Senofane di Colofone, il maestro di Parmenide, come dice Teofrasto [...] Infatti Senofane chiamò dio questo uno e tutto»<sup>240</sup>.

Come in altri casi, Bruno non distingue le teorie dei due filosofi nei loro elementi specifici, e le riduce ad un medesimo assunto, cioè all'idea dell'uno come principio ed ente; e quelle teorie sono uniformate dal Nolano in un'unica visione ponendo in rilievo in primo luogo il concetto dell'unità, interpretato secondo la riflessione bruniana, e associando a questo il concetto di ente, che, come si è visto, nella *nolana filosofia* ha un significato specifico; l'assunto «unum est ens» evoca nella forma la riflessione parmenidea sull'ἐὸν, che riconosce l'essere come uno, ma nella sostanza non coincide con essa appunto perché i concetti di “uno” ed “ente” devono essere qui intesi secondo il contenuto concettuale specifico che assumono nella filosofia di Bruno.

Anche in questo brano, quindi, il riferimento al pensiero presocratico che accompagna l'utilizzo di concetti come *unum* ed *ens* ha una valenza di supporto al pensiero bruniano e dunque quei concetti assumono un contenuto che va oltre quello attribuibile ad essi nelle teorie antiche. In questo contesto Parmenide e Senofane sono citati come rappresentanti del medesimo pensiero perché Bruno di entrambi valorizza un punto specifico, ossia l'unità; il riconoscimento dell'unità dell'essere da parte di Parmenide, così come l'affermazione dell'unità della divinità da parte di Senofane – una divinità che, secondo le testimonianze della tradizione aristotelica in proposito, sembra potersi intendere come coincidente con la realtà, ossia come “dio-tutto”<sup>241</sup> – sono elementi da cui Bruno, senza considerarne la specificità, trae un unico quadro teorico coincidente con la concezione che sta esponendo, ossia l'accezione di principio come uno-ente-sostanza.

---

<sup>240</sup> SIMPLIC. *phys.* 22, 22 sgg.; trad. in *I Presocratici* cit., pp. 159-160.

<sup>241</sup> P. Albertelli, nel commento ai frammenti di Senofane, sostenendo l'interpretazione “panteistica” del rapporto tra dio e mondo nel pensiero del filosofo di Colofone, afferma: «Crediamo che questi frammenti possano benissimo essere interpretati panteisticamente in accordo con la concezione dell'unità dio-mondo che la tradizione aristotelico-teofrastea attribuisce a Senofane. E' [...] assai frequente nei pensatori antichi la tendenza chiaramente panteistica di considerare dio come distinto “idealmente” dalle sue manifestazioni (il mondo) senza che con ciò essi contraddicano minimamente alla loro concezione pur decisamente unitaria» (Cfr. *I Presocratici* cit., p. 175).



4.14. *Dall'ontologia dell'ens unum al concetto di mondo come universum: un ulteriore riferimento al pensiero eleatico nelle Theses de magia.*

Parmenide e Senofane sono citati in termini analoghi anche nelle *Theses de magia*, nell'articolo in cui, in conformità con il riconoscimento di tre gradi di magia, sono individuati tre mondi. Considerando il termine “mondo” nella prima delle accezioni, da lui definita «communem», Bruno afferma: «mundus est universum, et hoc pacto est unus tantum, ut universitas est una absolute, secundum quam significationem dixit Parmenides et Xenophanes ens unum»<sup>242</sup>. Se nel passo sopra citato della *Lampas* Bruno afferma che i due filosofi «idem dixerunt unum et ens» e sostiene che – secondo Aristotele – essi «dicebant unum principium [...] quia unum est ens», in questo passo delle *Theses* Bruno riferisce ai due filosofi la formula «ens unum».

Anche in questo contesto si trova il medesimo concetto già riferito negli altri testi ai due filosofi o al solo Parmenide: la tesi parmenidea che τὸ ἓν è uno, così come l'interpretazione che Simplicio dà del pensiero di Senofane nel commento alla *Fisica* – secondo cui, come si è visto, il filosofo di Colofone ha riconosciuto come uno «il principio o l'essere e il tutto» – nel testo bruniano sono, per così dire, “fusi” nell'unico medesimo concetto, “l'ente è uno”, che nella *nolana filosofia* è riconducibile alla concezione dell'uno-sostanza. Nell'articolo delle *Theses* questa interpretazione è collegata ad un particolare significato del termine “mondo”: il mondo come *universum*. La formula «ens unum» riferita a Parmenide e Senofane è dunque inserita in un contesto che indica esplicitamente come il soggetto sia l'universo infinito – che è uno-ente-sostanza – descritto nel quinto dialogo del *De la causa*.

Può essere interessante confrontare, tra le tre accezioni del termine, questa che indica il mondo come *universum* e quella che è indicata come la terza accezione del termine, anch'essa descritta mediante un riferimento ad un filosofo

---

<sup>242</sup> G. BRUNO, *Opere magiche*, cit., p. 328.

presocratico: «III modo mundus sumitur sicut apud Democritum, qui innumerabiles et infinitos intellexit, mundum unum accipiendo terram, alium lunam, alium singula astrorum, quorum non est definitus numerus»<sup>243</sup>. Dunque Parmenide e Senofane sono citati a proposito del concetto di “mondo” inteso come unità, mentre Democrito rappresenta una concezione che afferma la pluralità dei “mondi”, per cui ogni corpo celeste costituisce un singolo mondo. Si tratta di due significati che risultano compatibili tra loro nel quadro della riflessione bruniana, e la compatibilità tra queste due interpretazioni, che potrebbero apparire in contrasto, rispecchia tra l’altro la libertà che caratterizza l’utilizzo degli autori antichi da parte del Nolano.

Ognuna delle due interpretazioni del termine “mondo” corrisponde infatti a un elemento specifico della *nolana filosofia*: se il mondo come “unità” che Bruno attribuisce a Parmenide e Senofane coincide con quello che Bruno chiama “universo”, la teoria della pluralità dei mondi rappresentata da Democrito rimanda alla definizione di “mondo” data da Bruno nel *De l’infinito* in polemica con la visione cosmologica di Aristotele, secondo cui il mondo – finito – è uno ed è il tutto. Nell’opera italiana, come è noto, è chiara la distinzione che Bruno delinea tra “universo” e “mondo” nell’ambito della trattazione del tema dell’infinito; quelle che nelle *Theses* sono indicate come due diverse accezioni del termine “mondo” corrispondono dunque allo spazio infinito atto «alla recezione di corpo»<sup>244</sup> e a ognuno degli infiniti corpi che esso comprende in sé.

In questo contesto, dunque, l’interpretazione bruniana di Parmenide e Senofane, pur mantenendo centrale l’aspetto propriamente ontologico, acquisisce anche una valenza cosmologica: l’uno-ente che Bruno indica come il nucleo del pensiero di quei due filosofi coincide con l’infinito universo in cui sono collocati gli innumerevoli mondi riconosciuti da Democrito.

Nel *De l’infinito* Elpino chiede esplicitamente a Filoteo di precisare la differenza tra mondo ed universo, e Filoteo nel rispondere premette che «la

---

<sup>243</sup> *Ibid.*, p. 330.

<sup>244</sup> G. BRUNO, *Dialoghi* cit., p. 328.

differenza è molto divulgata fuor della scola peripatetica»<sup>245</sup>, portando ad esempio gli Stoici ed Epicuro. In questo contesto, dunque, Bruno fa un riferimento – come nelle *Theses* – al pensiero atomistico citando in questo caso Epicuro, e non menziona Parmenide né Senofane. All'interno di una trattazione propriamente cosmologica come il *De l'infinito* non sono quindi citati i due filosofi a cui il Nolano attribuisce l'idea dell'unità dell'ente. Nel dialogo italiano la differenza tra universo e mondo è spiegata mostrando come sia nella teoria stoica che in quella epicurea il cosmo è costituito da uno spazio infinito e dai molteplici mondi che in esso sono collocati; nell'articolo delle *Theses*, invece, l'universo e i corpi in esso inclusi sono descritti come due distinti significati del termine *mundus*, e, mentre il pensiero atomistico è citato per descrivere i molteplici mondi, ossia i corpi celesti, l'accezione del termine “mondo” come “universo”, attraverso il riferimento a Parmenide e Senofane, è descritta ponendo in primo piano l'elemento dell'unità anziché quello dell'infinitudine come nel *De l'infinito*: la prospettiva assunta nel passo delle *Theses*, in cui Bruno afferma che «universitas est una absolute», è dunque prevalentemente ontologica, e il riferimento a Parmenide e Senofane – le cui teorie, anche in questo caso, sono uniformate in un unico concetto, ossia «ens unum» – è motivato da questo contesto. Il brano non è finalizzato a illustrare una concezione cosmologica, mentre nel *De l'infinito* – lo si è già notato – Bruno pone in rilievo la distinzione tra il termine “universo” e il termine “mondo” perché sta esponendo la sua teoria cosmologica.

Nel passo delle *Theses* dal punto di vista sostanziale la distinzione è ribadita in modo altrettanto chiaro, ma i due elementi sono presentati come due accezioni del termine “mondo”, e in questo quadro il mondo come *universum* non è descritto come il recettore universale dei corpi celesti e l'«inane e vacuo» infinito, ma come «unus tantum» e «universitas [...] una absolute»: espressioni che mostrano come l'*universum* sia descritto soprattutto come “uno”. In questo quadro l'affermazione dell'unità dell'universo viene assunta come chiave interpretativa del concetto «ens unum» attribuito a Parmenide e Senofane, poiché l'universo-uno è sinonimo

---

<sup>245</sup> *Ibid.*, p. 347.

dell'ente o sostanza. Anche in questo testo i due filosofi presocratici, visti come esponenti di una medesima linea di pensiero che ha saputo cogliere l'uno, sono dunque citati per esprimere il concetto bruniano dell'unità fondamentale sottesa alla realtà.

## **5. Bruno ed Eraclito.**

### *5.1. Diversità di tematiche nei riferimenti bruniani ad Eraclito.*

Si è già ricordato in precedenza che ne *Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane* Tocco sintetizza a grandi linee le correnti di pensiero fondamentali della filosofia presocratica. All'interno di questa egli traccia una prima suddivisione «in due scuole opposte, di quelle che ammettono e di quelle che negano la cosmogonia»<sup>246</sup>: nella prima sezione è collocato, accanto alle filosofie degli ionici, il pensiero di Eraclito; nella seconda sono invece citati gli eleati, i quali «finirono per negare col processo cosmogonico ogni cangiamento qualitativo ed ogni movimento financo spaziale», mentre gli ionici «per l'opposto avvisarono di mettere il concetto del moto o del divenire al di sopra di tutti gli altri»<sup>247</sup>. Poco più avanti, Tocco fa notare però che queste antiche correnti di pensiero «per quanto discordi tra loro, pur convenivano nel tenere il mondo o vogliamo dire l'essere come Uno, Uno immobile o inalterabile secondo gli Eleati, mobilissimo e mutevole secondo gli Eraclitei»<sup>248</sup>.

Nel suo *excursus* sulle fonti bruniane, dunque, lo studioso pone la filosofia eleatica e quella parmenidea su fronti opposti in relazione al tema del movimento e del mutamento, ma allo stesso tempo evidenzia tra esse un punto comune nella concezione monistica della realtà: entrambe le correnti di pensiero hanno

---

<sup>246</sup> F. TOCCO, *Le opere latine di Giordano Bruno* cit., p. 327.

<sup>247</sup> *Ibid.*, p. 329.

<sup>248</sup> *Ibid.*

individuato in essa un fondamento unitario, sebbene interpretato secondo due modalità opposte. In questa dialettica tra il tema dell'«universalità del movimento» e quello dell'«inalterabilità dell'essere» – sono espressioni di Tocco – in relazione ad un principio unitario, è individuabile la struttura essenziale della *nolana filosofia*: l'osservazione di Tocco sul duplice rapporto che sussiste intorno a questi temi tra la concezione eraclitea e quella eleatica illumina dunque un nodo cruciale della riflessione del filosofo ponendolo in connessione con l'elaborazione presocratica di suoi concetti fondamentali come l'uno e il divenire, l'immutabilità della sostanza e la transitorietà dei singoli enti.

Tra le fonti antiche della riflessione bruniana, il pensiero di Eraclito è presente in forma esplicita ed implicita; i riferimenti in cui il filosofo è esplicitamente menzionato riguardano soprattutto specifici temi fisici e cosmologici, mentre il tema del divenire e della mutazione costituisce una presenza soprattutto implicita nei testi del Nolano. Le citazioni di Anassagora o di Parmenide, anche se permettono di veicolare concetti densi – e modulati secondo diverse sfumature – della riflessione bruniana, appaiono abbastanza uniformi dal punto di vista del contenuto: ciò è evidente nel fatto che nella maggior parte di esse è espresso un concetto fondamentale che caratterizza nettamente il rapporto con il singolo filosofo presocratico: basti pensare alla formula “tutto in tutto” che caratterizza i riferimenti ad Anassagora, o al tema dell'uno nelle citazioni di Parmenide. I riferimenti ad Eraclito, invece, hanno una maggiore varietà di contenuto, e, come si è detto, le tematiche più ricorrenti sono quelle fisico-cosmologiche, ma è presente anche il tema gnoseologico; in particolare, il testo in cui il nome di Eraclito compare più volte è la *Cena de le ceneri*, e in questo contesto i riferimenti più significativi – tre su quattro – riguardano appunto questioni cosmologiche.

Qui si è scelto di accennare brevemente ai principali riferimenti riguardanti le tematiche fisico-cosmologiche per concentrare invece l'attenzione su quelli di argomento “ontologico”, perché sono i più rilevanti in rapporto all'influsso del pensiero eracliteo sui temi centrali della riflessione bruniana sulla realtà – cioè

l'uno e il divenire, l'immutabilità del nucleo sostanziale della realtà e il perenne mutamento che riguarda la superficie della realtà stessa – e anche perché può essere interessante osservare nei testi bruniani il rapporto tra concetti parmenidei ed eraclitei, un rapporto che sussiste proprio sui temi ontologici e metafisici. Procediamo dunque osservando in primo luogo i principali riferimenti ad Eraclito inseriti in contesti fisici e cosmologici.

### 5.2. *Il riconoscimento del valore conoscitivo dei sensi.*

Nel dialogo terzo della *Cena de le ceneri*, Eraclito è menzionato nel contesto della discussione sulla grandezza dei corpi celesti; qui l'argomentazione di Teofilo è volta a mostrare che da

l'apparenza de la quantità del corpo luminoso, non possiamo inferire la verità de la sua grandezza, né di sua distanza; per che sicome non è medesima ragione del corpo opaco e corpo luminoso, cossì non è medesima ragione d'un corpo men luminoso et altro luminosissimo, acciò possiamo giudicare la grandezza o ver la distanza loro<sup>249</sup>.

L'intensità della luce in un corpo luminoso influenza dunque la percezione della sua grandezza e distanza dal punto di osservazione; e Teofilo fa notare inoltre che «più presto da la qualità ed intensa virtù de la luce, che da la quantità del corpo acceso, suole mantenersi la ragione del medesimo diametro e mole di corpo»<sup>250</sup>. A queste considerazioni Smitho risponde così notando:

Tanto che, secondo il vostro dire, benché sii falsa, non però potrà essere improbata per le ragioni geometriche la opinione di Eraclito Efesio che disse il sole essere di quella grandezza che s'offre agli occhi; al quale sottoscrisse Epicuro, come appare ne la sua *Epistola a Sofocle* e ne l'undecimo libro *De natura* (come referisce Diogene Laerzio): dice che, per quanto lui può

---

<sup>249</sup> G. BRUNO, *Dialoghi* cit., p. 66.

<sup>250</sup> *Ibid.*

giudicare, ‘la grandezza del sole, de la luna e d’altre stelle è tanta, quanta a’ nostri sensi appare’ [...]<sup>251</sup>.

L’attribuzione ad Eraclito della convinzione che la grandezza effettiva del sole corrisponda a quella percepita dall’occhio è ripresa dalla testimonianza in proposito di Diogene Laerzio, che, come è riportato nel frammento A 1 Diels-Kranz, nelle *Vite* afferma che il filosofo di Efeso «parla anche di tutti i fenomeni che si verificano nel cosmo e sostiene che il sole è grande quanto appare»<sup>252</sup>. In questo riferimento bruniano, Eraclito è dunque presentato come fautore di una prospettiva che valorizza i sensi come strumento di conoscenza; un fatto che è peraltro sottolineato dall’accostamento di questo filosofo ad Epicuro, di nuovo mediante la testimonianza di Diogene Laerzio.

Questo non è l’unico caso in cui Eraclito è citato come sostenitore del valore conoscitivo dei sensi: nell’articolo XLIII delle *Theses de magia*, infatti, affermando che «nihil enim est in ratione quod aliquo pacto non fuerit in sensu», Bruno aggiunge che «bene dixit Epicurus et Heraclitus sensum non fallere neque falli; omnis enim falsitas est sub actu affirmationis et negationis, sensus vero non affirmat neque negat, sed solum species praesentatas excipit»<sup>253</sup>. In questo passo ad Eraclito è attribuita l’idea che l’errore nel percorso conoscitivo non è mai imputabile al senso, che svolge unicamente una funzione ricettiva; e come nel caso precedente, anche in questo contesto il nome di Eraclito è citato con quello di Epicuro. Il valore conoscitivo della sensazione è un principio fondamentale nella gnoseologia epicurea, e in un passo della *Lettera a Erodoto* è esposta proprio la concezione dell’errore che nelle *Theses* Bruno attribuisce anche ad Eraclito: in quel testo, infatti, illustrando il ruolo dei sensi come un momento specifico del processo di conoscenza, Epicuro precisa che «la falsità e l’errore [...] risiedono sempre nell’aggiungersi dell’opinione <a ciò che attende> di essere confermato o non

---

<sup>251</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>252</sup> DK 22 A 1 (DIOG. LAERT. IX 1-17); trad. in *I Presocratici* cit., p. 182.

<sup>253</sup> G. BRUNO, *Opere magiche*, cit., p. 378.

smentito»<sup>254</sup> e che «l'errore, per parte sua, non si verificherebbe, se non cogliessimo anche un certo movimento in noi stessi, che si adatta, sì, <alla rappresentazione intuitiva>, ma che rispetto a essa ha uno scarto; e secondo questo, qualora non riceva conferma o riceva smentita, deriva la falsità [...]»<sup>255</sup>.

5.3. *Eraclito tra i filosofi che «conobbero un spacio infinito» e «capacità infinita di mondi innumerabili».*

Se nel passo delle *Theses* Bruno attribuirà ad Eraclito il pensiero di Epicuro rappresentandolo come fautore di una prospettiva sensistica, anche nella *Cena de le ceneri* i nomi dei due filosofi antichi compaiono accostati, in questo caso in riferimento a un punto centrale della *nova filosofia*:

TEOFILO Or questa distinzione di corpi ne la eterea reggione l'ha conosciuta Eraclito, Democrito, Epicuro, Pitagora, Parmenide, Melisso, come ne fan manifesto que' stracci che n'abbiamo: onde si vede, che conobbero un spacio infinito, regione infinita, selva infinita, capacità infinita di mondi innumerabili simili a questo<sup>256</sup>.

In questo passo dell'opera cosmologica Bruno cita diverse correnti filosofiche antiche a supporto della sua teoria degli infiniti mondi in un infinito spazio, e il pensiero di Eraclito – così come quello di Pitagora, Parmenide e Melisso – su questo argomento è assimilato al pensiero epicureo (e dunque anche lucreziano), che effettivamente riconosce il costituirsi di mondi innumerevoli sulla base dell'infinita materia, cioè degli infiniti atomi che sono in perenne movimento nel vuoto. Nel suo classico *Giordano Bruno*, Augusto Guzzo si sofferma su questa pagina che egli definisce «delle più adatte a intendere che cosa precisamente sia il

---

<sup>254</sup> EPICURI *ad Herodotum Epistula prima*, in *Epicurea*, ed. H. Usener, Leipzig, Teubner 1887, 50; trad. in *Epicurea*, traduzione e note di I. Ramelli, presentazione di G. Reale, Milano, Bompiani 2002, p. 79.

<sup>255</sup> *Ibid.*, 51; trad. in *Epicurea*, cit., p. 81.

<sup>256</sup> G. BRUNO, *Dialoghi* cit., p. 112.



‘sincretismo’ bruniano»<sup>257</sup>; lo studioso evidenzia come nell’eterogeneità dei pensatori citati si possa individuare quello che è poi il carattere fondamentale dell’utilizzo bruniano delle fonti antiche, ossia la «*propria* ispirazione ad avvicinarsi a questa o quella antica dottrina, per accoglierne, ai *propri* fini, questa o quella veduta»<sup>258</sup>. In base a questo principio, egli ipotizza una motivazione dell’inserimento dei nomi di Eraclito e Pitagora in quel contesto:

[...] questi mondi [...] attraverso lo spazio infinito, si muovono secondo i moti lor propri per rinnovare, anzi incessantemente rifarsi e rinascere [...]: e questa universale rinnovazione è, come mutazione incessante, eraclitismo, sebbene abbia un colorito che, più che in Eraclito, si trova in quel che sappiamo dei pitagorici [...]. Sicché si spiega tanto la citazione di Eraclito – e per primo nome – quanto quella di Pitagora<sup>259</sup>.

Guzzo spiega dunque la presenza del nome di Eraclito sulla base del principio del perenne movimento che coinvolge gli infiniti mondi, individuando in esso il punto in cui convergono l’ispirazione eraclitea e quella pitagorica. Può essere utile abbozzare una visione d’insieme sulle concezioni citate nel passo della *Cena*: se la presenza di Democrito ed Epicuro in questo passo è chiaramente pertinente al contesto specifico, Parmenide e Melisso sono citati perché, come testimoniano i passi osservati in precedenza, Bruno li rappresenta come pensatori dell’uno e dell’infinito, mentre, come riconosce Guzzo, è sul tema del movimento che Bruno qui fa incontrare Eraclito e il pensiero pitagorico.

Un esempio della centralità del tema della mutazione nell’interpretazione bruniana del pitagorismo si trova nel fondamentale brano del quinto dialogo in cui il Nolano espone la sua concezione del rapporto tra unità e molteplicità sulla base della teoria dell’uno-sostanza come «multimodo e multiforme e multfigurato»: «ogni produzione di qualsivoglia sorte che la sia è una alterazione; rimanendo la sostanza sempre medesima, perché non è che una, uno ente divino, immortale. Questo lo ha possuto intendere Pitagora, che non teme la morte ma aspetta la

---

<sup>257</sup> A. GUZZO, *Giordano Bruno*, Torino, Edizioni di ‘Filosofia’ 1960, p. 52.

<sup>258</sup> *Ibid.*

<sup>259</sup> *Ibid.*, pp. 52-53.

mutazione»<sup>260</sup>. Inoltre, un riferimento esplicito al pitagorismo sul tema cosmologico è presente nel terzo costituito del processo, nel passo in cui, mentre ribadisce la sua concezione di un universo infinito in cui sussistono infiniti mondi per effetto della divina potenza infinita, Bruno afferma: «Sì che io ho dichiarato infiniti mondi particolari simili a questo della terra; la quale con Pittagora intendo uno astro, simile alla quale è la luna, altri pianeti et altre stelle, le qual sono infinite [...]»<sup>261</sup>. Una dichiarazione, questa, che sembra mostrare come nella visione bruniana della filosofia pitagorica rientri anche la teoria dell'omogeneità dei corpi celesti, punto importante della *nova filosofia*: anche questo brano del terzo costituito può quindi contribuire a chiarire in parte il riferimento presente nella *Cena*, in cui la pluralità dei filosofi citati evoca le molteplici linee concettuali che convergono nella teoria cosmologica di Bruno. Tornando alla recezione bruniana del pensiero eracliteo, un ulteriore, fondamentale elemento che Bruno coglie in esso accanto al tema del movimento universale è il tema dell'unità, anch'esso tra l'altro presente nei riferimenti al pitagorismo; se il tema dell'infinito universo contenente innumerevoli mondi nei testi bruniani è attribuito a diverse correnti di pensiero, a maggior ragione il Nolano fa convergere sul tema dell'unità le concezioni di diversi filosofi antichi, mostrando come nella riflessione eleatica, eraclitea e pitagorica sia individuabile il riconoscimento dell'uno come concetto fondamentale nell'interpretazione della realtà. Spesso nei testi di Bruno i concetti esposti sono suffragati dal riferimento a diverse concezioni antiche, si può dunque pensare che su due punti cardine del pensiero bruniano sulla natura come il tema degli innumerevoli mondi nell'infinito spazio e il tema dell'uno il filosofo sia tanto più interessato a mostrare il nesso con quei pensatori antichi che – a differenza dei “logici” – hanno elaborato una riflessione profonda sulla natura.

A proposito del tema dell'uno, il rimando ad Eraclito risulta particolarmente fecondo nell'esposizione della *nolana* filosofia perché permette al filosofo di “integrare” – per così dire – la visione dell'unità descritta mediante le citazioni del

---

<sup>260</sup> G. BRUNO, *Dialoghi* cit., p. 281.

<sup>261</sup> L. FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, Roma, Salerno Editrice 1993, p. 167.

pensiero eleatico contribuendo a delineare nella sua complessità l'immagine dell'uno bruniano: il riferimento al pensiero eracliteo permette infatti di mettere in luce la presenza della molteplicità, del divenire, del movimento e della mutazione nel quadro dell'unità della sostanza.

#### 5.4. *La riflessione sul tema ontologico: l'animazione della materia, l'unità ed il movimento.*

Per quanto riguarda la riflessione ontologica, si trovano riferimenti ad Eraclito nel *De la causa*, nella *Figuratio aristotelici physici auditus* e nei *Libri physicorum*, mentre nel *Sigillus sigillorum* il filosofo di Efeso è menzionato in un contesto che si potrebbe definire a metà tra il tema gnoseologico e l'ontologico. In quest'opera latina, nel paragrafo *De mathesi* della sezione *De quatuor rectoribus*, Bruno illustra in questi termini la funzione della matematica nel processo conoscitivo: «Mathesis docens abstrahere a materia, a motu et tempore, reddit nos intellectivos et specierum intelligibilium contemplativos»<sup>262</sup>, precisando che «Nobis sane a corporum imaginibus et umbris, quae sunt obscura sensibilia, per mathemata, quae Platoni sunt obscura intelligibilia, ad ideas, quae eidem sunt clara intelligibilia, datur accessus»<sup>263</sup>. In questo contesto, egli afferma:

Mitto quod inter mathematica et physica debetur locus quorundam naturalium corporum profluviis integrum characterem ad certam intercapedinem servantibus, quibus quandoque Magi ad aliquem perdendum uti consuevere. Id sensit Heraclitus et Epicurus, Synesius et Proclus confirmavere, nos minime ignoramus, et necromantici maxime experiuntur<sup>264</sup>.

Se la matematica funge da elemento di mediazione tra il sensibile e l'intelligibile, Bruno accenna anche ad un *locus* tra enti matematici ed enti fisici in

---

<sup>262</sup> IORDANI BRUNI NOLANI *Opera cit.*, p. 197.

<sup>263</sup> *Ibid.*

<sup>264</sup> *Ibid.*

cui sussistono i flussi di alcuni corpi naturali, sovente utilizzati dai necromanti per operare sulla natura. Questa concezione dal Nolano è attribuita, tra gli altri, ad Eraclito: qui il pensiero del filosofo greco è quindi assimilato alla teoria dell'animazione della materia, a cui è avvicinato anche Epicuro reinterpretandone in quel senso la teoria dei simulacri, incentrata sul flusso degli atomi che si staccano dai corpi. Un elemento che potrebbe forse essere utile a spiegare l'attribuzione di tale concezione al filosofo di Efeso è contenuto in una testimonianza di Diogene Laerzio, che, riassumendo alcune linee distintive del pensiero eracliteo, afferma tra l'altro – riferendosi alle cose – che secondo lui «tutte son piene di anime e di demoni»<sup>265</sup>. Riguardo agli altri riferimenti di carattere ontologico, considerando prima – anche se posteriori rispetto al *De la causa* – le opere in cui Bruno espone il pensiero aristotelico, il nome di Eraclito compare nell'*Articulus II* nel primo capitolo del primo libro della *Figuratio aristotelici physici auditus*: qui vengono citate le diverse opinioni dei filosofi antichi «de rerum naturalium principiis» distinguendo, tra questi, quelli che hanno affermato che il principio è uno da quelli che ne hanno riconosciuto più di uno, ed Eraclito è menzionato tra i primi: «Eorum qui unum hi quidem posuerunt ipsum immobile, ut Parmenides et Melissus; ii vero mobile, ut naturales, quorum Diogenes intellexit aërem, Thales aquam, Heraclitus ignem, Hipparchus medium inter aërem et ignem»<sup>266</sup>.

Il filosofo di Efeso è dunque citato tra coloro che hanno affermato un unico principio concepito come mobile, individuandolo in un elemento naturale, che nel caso di Eraclito è il fuoco. In questo passo Parmenide ed Eraclito sono accomunati dall'aver concepito entrambi il principio come uno, ma se per l'eleate l'unico principio è immobile, per Eraclito esso è mobile e coincide con un elemento naturale; un particolare, quest'ultimo, in base a cui il filosofo di Efeso è accostato a Talete, che ha definito principio l'acqua.

---

<sup>265</sup> DK 22 A 1 (DIOG. LAERT. IX 1-17); trad. in *I Presocratici* cit., p. 182.

<sup>266</sup> IORDANI BRUNI NOLANI *Opera* cit., pp. 144-145.

Se qui viene sottolineata l'impostazione monistica della concezione eraclitea «de rerum naturalium principiis», in un passo successivo del medesimo testo è messo a fuoco un altro aspetto fondamentale della riflessione del filosofo; nell'*Articulus VIII* nel primo capitolo del secondo libro, il cui argomento è sintetizzato nel titolo «Arguit Heraclitum de aeterno omnium motu», viene illustrata la critica aristotelica – svolta nell'ottavo libro della *Fisica* – a quei φυσιολόγοι che sostengono la tesi dell'eternità del movimento: «Tertius Heracliti affirmantis omnia semper moveri, cuius sententiam ideo absurdum existimat, quia omne movetur per terminos finitos et oppositos: motus omnis e quodam est in quoddam»<sup>267</sup>. Dunque, in questo contesto di esposizione del pensiero aristotelico, Eraclito è rappresentato come colui che ha affermato il movimento perenne di tutte le cose.

Nel testo della *Fisica* il nome del filosofo non è menzionato, ed Aristotele si riferisce solo, come si è detto, ai φυσιολόγοι che «πάντα τὰ αἰσθητὰ κινεῖσθαι φάσκοντες αἰεὶ»<sup>268</sup>; nella *Figuratio* Bruno fa riferimento all'ottavo libro della *Fisica*<sup>269</sup>, ma a differenza di Aristotele esplicita il nome di Eraclito, a cui viene subito ricondotta la tesi che «omnia semper moveri» nel quadro dell'esposizione di quelli che nella prospettiva aristotelica sono tre errori «circa quiescere et moveri», attribuiti a Zenone, Democrito e, appunto, ad Eraclito. Tramite l'esplicitazione del nome di Eraclito da parte di Bruno, rispetto al testo aristotelico che non lo cita direttamente, e legando così ad un nome determinato la teoria del movimento eterno di tutte le cose, il Nolano sembra voler mettere maggiormente in evidenza la figura del filosofo presocratico, mentre nel passo corrispondente della *Fisica* ciò che interessa allo Stagirita è semplicemente mostrare l'infondatezza di un'opinione errata alla luce della sua propria concezione.

---

<sup>267</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>268</sup> ARISTOTELE, *Physica*, Θ 8, 265 a 3-4.

<sup>269</sup> Cfr. IORDANI BRUNI NOLANI *Opera* cit., p. 200: «Eadem per ea quae octavo libro Physicae auscultationis habentur hic infirmata censeantur».

5.5. *Il tema eracliteo della simultanea verità dei contraddittori: la critica di Aristotele e la ricezione nella teoria bruniana dell'unità.*

Se in questa esposizione del testo aristotelico, dunque, Bruno sottolinea il tema del movimento universale attribuendolo ad Eraclito, in un altro testo di carattere analogo, i *Libri physicorum*, si trova un riferimento ad Eraclito che contiene, tra l'altro, di nuovo il tema del movimento: «Secunda, quia ad positiones seu opiniones sermonis gratia, non autem veritatis gratia definiendae propositas non debemus respicere, sicuti ubi disputandi quis potius et subtilitatis gratia Heracliti sententiam sustinere velit, 'contradictoria simul esse vera' contententis, 'omnia esse mobilia', 'scientiam nullius rei esse'»<sup>270</sup>. Rifiutati da Aristotele come opinioni proposte per desiderio di discutere anziché di definire la verità, in questo brano sono presenti, in particolare, due aspetti della riflessione eraclitea che risultano importanti nella prospettiva della *nolana filosofia*: oltre al già citato tema del movimento universale – qui presentato senza esplicitarne la caratteristica dell'eternità – compare infatti anche il tema della simultanea verità di due affermazioni contraddittorie, peraltro enunciato nei medesimi termini – nonché chiarito alla luce della filosofia bruniana – nel passo del *De la causa* che si osserverà tra breve.

A proposito di questo passo dei *Libri physicorum*, è interessante osservare l'annotazione che Bruno pone a commento di esso nella prima redazione dell'opera latina:

Heracliti sententia: fluvius Tiberis non erat idem suppositum cum ego lavabor, qua semper [una delete] altera atque altera aqua succedit, quia sunt in continuo motu omnia, ut fluvius non habet easdem partes definite, quia semper fluit. Idem est etiam in densissima quaque materia, etsi fiat non inspibilis mutatio propter parvitatem partium atomorum. De contradictoriis: principium omne contrarium est individuum, minimum calidum et minimum frigidum concurrunt in idem. Minimum calidum est frigidum et minimum frigidum est calidum. Ergo

---

<sup>270</sup> *Ibid.*, p. 274.

unitas est principium rerum, sicut in Deo est unum. In infinitum non differunt curvum et rectum, quia idem est arcus et linea recta, sicut videre est in circulis maximis et subiectis eorum.

In questa nota Bruno si sofferma a illustrare i due temi, che nel testo sono solo accennati con due formule, alla luce della sua filosofia. Circa il tema del movimento universale, Bruno cita la tradizionale immagine del fiume che, mutando continuamente le sue acque con il flusso della corrente, non può mai essere considerato il medesimo; un'immagine che compare più volte nei testi riferiti ad Eraclito, ad esempio, come è noto, nel *Cratilo* di Platone. L'idea del fiume mai identico a se stesso è subito spiegata da Bruno in base alle mutazioni che attraversano perennemente la superficie della materia: l'acqua che scorre è sempre diversa perché «sunt in continuo motu omnia», e l'eterno fluire della mutazione non è percepibile ai sensi per le dimensioni minime delle parti degli atomi.

Con questa annotazione a margine del testo, Bruno pone in rilievo la teoria dell'eterno movimento – o mutazione – delle cose, sottolineandone l'affinità con la sua propria concezione. Un elemento che evidenzia ulteriormente come il Nolano, soffermandosi a commentare la teoria eraclitea, la assimili implicitamente al suo pensiero, è individuabile nell'utilizzo del termine *atomus*, non riconducibile al pensiero di Eraclito e connesso invece alla filosofia di Democrito ed Epicuro; l'inserimento di questo termine nella spiegazione dell'impercettibilità dei moti che attraversano la dimensione sensibile mostra come Bruno, illustrando l'applicazione della teoria del continuo divenire dall'immagine del fiume alla materia, stia esponendo la sua stessa concezione, unendo nella medesima concezione del divenire la riflessione eraclitea e quella atomistica. Nella prospettiva bruniana, queste correnti di pensiero hanno entrambe messo in rilievo il continuo divenire – e quindi il movimento e la mutazione – come dimensione costitutiva della realtà sensibile: tra l'altro, il lemma “atomo” ricorre frequentemente nell'esposizione della teoria della vicissitudine, basti pensare al *De l'infinito*, in cui – per fare solo un esempio tra le varie occorrenze del termine – Filoteo afferma che «giovani non

abbiamo la medesima carne che avevamo fanciulli, e vecchi non abbiamo quella medesima che quando eravamo giovani: perché siamo in continua trasmutazione, la qual porta seco che in noi continuamente influiscano nuovi atomi, e da noi se dipartano li già altre volte accolti»<sup>271</sup>.

Circa il tema della simultanea verità di due contraddittori, attraverso esso Bruno richiama il suo fondamentale concetto dell'unità dei contrari, connesso ai temi dell'uno e dell'infinito. Due riferimenti che Aristotele fa ad Eraclito nella *Fisica* si trovano all'interno della critica della tesi che "tutto è uno":

Analogamente, indagare se le cose che esistono sono un 'uno' inteso in questo modo, è come dibattere una tesi purchessia, per puro desiderio di discutere, come capita ad esempio ad Eraclito quando afferma che tutto ciò che esiste è un solo uomo<sup>272</sup>.

Ma se si dice che tutti gli enti sono 'uno' per la definizione, come ad esempio quando diciamo 'tunica' e 'mantello', allora a costoro accadrà di sostenere lo stesso discorso che fa Eraclito: sarà infatti identico 'essere buono' e 'esser cattivo', come anche 'non essere buono' e 'non essere cattivo'; la stessa cosa, pertanto, sarà 'buona' e 'non-buona', 'uomo' e 'cavallo'. In conclusione, il ragionamento di costoro sarà non che 'tutte le cose sono uno', bensì che 'tutte le cose sono nulla del tutto'<sup>273</sup>.

Tra l'altro Aristotele cita la dottrina eraclitea dell'unità dei contrari anche nella *Metafisica*, in quel caso all'interno dell'argomentazione sul principio di non contraddizione («Sembra che la dottrina di Eraclito, il quale dice che tutte le cose sono e non sono, faccia essere vere tutte le cose»<sup>274</sup>); l'inserimento di quel tema nel contesto della critica alle posizioni che affermano che "il tutto è uno", rende però il testo della *Fisica* ancora più rispondente all'interesse di Bruno: basti pensare al quinto dialogo del *De la causa*, in cui la teoria dell'unità dei contrari è inserita appunto nella sezione dell'opera incentrata sull'affermazione dell'uno come sostanza della realtà.

---

<sup>271</sup> G. BRUNO, *Dialoghi* cit., pp. 359-360.

<sup>272</sup> ARISTOTELE, *Physica*, A 2, 185 a 5-7; trad. in *Fisica*, cit., p. 9.

<sup>273</sup> *Ibid.*, 185 b 19-25; trad. in *Fisica*, cit., p. 13.

<sup>274</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, Γ 7, 1012 a 25-26; trad. in *Metafisica*, cit., p. 181.



Nella nota inserita nella prima redazione dei *Libri physicorum*, il Nolano commenta dunque la critica che Aristotele muove ad Eraclito come sostenitore della verità di due affermazioni in contraddizione affermando la sua propria concezione del rapporto tra i contrari: alla negazione della tesi che “tutti gli enti sono uno” argomentata dallo Stagirita – che, come si è visto, citando Eraclito sostiene l’assurdità dell’attribuzione di due contrari ad un medesimo soggetto concludendo che quella prospettiva non conduce neppure alla constatazione che tutte le cose sono uno, bensì ad una riduzione a nulla delle cose stesse – corrisponde nell’annotazione bruniana l’affermazione dell’unità come «principium rerum». Se per Aristotele la teoria eraclitea dell’unità dei contrari ha come conseguenza logica l’annichilimento della realtà, per Bruno il rapporto tra i contrari deve essere letto proprio attraverso il concetto di uno, e questa concezione della contrarietà in chiave unitaria è elemento fondamentale del discorso sul divino e l’infinito.

Il lessico utilizzato dal Nolano in questo contesto è peraltro analogo a quello che si trova nel quinto dialogo del *De la causa*: nell’annotazione all’opera latina Bruno afferma che «minimum calidum et minimum frigidum concurrunt in idem», e nel *De la causa* Teofilo chiede: «Il minimo caldo et il minimo freddo non son tutte uno?»<sup>275</sup>; e ancora, se nel commento al testo latino Bruno fa notare come nell’infinito non vi sia differenza tra «curvum et rectum», poiché sono la medesima cosa «arcus et linea recta, sicut videre est in circulis maximis», nell’opera italiana Teofilo chiede: «qual differenza trovarai tu tra il minimo arco e la minima corda? Oltre, nel massimo, che differenza trovarai tra il circolo infinito e la linea retta? Non vedete come il circolo quanto è più grande, tanto più con il suo arco si va approssimando alla rettitudine?»<sup>276</sup>. E’ significativo che nel *De la causa* l’argomentazione sull’unità dei contrari si concluda con un riferimento critico ad Aristotele: lo Stagirita, sottolinea Bruno, «errò a tutta passata, dicendo i contrarii non posser attualmente convenire in soggetto medesimo»<sup>277</sup>. L’analogia lessicale

---

<sup>275</sup> G. BRUNO, *Dialoghi* cit., p. 293.

<sup>276</sup> *Ibid.*, p. 289.

<sup>277</sup> *Ibid.*, p. 295.

riscontrabile tra l'annotazione a margine dell'opera latina e il quinto dialogo dell'opera italiana sul tema dell'unità dei contrari evidenzia questo come un punto essenziale nella determinazione dell'uno concepito nella riflessione bruniana.

Nell'osservare la nota di commento del Nolano al testo latino, è dunque necessario tenere conto di come la teoria dell'unità dei contrari sia essenziale per comprendere nella sua complessità il concetto bruniano di uno come struttura onnicomprensiva che è fondamento della realtà intera, in tutte le sue differenze e determinazioni particolari. Nell'annotazione all'esposizione dell'Aristotele "fisico", l'interpretazione della tesi eraclitea dell'unità dei contrari rifiutata dallo Stagirita è filtrata attraverso la teoria della *coincidentia oppositorum* attraverso cui Niccolò Cusano descrive la sua concezione del "massimo assoluto" che è Dio.

Nel *De docta ignorantia* il massimo assoluto è definito «veritas infinita», e come infinito, in esso il massimo e il minimo sono coincidenti; il massimo assoluto è «omnia absolute actu, quae esse possunt, taliter absque quacumque oppositione, ut in maximo minimum coincidat»<sup>278</sup>, e rappresentato come linea infinita, si può dire che «ita videtur, quomodo maxima et infinita linea necessatio est rectissima, cui curvitas non opponitur, – immo curvitas in ipsa maxima linea est rectitudo»<sup>279</sup>. Se nella concezione dei contrari delineata nei frammenti di Eraclito Aristotele vede semplicemente un'assurdità logica, Bruno vi vede invece un riconoscimento dell'unità come principio delle cose, e dunque la utilizza quindi, sulla scorta della riflessione di Cusano, come mezzo per esprimere e confermare la sua concezione dell'uno, ossia dell'infinito e del divino.

Bruno integra quindi la teoria eraclitea dell'unità dei contrari con la riflessione sull'infinito elaborata da Cusano nella sua descrizione della natura del *maximum*; nella prospettiva di Cusano e Bruno la *coincidentia oppositorum* è un connotato dell'infinito, ed essa esprime contemporaneamente il fatto che l'infinito è al di sopra di tutte le determinazioni particolari e il fatto che esse sono comprese dall'infinito stesso nella loro totalità. L'opinione negativa di Aristotele, che

---

<sup>278</sup> N. CUSANUS, *De docta ignorantia*, cit., p. 11.

<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 26.

rappresenta la tesi secondo cui «*contradictoria simul esse vera*» come una posizione assunta «*sermonis gratia*» anziché «*veritatis gratia*», è dunque commentata da Bruno ponendo invece in rilievo il significato metafisico della teoria dell'unità dei contrari: in questa prospettiva la teoria eraclitea è radicalmente riformulata in connessione con il concetto di infinito, divenendo un elemento centrale nella descrizione dell'uno "comunicato", infinito simulacro del primo principio. Nell'annotazione, la specificità della concezione bruniana rispetto a quella eraclitea è particolarmente evidente nella presenza dei termini *Deum* e *infinitum*: nei frammenti del filosofo presocratico non compaiono questi concetti, ed essi rivelano chiaramente la mediazione concettuale attraverso cui passa la versione bruniana della teoria dell'unità dei contrari.

La tesi eraclitea che «*contradictoria simul esse vera*» è tra l'altro presente in forma implicita nel *De la causa*; nel corso della descrizione dell'uno come infinito universo svolta all'inizio del quinto dialogo dell'opera, Bruno afferma: «Questo è termine di sorte che non è termine; è talmente forma che non è forma; è talmente materia che non è materia; è talmente anima che non è anima: perché è il tutto indifferentemente, e però è uno, l'universo è uno»<sup>280</sup>. In questo brano l'universo uno e infinito è definito proprio attraverso una serie di affermazioni tra loro contraddittorie; sebbene Eraclito non sia menzionato, in questa descrizione appare applicata concretamente la concezione della verità simultanea delle affermazioni contraddittorie a cui Bruno accennerà nell'annotazione inserita nella posteriore opera latina. Questo passo del *De la causa* rende dunque manifesta, a livello implicito, la critica di Bruno al giudizio aristotelico sul tema della verità delle affermazioni contraddittorie; nella concezione dell'universo come unità infinita il principio di non contraddizione appare superato perché, come spiega lo stesso Bruno, esso «è il tutto indifferentemente»: nella prospettiva dell'unità infinita le distinzioni sfumano, ed essa non può essere definita da alcuna determinazione particolare, poiché comprende tutte le possibili esplicazioni dell'essere. L'infinito universo, afferma Bruno, comprende «tutte contrarietà in nell'essere suo, in unità e

---

<sup>280</sup> G. BRUNO, *Dialoghi* cit., p. 278.

convenienza», ed in essa «è ogni cosa concorde»<sup>281</sup>: l'unità non sarebbe tale se in essa si distinguesse «essere et essere» e «parte e parte».

Se il brano iniziale del quinto dialogo del *De la causa* contribuisce quindi a chiarire la nota *de contradictoriis* inserita nel testo latino, in un altro passo del medesimo dialogo è presente un riferimento ad Eraclito che riassume i principali concetti su cui si basa l'interesse di Bruno per il filosofo di Efeso. Il contesto è il discorso circa la natura delle differenze e delle alterazioni, che non sono definibili come “ente” o “essere” ma come «condizione e circostanza di ente et essere, il quale è uno, infinito»<sup>282</sup>. L'uno o sostanza «comprende tutto lo essere»; pertanto,

quello che è generato e genera [...] sempre sono di medesima sustanza. Per il che non vi sonarà mal ne l'orecchio la sentenza di Eraclito, che disse tutte le cose essere uno, il quale per la mutabilità ha in sé tutte le cose; e perché tutte le forme sono in esso, conseguentemente tutte le diffinizioni gli convegnono: e per tanto le contraddittorie enunciazioni son vere<sup>283</sup>.

L'unità, la mutazione, la verità simultanea delle affermazioni contraddittorie: su questi elementi Bruno delinea il nesso tra la *nolana filosofia* e il pensiero eracliteo, reinterpretando i concetti originari di quest'ultimo in base agli assunti della sua metafisica. Il passo si conclude con l'affermazione della verità delle «contraddittorie enunciazioni», esplicitando così ciò che, all'inizio del dialogo, era già suggerito dalla descrizione dell'universo uno ed infinito mediante coppie di affermazioni contraddittorie.

Anche in quest'ultimo contesto, come nel precedente, Aristotele non è menzionato, ma nel passo può essere vista una critica indiretta al giudizio negativo dello Stagirita verso questo punto della riflessione eraclitea: nell'orizzonte di pensiero bruniano, la simultanea verità di due affermazioni contraddittorie non è una teoria elaborata per mero desiderio di disputare, ma è conseguente ad una specifica visione del principio fondamentale della realtà, ed infatti il Nolano la

---

<sup>281</sup> *Ibid.*, p. 277.

<sup>282</sup> *Ibid.*, p. 284.

<sup>283</sup> *Ibid.*, pp. 284-285.

spiega in un contesto metafisico anziché logico. L'unità dell'uno-sostanza, che coincide con l'universo infinito, racchiude in sé tutte le possibili esplicazioni dell'essere che si attuano mediante il costante flusso di alterazioni che attraversa il sensibile: in questa prospettiva, l'ammissione della verità di due affermazioni contraddittorie contribuisce alla comprensione del rapporto tra uno e molteplice, tra l'unità dell'infinito universo e la totalità degli enti sensibili che in esso si generano e si corrompono, esprimendo il fatto che l'uno è il tutto.

Questo rovesciamento del principio aristotelico di non contraddizione che Bruno attua sul piano metafisico della riflessione sull'uno può dunque essere considerato in connessione con l'affermazione bruniana che Aristotele non ha compreso l'uno, e dunque non ha compreso l'"ente", non riconoscendo l'ente come uno: solo nell'orizzonte dell'uno-sostanza o dell'infinito si può affermare la verità di due affermazioni contraddittorie, perché l'uno comprende in sé tutte le infinite determinazioni dell'essere e quindi comprende in sé quel molteplice che Aristotele, nella sua concezione errata dell'uno, vede compromesso dalle teorie dell'unità dell'essere. Dunque il tema della verità delle affermazioni contraddittorie, attraverso l'osservazione in parallelo dei due passi del *De la causa* e dell'annotazione inserita nella prima redazione dei *Libri physicorum*, contribuisce a descrivere il concetto bruniano di uno, definendo il rapporto di esso con il molteplice in termini di onnicomprensività.

Rispetto all'utilizzo che Bruno fa del tema attribuito ad Eraclito della simultanea verità dei contraddittori, può essere opportuno riflettere sul contenuto concettuale originario di quel tema, che, come si è già osservato, assume una configurazione specifica nel contesto della *nolana filosofia*. Sulla questione della compresenza di due affermazioni contraddittorie, importante è la testimonianza costituita dal già citato passo della *Metafisica* in cui Aristotele afferma: «Sembra che la dottrina di Eraclito, il quale dice che tutte le cose sono e non sono, faccia essere vere tutte le cose»<sup>284</sup>; un riferimento che, come si è detto, è inserito nel contesto dell'argomentazione sul principio di non contraddizione. Se nella nota a

---

<sup>284</sup> ARISTOTELE, *Metaphysica*, Γ 7, 1012 a 25-26; trad. in *Metafisica*, cit., p. 181.

marginale inserita nella prima redazione dei *Libri Physicorum* è evidente la mediazione aristotelica nell'attribuzione bruniana ad Eraclito del tema della simultanea verità delle affermazioni contraddittorie, dal momento che è proprio la riflessione dello Stagirita che Bruno sta commentando, nel passo del *De la causa* in cui Bruno collega esplicitamente ad Eraclito l'idea che «le contraddittorie enunciazioni son vere» sembra possibile ipotizzare una risposta implicita alla critica che lo Stagirita muove su tale questione al filosofo di Efeso. Lo stesso si può pensare riguardo all'altro passo del *De la causa* in cui l'uno infinito è descritto mediante definizioni contraddittorie – talmente forma che non è forma, talmente materia che non è materia –: pur non essendo qui menzionati né Eraclito né Aristotele, anche sullo sfondo di questo passo sembra individuabile, in forma ancora più implicita, la critica bruniana a quella posizione aristotelica.

Poiché il tema della simultanea verità dei contraddittori, attribuito ad Eraclito, è posto in rilievo nel testo di Aristotele, in esso appare con evidenza il peso assunto dalla mediazione dello Stagirita non solo nella ricezione bruniana delle idee presocratiche, ma anche nella specifica interpretazione che il Nolano dà di esse. La ripresa di questo tema, assimilato nel quadro dell'argomentazione bruniana sui concetti di uno ed infinito, sottolinea come la definizione dei concetti della *nolana filosofia* mediante temi presocratici sia connessa alla critica delle posizioni aristoteliche; e nel caso di questo specifico tema, il punto di partenza della riflessione bruniana sembra essere proprio la posizione di Aristotele, dal momento che è lo Stagirita a tematizzare la questione della simultanea verità dei contraddittori attribuendola ad Eraclito. Dunque, anche in un contesto in cui non è esplicitato il confronto con Aristotele, come nel brano in cui l'uno è definito mediante affermazioni contraddittorie, esso sembra essere comunque presente come sfondo. All'interno della trattazione dell'uno, nel corso della quale sovente il Nolano sottolinea come un errore fondamentale di Aristotele sia proprio non aver colto l'unità, l'utilizzo di definizioni contraddittorie sembra evidenziare ulteriormente l'influenza della riflessione dello Stagirita nell'elaborazione dei concetti della *nolana filosofia*, spesso delineati da Bruno rilevando la polemica

contro le tesi aristoteliche: nella descrizione dell'unità infinita mediante definizioni contraddittorie, il Nolano sembra di nuovo suggerire la sua opposizione alla prospettiva "logica" da cui Aristotele interpreta e critica i concetti degli antichi, tra cui la tesi che "l'essere è uno". La ripresa di un tema aristotelico qual è l'attribuzione ad Eraclito della simultanea verità dei contraddittori e l'assimilazione di questo nel contesto della concezione dell'uno, rende manifesto l'intento di Bruno di contrapporre a quelle argomentazioni critiche puramente "logiche" l'affermazione di una prospettiva – quella dell'universo uno ed infinito – che trascende la norma logica per rivelarsi comprensiva delle infinite esplicazioni dell'essere, come unità-totalità.

*5.6. I differenti contesti della tesi della verità dei contraddittori: il tema dell'unità in Bruno, il tema del perenne divenire in Eraclito.*

Nei frammenti eraclitei il tema della compresenza di due affermazioni contraddittorie compare in uno dei frammenti incentrati sull'immagine del fiume: «Negli stessi fiumi scendiamo e non scendiamo, siamo e non siamo»<sup>285</sup>. La simultanea ammissione di due affermazioni contraddittorie è dunque inserita nel contesto della teoria del perenne divenire di tutte le cose. L'osservazione di questo frammento anche alla luce degli altri in cui compare l'immagine del fiume, rende piuttosto chiaro il significato che in esso assume la compresenza dei contraddittori; basti pensare alla testimonianza che attribuisce ad Eraclito l'affermazione che «acque sempre diverse scorrono per coloro che s'immergono negli stessi fiumi»<sup>286</sup>. Come in quest'ultima testimonianza, anche nel frammento sopra citato il tema è il movimento eterno della mutazione, che fa sì che nel tempo un ente non possa essere definito sempre il medesimo; la compresenza di due affermazioni contraddittorie si spiega dunque con il flusso del divenire che determina un

---

<sup>285</sup> DK 22 B 49 a (HERACLIT. *alleg.* 24); trad. in *I Presocratici* cit., p. 207.

<sup>286</sup> DK 22 B 12 (AR. DIDYM. *ap.* EUSEB. *praep. evang.* XV 20 [*Dox.* 471]); trad. in *I Presocratici* cit., p. 199.

continuo impercettibile mutamento di stato, così che è legittimo affermare e negare contemporaneamente che scendiamo negli stessi fiumi.

E' possibile notare la differenza di contesto entro cui Eraclito e Bruno ammettono la compresenza dei contraddittori: se nella riflessione bruniana questo tema è generato entro la concezione dell'unità infinita e strettamente legato al concetto bruniano di uno, nel frammento eracliteo esso risulta invece più specificamente connesso al tema del divenire. Nella nota a margine nella prima redazione dei *Libri Physicorum*, fornendo la sua interpretazione della compresenza dei contraddittori, si è visto che Bruno la spiega con il principio che «minimum calidum et minimum frigidum concurrunt in idem», affermando subito che «unitas est principium rerum»; nel frammento di Eraclito è invece il continuo fluire che rende sempre diverse le acque del fiume – che pure mantiene il medesimo nome – a determinare la contemporanea affermazione di due stati contraddittori.

Più che sulla simultanea affermazione dei contraddittori, infatti, il tema dell'unità nella riflessione eraclitea emerge dal motivo, variamente declinato nei frammenti, dell'unità fondamentale che sussiste tra i contrari. La compresenza dei contraddittori, inserita nel contesto bruniano, diviene invece elemento della definizione dell'unità infinita, nella cui prospettiva onnicomprensiva sono trascese le singole determinazioni: in tale contesto quella compresenza assume dunque una valenza diversa rispetto a quella individuabile nel frammento eracliteo, in cui è il moto del divenire ad essere posto in rilievo.

Può essere utile sottolineare di nuovo come in questa differenza di significato assunta dal tema della compresenza dei contraddittori in Eraclito e in Bruno appaia determinante il ruolo della mediazione di Aristotele, dal momento che sullo sfondo della riflessione bruniana sull'argomento c'è innanzitutto la sua critica di quel tema, che nella prospettiva del Nolano si fonde con la critica che lo Stagirita muove contro la teoria dell'unità dell'essere. La tesi della verità di due enunciazioni contraddittorie appare assimilata da Bruno a quella dell'unità dei contrari, poiché egli la inserisce nel medesimo contesto di affermazione dell'unità infinita. L'influenza aristotelica è tra l'altro manifesta nella stessa forma con cui



Bruno pone quel tema: come si è visto, nel *De la causa*, riferendosi all'onnicomprendività dell'uno a cui possono essere applicate tutte le possibili definizioni, il Nolano afferma che «per tanto le contraddittorie enunciazioni son vere», ponendo dunque il tema della compresenza dei contraddittori in termini analoghi a quelli con cui lo pone Aristotele, che afferma: «Sembra che la dottrina di Eraclito, il quale dice che tutte le cose sono e non sono, faccia essere vere tutte le cose»; il confronto dei due passi rende manifesto come, con quell'affermazione che riprende quel tema proprio in termini di verità delle enunciazioni, Bruno intenda implicitamente rispondere ad Aristotele e alla sua critica ad Eraclito inserita nel discorso sul principio di non contraddizione.

A proposito della concezione eraclitea dei contrari, nel testo *Héraclite et la philosophie* Kostas Axelos osserva: «Si la logique formelle distingue deux formes de l'opposition des concepts – contraires (blanc-noir) et contradictoires (blanc-non blanc) –, Héraclite ne pense pas dans les cadres de la logique formelle et conceptuelle dont le courant, parti des recherches de Zénon, aboutit à l'axiomatisation d'Aristotele»<sup>287</sup>. Axelos sottolinea l'estraneità della concezione “dialettica” di Eraclito dagli schemi della logica, ponendo invece in rilievo il fatto che tale “dialettica” costituisce «une pensée englobante» e che «ses oppositions font entrer toute la réalité en jeu et non seulement la forme logique. Il n'y a pas de règne autonome de la Logique, et la Réalité n'est pas un des domaines de la totalité»<sup>288</sup>. Inoltre, lo stesso studioso precisa: «La dialectique héraclitéenne est insaisissable sans la théorie du logos [...] La pensée dialectique se développe dans l'horizon du logos qui anime la pensée ouverte à la totalité [...]»<sup>289</sup>; e la “dialettica” è definita «le rythme du logos héraclitéenne»<sup>290</sup>.

Questa interpretazione indica come chiave di lettura della tesi eraclitea dell'unità dei contrari la concezione del Λόγος: si tratta, come è noto, di un concetto a cui sono attribuibili più significati, dal momento che nei frammenti e

---

<sup>287</sup> K. AXELOS, *Héraclite et la philosophie*, Paris, Les Editions des Minuits 1962, p. 49.

<sup>288</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>289</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>290</sup> *Ibid.*, p. 47.

nelle testimonianze su Eraclito esso assume una valenza sia ontologica che gnoseologica. In particolare, circa la valenza ontologica del concetto di Λόγος, questo viene definito da G. Giannantoni, nel suo commento ai testi eraclitei, «la natura profonda di tutte le cose e la legge universale del loro accadere»<sup>291</sup>: è su questo sfondo ontologico che deve essere inserita la dottrina dell'unità dei contrari.

5.7. *La coesistenza di unità e divenire: centralità di un tema eracliteo nell'ontologia bruniana.*

La dottrina dell'unità dei contrari pone in risalto il tema dell'unità, che accanto al tema del divenire è il concetto fondamentale della visione eraclitea della realtà. Si è visto come l'interpretazione bruniana di Eraclito individuabile nel passo del quinto dialogo del *De la causa* e nell'annotazione inserita nella prima redazione dei *Libri physicorum* sia incentrata sulla compresenza del tema dell'unità e del tema della mutazione, entrambi concetti fondamentali e complementari nel quadro della *nolana filosofia*; ma nel passo del *De la causa* appare forse con maggiore rilievo il tema dell'unità, tra l'altro attribuito ad Eraclito con una formula del tutto analoga a quelle utilizzate nei riferimenti a Parmenide: del filosofo di Efeso è infatti detto che «disse tutte le cose essere uno». Una formula, questa, che – è bene ricordarlo – non è una forzatura del testo bruniano, ma coincide con le parole effettivamente attribuite ad Eraclito: «Ascoltando non me, ma il logos, è saggio convenire che tutto è uno»<sup>292</sup>.

Bruno non cita il concetto di Λόγος, e questo particolare sottolinea ulteriormente come le sue interpretazioni delle teorie presocratiche siano finalizzate all'esposizione della *nolana filosofia*: al filosofo non interessa analizzare la specificità della concezione eraclitea dell'unità, che viene di fatto assimilata alla sua stessa teoria. Oltre alla riconosciuta influenza della *Fisica*

---

<sup>291</sup> *I Presocratici* cit., nota 15, p. 195.

<sup>292</sup> DK 22 B 50 (HIPPOCR. ref. IX 9); trad. in *I Presocratici* cit., p. 208.

aristotelica – in cui appunto, come si è visto, Eraclito è inserito tra i pensatori che ritengono che le cose siano “uno” – la definizione del monismo eracliteo mediante una formula analoga a quelle presenti nella riflessione di Parmenide evidenzia l’affinità su questo tema tra i due filosofi presocratici, le cui teorie sono assorbite nella concezione bruniana dell’unità; inoltre, la presenza del tema della mutazione e del divenire nella riflessione di Eraclito permette di illustrare più compiutamente la specifica articolazione del concetto di uno elaborato nella *nolana filosofia*, sottolineando tra l’altro l’irriducibilità di tale concetto all’interpretazione aristotelica dell’unità come negazione del movimento e del divenire.

Il riferimento sopra citato ad Eraclito è inserito in un contesto in cui è spiegato come nella realtà l’unità sussista inalterabile, costante ed uguale a se stessa senza che risultino negati i mutamenti e le differenze, mediante la distinzione tra «ente» e «condizione e circostanza di ente»; in questo contesto, che delinea due livelli ontologici nella realtà – un livello sostanziale ed un livello sensibile, che corrisponde alla superficie della realtà stessa – la riflessione di Eraclito appare funzionale all’esigenza di spiegare la compresenza di prospettive apparentemente inconciliabili, proprio perché essa coniuga l’affermazione dell’unità fondamentale della realtà con il riconoscimento del divenire, del mutamento e delle differenze percepibili nell’esperienza.

Come si è visto, nel testo bruniano il riferimento ad Eraclito è preceduto dalla seguente affermazione: «quello che è generato e genera [...] e quello di che si fa la generazione, sempre sono di medesima sostanza»; a conclusione del discorso sull’onnicomprendività dell’uno, rispetto al quale le diverse determinazioni devono essere considerate come «modi, ragioni e forme», è quindi esplicitata l’unità di forma e materia. Il riferimento al particolare monismo eracliteo è inserito dunque in un luogo concettualmente essenziale del testo, in cui sono trattati punti fondamentali per comprendere la visione bruniana dell’uno-sostanza nel suo rapporto con la dimensione degli enti finiti. Dopo il riferimento ad Eraclito, attraverso cui viene espressa la teoria secondo cui tutte le cose sono uno riconoscendo allo stesso tempo – ma ad un diverso livello – la sussistenza della

mutazione che rende possibile il carattere onnicomprensivo dell'uno, Bruno chiude il passo con la seguente affermazione: «E quello che fa la moltitudine ne le cose, non è lo ente, non è la cosa: ma quel che appare, che si rapresenta al senso et è nella superficie della cosa»<sup>293</sup>. La distinzione tra ciò che è ente e ciò che è dell'ente spiega anche la compresenza di unità e molteplicità nel reale: il concetto bruniano di uno, non implicando la negazione del movimento e della mutazione, non implica neppure la negazione del molteplice; la dimensione ontologica a cui appartiene il molteplice non coincide con l'ente o sostanza ma con il livello sensibile della realtà, che di questa è la superficie. Commentando questo brano del quinto dialogo del *De la causa*, Guzzo pone in rilievo la presenza delle teorie di Parmenide e di Eraclito; in particolare, dopo aver sottolineato gli elementi concettuali eraclitei nell'argomentazione bruniana sul tema dell'uno, nella nota al passo sopra citato, che descrive «quello che fa la moltitudine ne le cose» come appartenente alla dimensione sensibile, e non alla dimensione sostanziale della realtà, lo studioso individua «un passo indietro, di nuovo verso Parmenide», proseguendo così: «Per Eraclito il principio stesso è fuoco eternamente scorrente, è flusso, è cangiamento: la varietà quindi, è ben altro che superficie [...] da rimuovere se si vuol cogliere sotto tanto variare, e nonostante tanto variare, l'essere immobile ed uno»<sup>294</sup>. Guzzo evidenzia dunque tra la concezione parmenidea e quella eraclitea un elemento di differenza che rimane implicito nell'argomentazione di Bruno, all'interno della quale le riflessioni dei due presocratici sono trattate come convergenti; l'attribuzione al fuoco della valenza di principio implica che la «mutabilità» nella riflessione di Eraclito coincida con il principio stesso, e dunque la dimensione dell'alterazione, del movimento, nella sua teoria avrebbe una consistenza ontologica diversa dalla semplice superficie sensibile di cui parla Bruno; in questa prospettiva, nella riflessione di Eraclito il flusso dei mutamenti assume un valore sostanziale.

---

<sup>293</sup> G. BRUNO, *Dialoghi* cit., p. 285.

<sup>294</sup> G. BRUNO, *De la causa, principio e uno*, cit., nota 67, p. 226.

Del pensiero di Eraclito il Nolano non cita la valenza del fuoco come principio, perché non funzionale alla sua argomentazione; ciò che a lui interessa del filosofo presocratico è la combinazione dell'elemento dell'unità con quello dell'alterazione. In effetti l'identificazione eraclitea del fuoco con l'«ordine universale, che è lo stesso per tutti», implica un rapporto complesso tra unità e alterazione; un rapporto che non si spiega con la dislocazione dei due elementi in due distinte dimensioni ontologiche. Osservando i frammenti attribuiti al filosofo di Efeso, la simultanea presenza di unità e mutamento non viene specificamente problematizzata, e il tema dell'unità compare generalmente come tema dell'unità dei contrari; il tema del mutamento non è mai esplicitamente associato ad una dimensione puramente apparente – cioè non “essenziale” – della realtà. Al contrario, nelle testimonianze sul pensiero eracliteo il tema del mutamento compare spesso nelle descrizioni del fuoco come principio:

Ippaso di Metaponto ed Eraclito di Efeso sostengono che uno è il principio, in moto e limitato, ma questo principio lo identificano con il fuoco; dal fuoco fanno derivare, per condensazione e rarefazione, tutte le cose che sono e nel fuoco tutte le risolvono, poiché questa è l'unica natura che costituisce il sostrato<sup>295</sup>.

Questa testimonianza descrive esplicitamente il principio pensato da Eraclito come «uno» e «in moto», associando dunque unità e movimento, che implica alterazione: e una descrizione del fuoco come principio caratterizzato dall'alterazione si ha anche nel seguente frammento: «Cangiamenti del fuoco: innanzi tutto mare, e del mare una metà terra e l'altra metà soffio infuocato»<sup>296</sup>. Si può citare un'ulteriore testimonianza della valenza essenziale del movimento nella concezione eraclitea del principio: «Eraclito nega assolutamente che le cose possano essere in quiete e ferme: questa è infatti la condizione propria dei morti; attribuì invece il movimento a tutte le cose, eterno alle cose eterne e corruttibile

---

<sup>295</sup> DK 22 A 5 (ARISTOT. *metaph.* A 3. 984 a 7. SIMPLIC. *phys.* 23, 33 [da THEOPHR. *phys. opin.* fr. 1; *Dox.* 475]); trad. in *I Presocratici* cit., p. 187.

<sup>296</sup> DK 22 B 31 (CLEM. ALEX. *strom.* V 105); trad. in *I Presocratici* cit., p. 203.

alle cose corruttibili»<sup>297</sup>. A proposito del rapporto tra unità e mutamento nel pensiero eracliteo, può essere utile citare qui una riflessione che si trova nel testo di D. W. Graham *Explaining the cosmos. The Ionian tradition of scientific philosophy*. Nella teoria eraclitea, sottolinea Graham, «there is a deeper unity, the law of transformation itself, which I take to be the essence of Heraclitus's Logos»<sup>298</sup>. L'individuazione dell'unità profonda della realtà nella “legge della trasformazione” è connessa alla riflessione sul fuoco eracliteo: il fuoco, osserva Graham, «is the least substantial of all the basic substances, the least permanent, concrete, stable existent»<sup>299</sup>; come sostanza in continuo movimento e mutamento, esso è «the one substance that is most like a process of change»<sup>300</sup>. In questa prospettiva, dunque, secondo lo studioso il ruolo assegnato al fuoco è indicativo del fatto che l'unità concepita da Eraclito sia da identificarsi più con un processo che con un'unità propriamente “materiale”.

Nei testi che riportano il pensiero di Eraclito il movimento e l'alterazione appaiono direttamente riferiti alla dimensione sostanziale della realtà: i processi di alterazione non sono quindi descritti come fenomeni puramente superficiali ma, come rileva anche Guzzo, appaiono costitutivamente insiti al principio stesso. Lo stesso Guzzo individua invece un elemento parmenideo nella distinzione di quello che è l'«ente» e «quel che appare, che si rappresenta al senso et è nella superficie della cosa» – basta infatti pensare al già citato frammento in cui Parmenide attribuisce la valenza di semplici parole al nascere e perire, ai mutamenti di luogo e di colore<sup>301</sup> –, riconoscendo subito dopo che rilevare questi nessi con le fonti è utile «a patto che si osservi come le reminiscenze dei filosofi antichi non mai asserviscano il Bruno a una determinata dottrina in sé chiusa, anzi al contrario, siano liberamente usate, e perciò anche fuse, in una nuova concezione pienamente autonoma»<sup>302</sup>. Tale “fusione” di teorie antiche nel quadro concettuale della *nolana filosofia* è particolarmente interessante nel caso dell'argomentazione sull'uno,

<sup>297</sup> DK 22 A 6 (AËT. I, 23, 7 [*Dox.* 320]); trad. in *I Presocratici* cit., p. 188.

<sup>298</sup> D. W. GRAHAM, *Explaining the cosmos. The Ionian tradition of scientific philosophy*, cit., p. 145.

<sup>299</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>300</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>301</sup> Cfr. DK 28 B 8 (SIMPLIC. *phys.* 144, 29), vv. 40-41; trad. in *I Presocratici* cit., p. 276.

<sup>302</sup> G. BRUNO, *De la causa, principio e uno*, cit., nota 67, p. 226.

poiché essa contribuisce ad illuminare la concezione bruniana del rapporto tra l'unità – sostanza costante e inalterabile – e la molteplicità, il movimento, l'alterazione. Le differenze tra le teorie antiche citate e il modo in cui Bruno le riformula contribuiscono dunque a mettere in rilievo, di quelle teorie, l'aspetto concettuale specifico su cui si concentra il Nolano in funzione della sua stessa argomentazione; ciò che a Bruno interessa in quel punto del *De la causa* è sviluppare la questione del rapporto dell'unità con la mutabilità e la molteplicità mostrando che attraverso la mutabilità l'uno può dirsi comprensivo della totalità delle opzioni dell'essere.

Ai fini dell'argomentazione bruniana, ciò che conta all'interno della teoria eraclitea come di quella parmenidea è l'affermazione di alcuni concetti fondamentali, in base a cui quei filosofi possono essere citati a supporto e conferma di una concezione che naturalmente non è affatto riducibile alle teorie da essi elaborate: nel nuovo contesto i concetti originari risultano così profondamente modificati. Sulla base del simultaneo riconoscimento dell'unità e dell'alterazione nel pensiero di Eraclito, Bruno attribuisce al filosofo di Efeso il concetto di unità della sua stessa metafisica, così come in altri passi sul medesimo tema fa riferimento allo stesso modo a Parmenide; se il soggetto in entrambi i casi è l'unità, il riferimento a l'uno o all'altro dei due filosofi permette al Nolano di evidenziare aspetti diversi dell'unità stessa. In questa prospettiva Parmenide rappresenta la combinazione di unità e immutabilità che definisce la sostanza bruniana, mentre la combinazione eraclitea di unità e alterazione risulta funzionale a mostrare come la mutabilità sia compatibile con il riconoscimento dell'unità – confutando la critica aristotelica delle filosofie che hanno riconosciuto l'essere come uno – e come essa renda possibile e definisca in termini di onnicomprensività il rapporto tra l'uno infinito e la molteplicità degli enti finiti.

5.8. *Il concetto di anima in un riferimento bruniano ad Eraclito. L'ipotesi dell'identificazione dell'anima con il fuoco.*

Il riferimento ad Eraclito inserito nel quinto dialogo del *De la causa* non è l'unico all'interno dell'opera italiana; un altro breve accenno è presente nel terzo dialogo, nel contesto dell'argomentazione sulla materia. Dopo aver spiegato che «variandosi in infinito e succedendo l'una a l'altra le forme, è sempre una materia medesima»<sup>303</sup>, e che solo le forme accidentali sono corruttibili, mentre «tanto la materia quanto la forma sostanziale di che si voglia cosa naturale, che è l'anima, sono indissolubili»<sup>304</sup>, viene posta, oltre alla questione della definizione della materia, la questione della possibilità di dire cose veritiere sulla natura in modi diversi: «del medesimo oggetto possono esser giudici diversi sensi; e la medesima cosa si può insinuar diversamente»<sup>305</sup>. Pertanto, osserva Teofilo, hanno detto

molte cose buone gli Epicurei, benché non s'inalzassero sopra la qualità materiale; molte cose eccellenti ha date a conoscere Eraclito, benché non salisse sopra l'anima. Non manca Anassagora di far profitto nella natura, perché non solamente entro a quella, ma fuori, e sopra forse, conoscer voglia un intelletto il quale medesimo da Socrate, Platone, Trimegisto e nostri teologi è chiamato Dio<sup>306</sup>.

Bruno cita qui le teorie che, secondo la sua prospettiva, pur essendo diverse tra loro contengono tutte un elemento veritiero a proposito della concezione della natura: i filosofi epicurei hanno il merito di aver riconosciuto il ruolo fondamentale della materia ma si sono fermati ad una concezione puramente materialistica, Anassagora ha compreso la presenza di un intelletto nella natura che, secondo il punto di vista bruniano, è allo stesso tempo immanente e trascendente rispetto ad essa, ed Eraclito ha dato un contributo importante benché, nella sua concezione della realtà, abbia colto solo l'aspetto dell'anima. L'interpretazione delle tre teorie

---

<sup>303</sup> G. BRUNO, *Dialoghi* cit., p. 236.

<sup>304</sup> *Ibid.*, p. 239.

<sup>305</sup> *Ibid.*, p. 245.

<sup>306</sup> *Ibid.*, pp. 245-246.



filosofiche citate è evidentemente svolta sulla base della *nolana filosofia*, ed ognuna di esse è dunque fatta corrispondere ad uno dei principi fondamentali della realtà individuati dall'ontologia bruniana, ossia la materia, l'intelletto e l'anima; in questo quadro il limite del pensiero di Eraclito sarebbe l'aver colto solo l'aspetto dell'anima o forma.

Nel commento al passo Guzzo indica il fuoco come il principio che Bruno interpreterebbe come coincidente con l'anima<sup>307</sup>. Le testimonianze e i frammenti sul pensiero eracliteo descrivono il fuoco come principio della generazione dei quattro elementi e dell'intero cosmo mediante trasformazioni nel senso della condensazione e della rarefazione, e nel frammento B 12 è attribuita ad Eraclito una concezione dell'anima come «evaporazione sensibile»<sup>308</sup>; una tesi quest'ultima, riportata da Aristotele nel *De anima*: «Pure Eraclito ritiene che l'anima sia principio, se è l'esalazione da cui egli costituisce tutto l'altro: aggiunge che è al massimo incorporea e sempre fluente [...]»<sup>309</sup>. Un'altra testimonianza distingue inoltre le due accezioni del termine «anima»: «Eraclito ritiene che l'anima del cosmo sia un'evaporazione dell'umido che è in esso, mentre quella che si trova negli esseri viventi proviene dall'evaporazione esterna e da quella, omogenea, che è in loro stessi»<sup>310</sup>. Dunque, le testimonianze posteriori sulla concezione eraclitea dell'anima – nella sua duplice accezione, universale e individuale – collegano quest'ultima al calore, affermando che essa è definita dal filosofo come evaporazione.

Nel riferimento inserito nel terzo dialogo, Bruno potrebbe avere presenti entrambe le accezioni del termine; la definizione dell'anima mediante un concetto connesso al calore sottintende la funzione primaria del fuoco e, nella tradizione eraclitea, al fuoco è d'altra parte ricondotta la generazione di tutti gli elementi della realtà. Nel testo bruniano il fuoco eracliteo risulta così sovrapposto a quello che Bruno indica come il principio formale; l'affermazione che la concezione del filosofo di Efeso non coglierebbe ciò che è *sopra* l'anima, seguita dal riferimento

<sup>307</sup> Cfr. G. BRUNO, *De la causa, principio e uno*, cit., nota 159, p. 152.

<sup>308</sup> DK 22 B 12 (AR. DIDYM. *ap. EUSEB. praep. evang.* XV 20 [*Dox.* 471]); trad. in *I Presocratici* cit., pp. 198-199.

<sup>309</sup> ARISTOTELE, *De anima*, A 2, 405 a 24-29; trad. in *Opere*, 4, Roma-Bari, Laterza 2001, pp. 108-109.

<sup>310</sup> DK 22 A 15 (AET. IV 3, 12 [*Dox.* 389]); trad. in *I Presocratici* cit., p. 190.

alla comprensione dell'intelletto da parte di Anassagora, sembra suggerire che, nella prospettiva del Nolano, Eraclito non abbia colto l'aspetto, per così dire, "intellettivo" presente nell'anima stessa. In base a questa interpretazione, il significato più plausibile del termine "anima" qui attribuito da Bruno ad Eraclito è quello di "anima del mondo", che sembra apparire anche più coerente con il contesto bruniano. L'accezione di "anima" come "anima del mondo" richiama il nesso sussistente nella nolana filosofia tra anima del mondo ed intelletto universale, un nesso esplicitato nella definizione che nel secondo dialogo del testo è data dell'intelletto universale come «l'intima, più reale e propria facoltà e parte potenziale dell'anima del mondo»<sup>311</sup>.

Si è visto che, subito dopo aver menzionato Eraclito, Bruno cita Anassagora non evidenziandone un limite come ha fatto in riferimento agli epicurei e al filosofo di Efeso: il  $\nu\omicron\tilde{\upsilon}\varsigma$  di Anassagora, interpretato come intelletto ad un tempo immanente e trascendente, è presentato come coincidente con il Dio della teologia, e dunque, secondo questa prospettiva, Anassagora avrebbe colto la presenza del divino che è nella realtà e contemporaneamente al di sopra di essa. Il limite di Eraclito qui indicato da Bruno, ossia il non essere riuscito a "salire sopra l'anima", può dunque essere forse visto in rapporto al successivo riferimento ad Anassagora, che avrebbe compiuto un passo ulteriore elaborando la teoria del  $\nu\omicron\tilde{\upsilon}\varsigma$ . Il filosofo di Efeso avrebbe individuato la presenza di un principio di animazione alla base della realtà: la teoria della generazione degli elementi mediante le trasformazioni del fuoco descrive un principio dinamico e in un certo modo immanente alle cose, dal momento che è il fuoco stesso a divenire i singoli elementi. La generazione degli elementi è infatti descritta in un frammento riportato da Clemente di Alessandria con l'espressione «cangiamenti del fuoco»<sup>312</sup>; allo stesso tempo, a proposito dell'«ordine universale», in un altro frammento è detto che «sempre era, è e sarà fuoco sempre vivente, che si accende e si spegne

---

<sup>311</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>312</sup> Cfr. DK 22 B 31 (CLEM. ALEX. *strom.* V 105); trad. in *I Presocratici cit.*, p. 203.

secondo giusta misura»<sup>313</sup>: tale identificazione del fuoco con l'ordine universale può richiamare la già citata definizione bruniana dell'anima del mondo come «nexus rerum omnium» che dà ordine alla realtà.

Un altro aspetto essenziale per la comprensione del significato di questo riferimento ad Eraclito è il contesto specifico in cui è inserito. Subito dopo le osservazioni sulle tre teorie presocratiche, per bocca di Teofilo Bruno afferma: «Cossì niente manco bene può promuovere a scuoprir gli arcani della natura, uno che comincia dalla raggione esperimentale di semplici [...], che quelli che cominciano dalla teoria razionale»<sup>314</sup>; nel passo in questione il Nolano intende dunque mostrare come sia possibile conseguire risultati nell'analisi della natura pur muovendo da prospettive diverse, e in questo contesto, egli giudica la teoria degli epicurei, quella di Anassagora e quella di Eraclito sulla base della sua filosofia, entro la quale i concetti di materia, intelletto universale e anima del mondo hanno una valenza primaria.

Nella nota di commento al passo, individuando nel fuoco il principio nel quale, secondo Bruno, Eraclito avrebbe colto l'"anima", Guzzo osserva: «In verità, il fuoco eterno era per Eraclito non solo anima, ma anche ragione; ma era una ragione che era tutt'uno con l'anima, non un principio puramente intelligibile, alla maniera dei platonici, dal quale l'anima, distinta, procedesse»<sup>315</sup>. Lo studioso sembra alludere all'identificazione del fuoco eterno con il Λόγος che costituisce la norma fondamentale della realtà (nel frammento B 1, riguardo a «questo logos che è sempre», si trova infatti la significativa frase «benché tutte le cose accadano secondo questo logos»<sup>316</sup>); l'affermazione bruniana che il pensiero di Eraclito si sarebbe fermato all'"anima" trova tra l'altro rispondenza nel fatto che nei riferimenti al filosofo di Efeso, come si è già detto, il Nolano non menziona il concetto di Λόγος.

---

<sup>313</sup> DK 22 B 30 (CLEM. ALEX. *strom.* V 105; PLUTARCH. *de an. procr.* 5 p. 1014 A); trad. in *I Presocratici* cit., p. 202.

<sup>314</sup> G. BRUNO, *Dialoghi* cit., p. 246.

<sup>315</sup> G. BRUNO, *De la causa, principio e uno*, cit., nota 159, p. 152.

<sup>316</sup> DK 22 B 1 (SEXT. EMP. *adv. math.* VII 132); trad. in *I Presocratici* cit., p. 194.

Il brano mostra peraltro che, con il mutare del contesto, muta anche il punto di vista sul pensiero del filosofo citato. Nel riferimento inserito nel quinto dialogo del *De la causa* Eraclito è menzionato nel contesto della spiegazione del rapporto sussistente tra unità e differenze o molteplicità, e in quel caso della teoria eraclitea è posta in rilievo la combinazione di unità e “mutabilità”, che risulta funzionale al chiarimento della specificità dell’uno bruniano, di cui si vuole appunto evidenziare il fatto che esso non pregiudica il molteplice e il diverso, ma anzi comprende in sé la totalità delle cose. Nel passo del terzo dialogo, invece, citando Eraclito Bruno non accenna né al fatto che anch’egli, come Parmenide, ha colto l’unità fondamentale del reale, né all’elemento del divenire e della mutazione: il filosofo di Efeso ha insegnato «molte cose eccellenti», ma ciò che Bruno qui sottolinea è il fatto che la sua riflessione non si sarebbe spinta oltre l’“anima”: un elemento non presente nei riferimenti inseriti negli altri testi bruniani. Sembra evidente, dunque, che questo giudizio su Eraclito sia spiegabile con lo specifico contesto del dialogo italiano, in cui Bruno misura le tre teorie filosofiche sulla sua stessa riflessione metafisica; in questo caso, se è effettivamente il fuoco eterno che Bruno ha in mente quando afferma che la riflessione eraclitea non è andata oltre l’anima, si può affermare che è sottintesa un’interpretazione del fuoco eracliteo che non ne sottolinea la natura fisica, materiale, evidenziandone invece la funzione di principio animatore della realtà fisica: una prospettiva che comporta l’attribuzione di uno statuto ontologico diverso al fuoco eterno rispetto a quello di pura materia, cioè di principio materiale costitutivo degli enti.

Nell’attribuzione al fuoco del ruolo di principio generatore degli elementi mediante trasformazione, Bruno individua un principio più direttamente definibile nei termini della vita che della pura materia. D’altra parte, nel testo bruniano i termini “anima” e “vita” sono associati più di una volta: nel secondo dialogo del *De la causa* troviamo l’affermazione che «tutte le cose hanno in sé anima, hanno vita»<sup>317</sup>, e poco più avanti, accennando alla proprietà di alcune pietre di suscitare diverse passioni, Teofilo parla di «principio simbolico vitale et animale»; e ancora,

---

<sup>317</sup> G. BRUNO, *Dialoghi* cit., p. 218.

subito dopo egli afferma che «il spirito, la anima, la vita si ritrova in tutte le cose, e [...] viene certamente ad essere il vero atto, e la vera forma de tutte le cose»<sup>318</sup>. Il fuoco eterno pensato da Eraclito appare dunque assimilato da Bruno al principio vitale immanente che anima la realtà, nel quadro di un discorso volto a mostrare come da prospettive diverse sia possibile raggiungere comunque risultati positivi nell'analisi della natura; il passo costituisce così un ulteriore punto di vista bruniano sul filosofo di Efeso, sebbene, presentandosi quel riferimento nella forma di un semplice accenno non supportato da argomentazione, sia possibile solo avanzare ipotesi sul suo esatto contenuto concettuale.

Quello che comunque appare il punto di maggiore interesse in questo riferimento ad Eraclito – assumendo che con il termine “anima” Bruno intenda il concetto eracliteo di fuoco eterno assimilando questo all'anima del mondo – è forse il fatto che esso implica un'interpretazione del fuoco eracliteo non come principio materiale, come sostanza originaria da cui si svolge la generazione ed in cui si risolve la corruzione, ma come principio immanente di animazione della realtà.

L'interpretazione bruniana del fuoco eracliteo si distingue, ad esempio, dalla lettura che del medesimo concetto viene elaborata da un autore caro al Nolano come Lucrezio: criticando la teoria del filosofo presocratico, il poeta latino nel *De rerum natura* ne interpreta il fuoco come «materiem rerum»<sup>319</sup>, ed afferma che la generazione delle cose dal puro fuoco renderebbe impossibile la varietà delle cose stesse. Lucrezio colloca la teoria eraclitea del fuoco nel quadro della riflessione sulla genesi delle cose, ed argomenta l'impossibilità di attribuire questa al fuoco sulla base delle caratteristiche materiali di esso: è dunque il fuoco inteso come elemento fisico che il poeta latino considera nella sua riflessione critica.

Nella *Figuratio aristotelici Physici auditus* Bruno cita il fuoco eracliteo in una prospettiva diversa da quella individuabile nel passo del *De la causa*: nell'opera latina il Nolano espone la riflessione di Aristotele sulle diverse

---

<sup>318</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>319</sup> LUCREZIO, *De rerum natura*, I, v. 635.

concezioni elaborate dai predecessori sul tema del principio, riportando la distinzione tra coloro che hanno ritenuto che il principio fosse uno ed immobile, come gli Eleati, e coloro che hanno invece concepito un principio «mobile, ut naturales, quorum Diogenes intellexit aërem, Thales aquam, Heraclitus ignem, Hipparchus medium inter aërem et ignem»<sup>320</sup>. Qui Eraclito è annoverato tra i «naturalis», ed in questo contesto il fuoco eracliteo è interpretato come un elemento fisico, così come l'acqua di Talete; ma il testo, essendo un'esposizione del pensiero aristotelico, non esplicita il punto di vista bruniano sulla questione.

Un'interpretazione del fuoco eracliteo come elemento fisico si trova d'altra parte nel *De immenso*, nel contesto dell'argomentazione sull'infinito e sull'impossibilità di ammettere un atto di potenza infinita, mentre sono ammissibili solo atti di un finito su un altro finito; qui Bruno afferma: «Propterea que supposito quod Hyppasum et Heraclitum accipimus sensisse, qui circa finitum hoc frigidum corpus, infinitum obiecit spiritum igneum, (de cuius opinione non possumus perfecte definire quando ignorantum sophistarum relatu afferantur)»<sup>321</sup>. Il significato assunto dal fuoco in Eraclito non è qui posto come argomento di trattazione poiché, essendo al centro della discussione le argomentazioni aristoteliche contro l'infinito, il riferimento al filosofo presocratico è finalizzato alla discussione del rapporto tra finito ed infinito, accennando ad una teoria in cui entrano in contatto una struttura finita – in questo caso la Terra, descritta come «frigens [...] elementum» avvolto da «aer, / Aëgens ex ipsi tantum regione propinqua» – e una struttura infinita quale lo *spiritus igneus* che la circonda.

Ne *Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane*, facendo notare la corrispondenza nell'argomentazione sul tema individuabile nell'opera latina e nel secondo dialogo del *De l'infinito*, Tocco evidenzia il riferimento al pensiero presocratico come un elemento di differenza tra le due opere, dal momento che esso compare solo nel *De immenso*: tale riferimento, osserva inoltre lo studioso, subisce una modulazione nel passaggio dal testo in

---

<sup>320</sup> IORDANI BRUNI NOLANI *Opera cit.*, p. 145.

<sup>321</sup> *Ibid.*, p. 90.

versi a quello in prosa, poiché nel testo in versi il Nolano fa riferimento solo al pitagorico Ippaso, mentre nel testo in prosa aggiunge il nome di Eraclito. Tocco accenna anche al fatto che «il Bruno non fa sue» le dottrine qui citate, «ma le adduce a mo' d'istanza contro Aristotele»<sup>322</sup>, ossia contro l'argomentazione aristotelica sull'impossibilità dell'infinito. Se il riferimento ad Eraclito ed Ippaso in relazione ad una medesima dottrina rimanda alla *Metafisica* di Aristotele, e specificamente al passo in cui lo Stagirita attribuisce ai due filosofi l'assunzione del fuoco come ἀρχή<sup>323</sup>, lo *spiritus igneus* a cui Bruno accenna in relazione al pensiero di Eraclito e Ippaso non è oggetto di trattazione specifica, ma il contesto in cui è inserito suggerisce un'interpretazione fisica di quel principio da parte di Bruno.

Come spesso si verifica nei riferimenti bruniani ai filosofi presocratici, la citazione si conclude con l'affermazione dell'impossibilità di stabilire con esattezza i contenuti delle teorie pervenute attraverso la mediazione di "ignoranti sofisti": anche in questo caso, dunque, compare il tema dell'inaffidabilità della mediazione aristotelica unito all'appellativo "sofista" già utilizzato da Bruno nel *De la causa*<sup>324</sup> per criticare la lettura che dei presocratici dà lo Stagirita, e specificamente per sottolineare la distorsione intenzionale che secondo il Nolano egli compie sulle teorie degli antichi.

Osservando l'insieme dei riferimenti ad Eraclito, si nota dunque come Bruno metta in rilievo diversi aspetti del pensiero del filosofo presocratico: tale varietà di temi corrisponde al diverso contesto concettuale in cui è inserito ogni singolo riferimento ed è lo specifico contesto a determinare la citazione anche attraverso una rielaborazione radicale o una distorsione del contenuto originale. L'elemento della teoria eraclitea che risulta comunque più importante nella dottrina bruniana è senz'altro la teoria della mutazione universale unita all'affermazione dell'unità del tutto, che permette al Nolano di definire la specificità della sua concezione dell'unità precisando il rapporto inscindibile che sussiste tra unità e molteplicità,

---

<sup>322</sup> F. TOCCO, *Le opere latine di Giordano Bruno* cit., nota 1, p. 232.

<sup>323</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Metaphysica*, A 3, 984 b 7.

<sup>324</sup> Cfr. G. BRUNO, *Dialoghi* cit., p. 282.

così come di affermare la compresenza di immutabilità e perenne movimento; si può dunque affermare che, al di là della pur importante citazione esplicita sul tema inserita nel quinto dialogo del *De la causa*, il motivo della mutazione perenne declinato nel fondamentale concetto della vicissitudine fa della dottrina eraclitea una presenza implicita ma consistente nell'intera filosofia della natura di Bruno.

## **6. Bruno ed Empedocle.**

*6.1. I riferimenti alla dottrina empedoclea dei principi della realtà nelle opere latine.*

Nell'opera bruniana sono presenti numerosi riferimenti ad Empedocle; uno sguardo d'insieme sui passi in cui questi sono inseriti permette di notare che nelle opere latine Empedocle viene citato soprattutto in relazione a temi fisici, mentre nei dialoghi italiani è menzionato all'interno di argomentazioni di tipo ontologico. Particolarmente numerosi sono i riferimenti inseriti nelle opere espositive del pensiero aristotelico, ed essi sono incentrati soprattutto sulla dottrina empedoclea dei principi della realtà, ossia la teoria dei quattro elementi e l'azione di aggregazione e disgregazione su questi esercitata dai principi di amicizia e discordia.

Se è possibile affermare il carattere prevalentemente fisico dei riferimenti ad Empedocle presenti nelle opere latine, un'eccezione a questa tendenza è costituita dal riferimento inserito nella *Lampas Triginta Statuarum*: il contenuto del riferimento in questione mostra infatti una prospettiva assimilabile a quella che si trova nei riferimenti inseriti nel *De la causa*, in cui il pensiero empedocleo è citato in relazione al concetto di intelletto universale; un elemento, questo, che sottolinea l'affinità concettuale tra le due opere.



Nei testi che espongono il pensiero aristotelico la teoria fisica di Empedocle è generalmente citata all'interno della discussione sui principi, e in quel caso il filosofo è spesso citato accanto ad altri filosofi antichi, in un contesto che pone a confronto le diverse teorie dei predecessori dello Stagirita. Un esempio di questo tipo di citazione si trova nella *Figuratio aristotelici physici auditus*:

Eorum qui plura alii posuerunt finita, alii vero infinita. Ponentium finita quidam dixerunt duo, ut Plato magnum et parvum, Parmenides calidum et frigidum, Empedocles congregationem et segregationem; quidam dixerunt tria, ut Anaximenes aërem, vel aliud unum cum calido et frigido, et Democritus cum pleno et inani atomos; quidam vero quattuor, ut et Empedocles ea quae communiter elementa dicuntur<sup>325</sup>.

La teoria empedoclea è dunque citata all'interno dell'argomentazione aristotelica circa le diverse concezioni dei principi, e specificamente è inserita tra le teorie che hanno affermato la sussistenza di una pluralità di principi; tra queste, essa è compresa tra le dottrine che hanno riconosciuto un numero finito di principi. In questo contesto, al pensiero di Empedocle sono attribuiti due principi, cioè la *congregatio* e la *segregatio* che determinano la generazione e la corruzione degli enti, ed i quattro elementi che costituiscono la base materiale soggetta alle composizioni e disgregazioni.

La teoria empedoclea dei principi delle cose compare, ad esempio, anche nel *De minimo*, in un contesto che descrive come vi siano diversi concetti di “minimo” nelle teorie filosofiche antiche, dal momento che «quae uni sunt principiata atque dependentia, aliis sint fontes»<sup>326</sup>. Alle diverse prospettive assunte da coloro che pensano il minimo, corrispondono diversi concetti del minimo stesso: illustrando tale *varietas* «contemplationis atque methodis» individuabile nelle diverse prospettive sul minimo, dopo aver citato i *principia rerum* concepiti da Pitagora – «monas atque numeri» – e Platone – «atomi, lineae et superficies» –, Bruno cita i «quatuor simplicia corpora» di Empedocle, e poco più avanti precisa che

---

<sup>325</sup> IORDANI BRUNI NOLANI *Opera* cit., p. 145.

<sup>326</sup> *Ibid.*, p. 173.

«Empedocles a primis sensibilibus physice exorditur»<sup>327</sup>, specificando così il carattere propriamente “fisico” dei principi concepiti dal filosofo presocratico; subito dopo, viene anche accennata una gerarchia ontologica con la specificazione che «prius est materia corporum Platoni, quam corpora qualificata Empedocli; prius sunt quatuor simplicia Empedocli, quam quatuor primae de simplicibus complexiones medico»<sup>328</sup>.

Se questo riferimento presente nel *De minimo* è incentrato sulla teoria dei quattro elementi, nel *Camoeracensis Acrotismus* Bruno cita invece Empedocle – accanto ad altri pensatori antichi – contrapponendo la visione della materia proposta da quei filosofi a quella aristotelica:

Si petas ab Anaxagora, quid est materia? quid videlicet primum subiectum rerum naturalium? Respondebit, compactum, compositum, confusum, mixtum quoddam. Habet similiter quod afferat Empedocles, habet Melissus, Democritus, Pythagoras, Plato, habent et alii certe quid adducant. Aristoteles autem non nomine, nec ratione aliqua definit quid sit illud primum: adducit quoddam ens, quod ideo reale non dixerim, quia magis logicum quam physicum recte consideranti tandem principium apparebit<sup>329</sup>.

Empedocle è dunque qui citato tra i pensatori che hanno elaborato una concezione della materia come struttura fisica, attribuendo ad essa caratteristiche sensibili: questa linea di pensiero è da Bruno contrapposta alla visione di Aristotele, in cui la materia risulterebbe un principio di natura più logica che fisica. In questo brano è riformulata l'accusa di astrattezza più volte mossa dal Nolano ad Aristotele, con la consueta contrapposizione dei predecessori che, secondo la prospettiva bruniana, avrebbero elaborato dottrine più aderenti alla natura rispetto allo Stagirita: anche in questo caso, la contrapposizione delle filosofie più antiche al pensiero aristotelico corrisponde alla contrapposizione tra natura e “logica”, ossia tra natura e mera astrazione; un tema, questo, che nel suo frequente ricorrere

---

<sup>327</sup> *Ibid.*

<sup>328</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>329</sup> *Ibid.*, p. 102.

permette di comprendere la rilevanza della polemica antiaristotelica nel rapporto di Bruno con i presocratici.

Con altri filosofi, per la maggior parte presocratici, Empedocle è dunque qui menzionato come sostenitore di una concezione della materia come struttura reale: la visione aristotelica della materia, afferma invece Bruno, «non nomine, nec ratione aliqua definit quid sit illud primum»<sup>330</sup>, mentre le *res naturales* «non mathematicum, logicumque, sed naturale [...] exigunt principium»<sup>331</sup>. Come può la materia aristotelica, si chiede poi il Nolano, costituire il *primum subiectum*, il *primum principium*, se non trae niente da se stessa e riceve l'attualità dall'esterno? Risulta indicativo in proposito il rimando che il filosofo fa a conclusione del paragrafo all'argomentazione sul tema da lui stesso svolta nei suoi testi: «Mitto nunc rationes quas in Dialogis de principio, causa et uno, et in iis quae de generatione circa materiae actualitatem adduxi»<sup>332</sup>.

Nel *De generatione et corruptione* Aristotele afferma che «solo in terzo luogo vanno posti come principi fuoco e acqua e gli altri cosiddetti 'elementi'»<sup>333</sup>. Lo Stagirita colloca Empedocle tra coloro che, ponendo una pluralità di principi materiali, «sono costretti a considerare la generazione come diversa dall'alterazione», ed individua una contraddizione interna alla dottrina empedoclea sulla generazione nella compresenza della tesi dei quattro elementi e della tesi dell'unità originaria da cui si verificherebbe la genesi delle cose: per questa contraddizione Aristotele afferma che non è chiaro se Empedocle abbia ritenuto che vi sia un unico principio o più di uno.

Anche in un brano precedente del medesimo testo Aristotele sottopone a critica la teoria empedoclea della generazione; ponendo il problema del motivo per cui da un uomo nasce un uomo, egli afferma che la causa non può essere «il fuoco o la terra», ma neppure «l'Amicizia o la Contesa, perché l'una è causa soltanto di associazione, l'altra soltanto di dissociazione»<sup>334</sup>. Dunque, precisa Aristotele

---

<sup>330</sup> *Ibid.*

<sup>331</sup> *Ibid.*

<sup>332</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>333</sup> ARISTOTELE, *De generatione et corruptione*, B 1, 329 a 33 sgg.; trad. in *Opere*, cit., p. 13.

<sup>334</sup> *Ibid.*, B 6, 333 b 13 sgg.; trad. in *Opere*, cit., p. 76.

inserendo una citazione di Empedocle, «questa causa è la sostanza di ciascuna cosa, e non può essere solamente ‘miscela e riscatto di cose che fur mescolate’ come appunto egli afferma»<sup>335</sup>. Lo Stagirita pone tra l’altro in discussione le funzioni che Empedocle attribuisce ad Amicizia e Contesa, individuando in Amicizia un principio di dissociazione anziché di associazione.

Secondo la prospettiva aristotelica, pertanto, Empedocle «non viene a dirci proprio niente ‘intorno alla natura’»<sup>336</sup>: un’affermazione che risulta diametralmente opposta al giudizio di Bruno su Empedocle ed altri filosofi antichi, contrapposti dal Nolano ad Aristotele proprio sul tema della maggiore adesione alla realtà della natura.

#### *6.2. La concezione empedoclea della conoscenza e la formulazione bruniana del rapporto tra senso ed intelletto.*

Un altro riferimento significativo ad Empedocle è presente nel *Sigillus sigillorum*, specificamente nel già citato paragrafo<sup>337</sup> in cui Bruno dissolve la gerarchia gnoseologica tradizionale proponendo una nuova formulazione del rapporto tra senso ed intelletto: «Est porro et tertius quidam modus, quo sensus significat. Epicurus enim cognitionem omnem appellat sensum, Democritus et Empedocles intellectum»<sup>338</sup>. Tra i frammenti empedoclei, Sesto Empirico ne riporta in particolare due che appaiono incentrati sul tema della conoscenza. Nel primo sono affermati i limiti costitutivi della conoscenza umana; Sesto Empirico sottolinea come per il filosofo di Agrigento sia «non del tutto incomprensibile la verità, ma bensì comprensibile fin dove giunge la ragione umana»<sup>339</sup>, e riporta il frammento attribuito ad Empedocle: «Deboli poteri infatti son diffusi per le membra; / molti mali repentini, che ottundono i pensieri. / [...] per tutto sospinti, si

---

<sup>335</sup> *Ibid.*

<sup>336</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>337</sup> Cfr. *supra*, p. 10 sgg.

<sup>338</sup> IORDANI BRUNI NOLANI *Opera cit.*, p. 174.

<sup>339</sup> DK 31 B 2 (SEXT. EMP. *adv. math.* VII 122-4); trad. in *I Presocratici cit.*, p. 372.

vantano di scoprire il tutto [...]»<sup>340</sup>. L'altra testimonianza di Sesto Empirico, invece, riporta un frammento in cui Empedocle valorizza la funzione conoscitiva dei sensi: «[...] Ma orsù, considera con ogni tuo potere, in qual modo ciascuna cosa è chiara, / senza accordare più fiducia alla vista che all'udito / [...] e non negar fede a nessuna delle altre membra, dove sono vie per conoscere / [...]»<sup>341</sup>; prima di riportare il frammento, Sesto Empirico ne sintetizza il senso facendo notare che il filosofo «rimproverando coloro che troppo si vantano di conoscere, dichiara che ciò che si apprende attraverso ciascuna sensazione è degno di fede, prestando a ciò la ragione il suo aiuto».

Una definizione della conoscenza in Empedocle è presente nella *Metafisica* di Aristotele, in cui lo Stagirita afferma che per il filosofo di Agrigento «la conoscenza è del simile con il simile», riportando un frammento in cui Empedocle dice: «Con la terra infatti vediamo la terra, l'acqua con l'acqua [...], col fuoco il fuoco distruttore [...]»<sup>342</sup>; inoltre, in un'ulteriore testimonianza aristotelica, nel *De anima*, si legge: «Gli antichi sostengono che pensiero e sensazione sono un'unica cosa, come disse anche Empedocle»<sup>343</sup>.

Vi è poi l'ampia testimonianza di Teofrasto sul ruolo svolto dalla sensazione nel pensiero empedocleo, all'interno della quale si trovano anche considerazioni sul ruolo della conoscenza. Dopo aver descritto le modalità di svolgimento dei vari tipi di sensazione, parlando del gusto e del tatto, Teofrasto afferma che Empedocle non li definisce specificamente, ma ritiene che «per ciò che hanno di genericamente comune, la sensazione risulta da un armonizzarsi ai pori. Si prova piacere di cose simili, [...] e dolore delle cose contrarie»<sup>344</sup>. Subito dopo, egli individua in Empedocle un nesso tra il piano della sensazione e quello della conoscenza: «La conoscenza [...] è del simile e l'ignoranza del dissimile, cosicché la stessa cosa, o strettamente analoga, sono la conoscenza e la sensazione. [...] noi conosciamo soprattutto in virtù del sangue, perché nel sangue sono mescolati al

---

<sup>340</sup> *Ibid.*, vv. 1-6.

<sup>341</sup> DK 31 B 3 (SEXT. EMP. *adv. math.* VII 124), vv. 9-12; trad. in *I Presocratici* cit., p. 373.

<sup>342</sup> DK 31 B 109 (ARISTOT. *metaph.* B 4 1000 b 5); trad. in *I Presocratici* cit., p. 406.

<sup>343</sup> DK 31 B 106 (ARISTOT. *de an.* Γ 3. 427 A 21); trad. in *I Presocratici* cit., p. 406.

<sup>344</sup> DK 31 A 86 (TEOPHR. *De sens.* 1.2 [*Dox.* 500 sgg.]); trad. in *I Presocratici* cit., p. 362.

massimo gli elementi delle parti»<sup>345</sup>; secondo questa concezione, la maggiore capacità conoscitiva sarebbe individuabile in «coloro [...] nei quali la mescolanza è di particelle eguali e simili, non troppo distanti tra loro e neppure troppo piccole o troppo grandi»<sup>346</sup>.

Il nesso tra sensazione e pensiero è dunque presente in diverse testimonianze, ed in esse la concezione empedoclea della conoscenza è descritta come un processo fisico, stabilendo così un'evidente analogia tra i due piani gnoseologici. Bruno riprende la prospettiva empedoclea che giudica i sensi come «vie per conoscere», ma la assimila alla sua propria concezione sottoponendola ad una radicalizzazione: il pensiero di Empedocle viene così posto a supporto della dottrina dell'intelletto universale come principio di unità tra i diversi piani gnoseologici ed ontologici, attraverso una forzatura concettuale che, come si è visto in tanti luoghi bruniani, caratterizza l'utilizzo che il Nolano fa delle teorie presocratiche.

### *6.3. I riferimenti ad Empedocle nella dottrina bruniana dell'intelletto universale.*

Tale distorsione concettuale appare dunque incentrata sul concetto di intelletto, e tale concetto compare in diversi riferimenti bruniani ad Empedocle, soprattutto nel *De la causa*. Nel secondo dialogo dell'opera italiana, nel corso della trattazione sull'intelletto universale, Teofilo elenca i diversi nomi che sono stati attribuiti a questo principio efficiente nelle diverse tradizioni di pensiero, e tra questi cita anche il filosofo agrigentino: «Da Empedocle è chiamato 'distintore', come quello che mai si stanca ne l'esplicare le forme confuse nel seno della materia, e di suscitar la generazione de l'una dalla corrozzion de l'altra cosa»<sup>347</sup>; più avanti, Dicsono fa riferimento all'intelletto «che mai si stanca suscitando tutte

---

<sup>345</sup> *Ibid.*, pp. 362-363.

<sup>346</sup> *Ibid.*

<sup>347</sup> G. BRUNO, *Dialoghi* cit., p. 211.

sorte di forme da la materia, come par che voglia ancora Empedocle»<sup>348</sup>, e successivamente cita ancora il filosofo presocratico affermando, a proposito delle forme, che «Empedocle le fa provenire da la intelligenza»<sup>349</sup>.

Bruno menziona quindi Empedocle a sostegno della sua dottrina dell'intelletto come efficiente che conduce all'attuazione le singole forme contenute nella materia: in realtà, nella riflessione empedoclea non compare un concetto di intelletto in qualche modo riconducibile a tale dottrina. Nel caso del passo in cui Bruno sostiene, riferendosi alle forme, che «Empedocle le fa provenire da la intelligenza», è stato riconosciuto come fonte un passo di Diogene Laerzio che attribuisce ad Empedocle una dottrina anassagorea<sup>350</sup>, spiegando quindi l'inesattezza con una sovrapposizione dei due filosofi presocratici. Ancora prima di questi due riferimenti, a proposito della definizione dell'intelletto come «efficiente fisico universale» «che è la prima e principal facultà de l'anima del mondo», Dicsono dice a Teofilo: «Mi parete essere non tanto conforme all'opinione di Empedocle, quanto più sicuro, più distinto e più esplicato, oltre [...] più profondo»<sup>351</sup>.

Nel suo testo *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, H. Védrine commenta il riferimento ad Empedocle nel contesto dell'assimilazione bruniana dell'intelletto universale all'anima del mondo annotando: «L'attribution de cette théorie à Empédocle est courant au Moyen Age. Le traducteur hébreu d'Avicébron la mentionne comme une des sources possibles du *Fons vitae*. [...] Il s'agit évidemment d'un 'Pseudo-Empédocle'»<sup>352</sup>. Come nel commento di Guzzo al *De la causa*, anche in questo testo il riferimento ad Empedocle è ricondotto a testi pseudo-empedoclei; nel commento all'edizione dei *Dialoghi filosofici italiani*, a proposito dell'attribuzione ad Empedocle di quello specifico concetto di intelletto, N. Tirinnanzi riconduce il riferimento ad Empedocle ad una sovrapposizione con la

---

<sup>348</sup> *Ibid.*, p. 213.

<sup>349</sup> *Ibid.*, p. 224.

<sup>350</sup> *Ibid.*, nota 85, p. 1057.

<sup>351</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>352</sup> H. VÉDRINE, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, Paris, J. Vrin 1967, nota 44, p. 282.

teoria anassagorea<sup>353</sup>, in cui il  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  è il principio che ordina per separazione il caos primordiale.

Nel caso dei riferimenti ad Empedocle presenti nel *De la causa*, dunque, non si trova nei frammenti un analogo concetto di intelletto. Può comunque essere utile a proposito notare che in un frammento delle *Purificazioni* si trova una descrizione della divinità come “mente”: «Né è provvisto di una testa umana sulle membra / [...] ma è soltanto mente sacra e ineffabile, / che con i suoi pensieri veloci si slancia per tutto il cosmo»<sup>354</sup>; questa descrizione della divinità come mente sacra e ineffabile non si inserisce nella teoria della costituzione della realtà come invece avviene nel caso del  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  anassagoreo, ma appare comunque interessante se considerata attraverso la prospettiva bruniana sul rapporto tra divino e natura.

Nella teoria del filosofo agrigentino sono due principi a presiedere alla generazione e al termine delle cose, ossia Amicizia e Contesa, e specificamente è la Contesa a determinare l’inizio del processo di generazione dei singoli enti mediante la separazione degli elementi dall’unità originaria dello Sfero: a differenza di ciò che si può dire circa i riferimenti bruniani alla dottrina anassagorea, la teoria dell’intelletto universale come facoltà dell’anima del mondo e “distintore” delle forme non contiene elementi collegabili al pensiero empedocleo.

Come si è già precedentemente anticipato, di carattere analogo a quello dei riferimenti inseriti nel *De la causa* è anche il riferimento ad Empedocle contenuto nella *Lampas triginta statuarum*. In un paragrafo della sezione *De lumine seu spiritu universi*, dedicata alla trattazione dello spirito o anima del mondo, questa viene descritta mediante l’immagine di una linea infinita «in puncto et in circulo consistentem»<sup>355</sup>, affermando che la sua operazione è infinita dal momento che essa «infinite amat» avendo *natura* e *vis* infinite; il paragrafo si conclude

---

<sup>353</sup> Cfr. G. BRUNO, *Dialoghi* cit., nota 38, p. 1054.

<sup>354</sup> DK 31 B 134 (1-5 AMMON. *de interpr.* 249, 1); trad. in *I Presocratici* cit., p. 416.

<sup>355</sup> G. BRUNO, *Opere magiche*, cit., p. 1048.



menzionando il filosofo agrigentino: «unde bene dixit Empedocles intellectum divinum semper separare, ut nunquam futurum sit ipsum separasse»<sup>356</sup>.

L'analogia riscontrabile nei due testi a proposito del riferimento ad Empedocle è un ulteriore segno dell'affinità concettuale che sussiste tra il dialogo italiano e l'opera latina. Anche in quest'opera, dunque, è attribuito ad Empedocle un concetto di intelletto che pare analogo a quello individuabile nel pensiero anassagoreo, e la sua azione, definita dal verbo *separare*, coincide con quella espressa dall'aggettivo *distintore* mediante cui nel *De la causa* è definito l'intelletto attribuito alla dottrina empedoclea. Nel passo della *Lampas*, in particolare, Bruno aggiunge l'elemento dell'infinità all'azione dell'intelletto: un elemento che riconduce chiaramente alla *nolana filosofia*, ma che allo stesso tempo sviluppa un tema presente, come si osserverà più avanti, in un passo del commentario aristotelico che sono i *Libri physicorum*, in cui si sottolinea che il processo di separazione degli elementi dal *mixtum* primordiale si verifica *infinities*.

*6.4. Un aspetto della teoria fisica empedoclea come rappresentazione di un aspetto della gnoseologia bruniana negli Eroici furori. La connessione tra divino e natura nella dottrina di Empedocle.*

Tra le opere italiane, due riferimenti ad Empedocle compaiono anche negli *Eroici furori*. Descrivendo l'«ascenso» dell'anima verso il divino «sommo bene e primo vero» ad opera dell'«intelletto et intellettiva voluntade», Bruno osserva: «come ogni cosa naturalmente ha impeto verso il suo principio regressivamente, e progressivamente verso il suo fine e perfezione, come ben disse Empedocle»<sup>357</sup>; immediatamente dopo, egli collega esplicitamente il pensiero empedocleo al contenuto di un sonetto in cui l'anelito verso l'origine ed il fine dei pensieri è rappresentato con l'immagine dei raggi solari, della terra e dell'acqua: «Convien

---

<sup>356</sup> *Ibid.*

<sup>357</sup> *Ibid.*, p. 897.

ch'il sol d'onde parte raggiri, / e al suo principio i discorrenti lumi / e 'l ch'è di terra, a terra si retiri, / e al mar corran dal mar partiti fiumi [...]»<sup>358</sup>. L'«impeto» risulta modulato in due opposte direzioni, quella «regressiva» in quanto diretta dal simile verso il simile, come è rappresentato nei versi del sonetto, e quella «progressiva» diretta alla costituzione dei singoli enti.

Nel passo degli *Eroici furori* Bruno cita quindi la teoria fisica empedoclea a supporto di uno specifico punto della sua dottrina gnoseologica. Se attraverso la teoria dell'«appulso» insito «nell'intelletto et intellettiva voluntade» Bruno descrive la tensione del finito verso l'infinito, ossia dell'uomo verso «Dio [...] assoluta bontà e bellezza», la teoria empedoclea del duplice impulso su cui è incentrato il processo di costituzione degli enti non attribuisce propriamente un ruolo alla dimensione divina; si tratta infatti di un processo che si svolge interamente tra elementi fisici. Sono indicativi in proposito i seguenti versi di un frammento: «E da queste infatti quante cose furono, sono e saranno, / germinarono, gli alberi, gli uomini e le donne / [...] e gli dei dalla lunga vita massimamente onorati»<sup>359</sup>; gli dei sono qui citati tra gli enti generati, e dunque sono presentati su un piano subordinato rispetto ai principi che determinano la genesi delle cose; pertanto, non solo non intervengono nei processi che conducono alla formazione degli enti, ma ad essi è attribuita la medesima genesi – esclusivamente “fisica” – degli uomini e degli alberi.

Allo stesso tempo, però, la lettura dei frammenti rimasti delle *Purificazioni* mostra uno spazio attribuito al divino nel pensiero empedocleo, rivelando altresì una profonda connessione tra dimensione divina e dimensione naturale. Un esempio è costituito dal già citato frammento B 134, in cui, ad una visione antropomorfica della divinità è contrapposta una descrizione di essa come «mente sacra e ineffabile, / che con i suoi pensieri veloci si slancia per tutto il cosmo». La lettura di questa descrizione fa pensare ad un riferimento ad Empedocle che Bruno pone negli *Eroici furori*, già citato in precedenza perché vi è menzionato anche

---

<sup>358</sup> *Ibid.*

<sup>359</sup> DK 31 B 21 (ARISTOT. *metaph.* B 4 1000 a 29), vv. 9-12; trad. in *I Presocratici* cit., p. 380.

Anassagora: «Qua andò Anaxagora ed Empedocle che, considerando che la onnipotente ed onniparente divinità empie il tutto, non trovavano cosa tanto minima che non volessero che sotto quella fusse occolta secondo tutte le ragioni [...]»<sup>360</sup>; la descrizione della divinità come mente che attraversa la totalità del cosmo richiama con evidenza la concezione bruniana dell'immanenza e dell'onnipervasività del divino alla natura, e potrebbe spiegare i riferimenti del Nolano ad Empedocle in quel contesto.

Nelle testimonianze su Empedocle vi sono comunque altri casi in cui è presente il tema del divino, sempre in connessione con i concetti della dottrina fisica. Un esempio è costituito dalla testimonianza fornita da Aristotele nel *De generatione et corruptione*: «Ma quello [*Empedocle*] loda soltanto la mescolanza; e invero l'Amicizia, e non la Contesa, separa gli elementi, anteriori per natura al dio; e anche questi sono dei»<sup>361</sup>. Aristotele afferma qui che il pensiero empedocleo dal punto di vista ontologico antepone gli elementi agli dei – in coerenza con il contenuto del frammento sopra citato – e subito dopo osserva che il filosofo presocratico attribuisce agli stessi elementi lo statuto ontologico di divinità. Di tenore analogo è il seguente frammento, riportato da una fonte diversa, anch'esso incentrato sul tema dei quattro elementi: «Per prima cosa ascolta che quattro son le radici di tutte le cose; / Zeus splendente e Era avvivatrice e Edoneo / e Nesti, che di lacrime distilla la sorgente mortale»<sup>362</sup>.

Soprattutto la testimonianza aristotelica potrebbe essere particolarmente significativa per i riferimenti contenuti nei testi bruniani, considerando l'importanza delle riflessioni dello Stagirita nell'elaborazione delle interpretazioni bruniane dei presocratici. L'identificazione di ognuno dei quattro elementi con una divinità indica, nelle *Purificazioni*, la presenza di una concezione della natura in cui ai principi fondanti della genesi delle cose è attribuita una valenza divina, suggerendo pertanto una prospettiva interessante dal punto di vista dell'immanentismo bruniano; una prospettiva che risulta ulteriormente consolidata

---

<sup>360</sup> G. BRUNO, *Dialoghi* cit., p. 919.

<sup>361</sup> DK 31 A 40 (ARISTOT. *de gen. et corr.* B 6. 333 b 19); trad. in *I Presocratici* cit., p. 346.

<sup>362</sup> DK 31 B 6 (ÆT. I 3, 20; SEXT. EMP. *adv. math.* X 315); trad. in *I Presocratici* cit., p. 374.

dall'affermazione aristotelica che i due principi che secondo Empedocle determinano la genesi delle cose, ossia Amicizia e Contesa, «sono dei».

Tornando al passo degli *Eroici furori*, si osserva che Bruno, riferendosi ad Empedocle, parla di impeto progressivo di ogni cosa «verso il suo fine e perfezione». I frammenti attribuiti al filosofo presocratico descrivono i primordi della dimensione degli enti generati come uno scenario caotico: «Ad essa [la terra] spuntarono molte tempie senza collo, / e prive di spalle erravano braccia nude / e occhi solitari vagavano senza fronti»<sup>363</sup>; l'ordinamento di tale scenario è così descritto: «Ma poi che sempre più si mescolava demone a demone, / queste membra insieme s'accordavano, come ciascuna s'incontrava / e molte altre, oltre queste, continuamente nascevano»<sup>364</sup>. Dunque il processo che ha condotto alla costituzione degli enti sensibili così come attualmente appaiono si è svolto attraverso il susseguirsi di combinazioni diverse, e proprio in seguito al susseguirsi di molte combinazioni le membra si sono infine connesse in modo appropriato alle altre costituendo i corpi attualmente sussistenti. L'«impeto progressivo» individuato dal Nolano nella teoria empedoclea coinciderebbe pertanto con il susseguirsi delle combinazioni fino alla combinazione definitiva che corrisponde al «fine e perfezione», ossia al corpo di ogni specifico ente.

#### *6.5. Le riflessioni di Bruno e Aristotele sulla dottrina empedoclea dei principi.*

Riferimenti ad Empedocle si trovano poi nei *Libri physicorum*. In quest'opera di commento ai testi fisici di Aristotele, è possibile osservare, in alcuni aspetti, la specificità della prospettiva bruniana sul filosofo di Agrigento rispetto alla contestuale argomentazione aristotelica. Commentando il primo libro della *Fisica*, Bruno riporta il quadro delineato da Aristotele sulle diverse concezioni dei

---

<sup>363</sup> DK 31 B 57 (ARISTOT. *de cael.* Γ 2. 300 b 25); trad. in *I Presocratici cit.*, p. 391.

<sup>364</sup> DK 31 B 59 (SIMPLIC. *de cael.* 587, 20); trad. in *I Presocratici cit.*, p. 392.

principi della realtà elaborate dagli antichi pensatori; dopo aver citato le varie teorie in base al numero dei principi individuati, al loro carattere finito o infinito nonché mobile o immobile, tra i filosofi che hanno affermato la sussistenza di una pluralità di principi viene citato Empedocle:

Cum enim principium contingat credi aut unum aut multiplex [...] si multiplex [...] aut triplex, sicut qui duobus contrariis [posterius dicitur: fere omnes] unum subiiciebant, vel, sicut Empedocles, amicitiae atque liti mentem dissidia dirimentem seu conciliantem supponebant; aut quadruplex, sicut quidem Empedocles vulgata elementa [...] <sup>365</sup>.

Nel paragrafo della *Fisica* in cui Aristotele riferisce le diverse teorie sui principi, il filosofo agrigentino è citato con Anassagora tra coloro che hanno ritenuto l'essere «allo stesso tempo uno e molteplice», e lo Stagirita afferma che i due filosofi «fanno derivare dalla mescolanza tutte le altre cose attraverso un processo di separazione»<sup>366</sup>. Nel passo dei *Libri physicorum* Bruno riconosce invece due linee teoriche nella riflessione empedoclea sul principio: in essa si può individuare da un lato la determinazione di tre principi, ossia due contrari, Amicizia e Contesa, più un ulteriore principio, una *mens* che dirime o concilia i dissidi; dall'altro lato, è però possibile anche parlare di quattro principi, corrispondenti ai quattro elementi che costituiscono il fondamento della genesi delle cose.

Il riconoscimento di questa pluralità di principi può richiamare il brano iniziale del *De generatione et corruptione*, sui principi della generazione e corruzione nelle dottrine antiche: qui Aristotele osserva infatti: «Empedocle, da parte sua, afferma che gli elementi dei corpi per un verso sono quattro e per un altro verso, se si considerano quelli che producono il movimento, sono sei»<sup>367</sup>; gli elementi che «producono il movimento» sono chiaramente Amicizia e Contesa. Bruno pare riprendere questa considerazione aristotelica nel suo commentario agli

---

<sup>365</sup> IORDANI BRUNI NOLANI *Opera* cit., p. 272.

<sup>366</sup> ARISTOTELE, *Physica*, A 4, 187 a 20-23; trad. in *Fisica*, cit., p. 23.

<sup>367</sup> ARISTOTELE, *De generatione et corruptione*, A 1, 314 a 15-18; trad. in *Opere*, cit., p. 4.

scritti fisici dello Stagirita, ma se quest'ultimo attribuisce ad Amicizia e Contesa il ruolo di forze efficienti, il Nolano aggiunge ad esse un ulteriore principio, una *mens* che interviene sull'azione di Amicizia e Contesa determinandone la direzione. Dunque nell'interpretazione bruniana le due forze efficienti devono essere pensate in connessione con un principio intellettuale: una variazione che pone dunque alla base dell'azione efficiente da cui deriva la formazione degli enti un principio che sembra richiamare l'intelletto universale della *nolana filosofia*.

In un successivo passo del commento *Ad primum physicorum*, Bruno riporta un'analogia che Aristotele individua tra Empedocle ed Anassagora a proposito della formazione degli enti: « [...] alii vero, ut Anaxagoras et Empedocles, volunt ex uno composito seu mixto et confuso per modum separationis omnia emanare»<sup>368</sup>. La dottrina anassagorea e quella empedoclea, fa notare Aristotele, spiegano entrambe il processo di formazione delle cose mediante un processo di separazione da una mescolanza originaria; viene così sottolineata l'analogia tra la mistione primordiale ed indistinta da cui, secondo Anassagora, traggono origine tutte le cose attraverso un processo di separazione e lo Sfero empedocleo, lo stato originario di unità a partire da cui gli elementi si formano per separazione.

Rispetto al testo aristotelico, Bruno evidenzia una peculiarità delle dottrine di Anassagora ed Empedocle nel fatto che in entrambe, a differenza da ciò che si verifica nelle concezioni di altri filosofi, il processo di genesi delle cose avviene a partire da una struttura composta anziché da elementi semplici, e tale concezione è rappresentata con l'immagine di coloro che cercano la «rationem litterarum et syllabarum [...] ex ratione verborum seu dictionum», distinti da coloro che invece cercano la «rationes verborum et dictionum ex ea quae litterarum et syllabarum»<sup>369</sup>. Le due diverse prospettive sono così giudicate da Bruno: «Utraque philosophandi ratio digna est, utilis ac conveniens iuxta diversos fines, quorum alter magis est activus, alter magis contemplativus»; il percorso dal composto al semplice e quello dal semplice al composto sono dunque entrambi accettabili in

---

<sup>368</sup> IORDANI BRUNI NOLANI *Opera cit.*, p. 286.

<sup>369</sup> *Ibid.*

quanto diretti verso finalità distinte, ed infatti l'uno è definito "più attivo", mentre l'altro "più contemplativo". La presenza della coppia lessicale *activus / contemplativus* nella descrizione delle due modalità di spiegazione della genesi della realtà sembra richiamare altri luoghi dell'opera bruniana, come il passo delle *Theses de magia* in cui tale coppia lessicale è utilizzata per descrivere il movimento di ascenso e di descenso lungo la scala ontologica; tale movimento è infatti definito duplice: «contemplativus quo res cognoscuntur, et activus quo res fiunt»<sup>370</sup>.

Il passo sopra citato dei *Libri physicorum* si riferisce ad una sezione del primo libro della *Fisica* incentrata soprattutto sulla critica delle teorie che assumono un numero infinito di principi; qui Aristotele afferma:

Altri pensatori [...] sostengono che dall'uno che li contiene si separano i contrari, come afferma Anassimandro e coloro che dicono che l'essere è nello stesso tempo uno e molteplice, come Empedocle e Anassagora; questi fanno derivare dalla mescolanza tutte le altre cose attraverso un processo di separazione<sup>371</sup>.

Una lettura parallela dei testi di Aristotele e Bruno mostra che il contesto del riferimento ad Anassagora ed Empedocle non è identico nei due autori; lo Stagirita cita Anassagora ed Empedocle tra i pensatori che affermano la genesi dei contrari per separazione «dall'uno che li comprende», inserendo tra questi anche Anassimandro e sottolineando un carattere specifico di Anassagora ed Empedocle nel fatto che essi ritengono l'essere al contempo uno e molteplice.

Come si è visto, Bruno evidenzia la specificità delle dottrine di Empedocle ed Anassagora nel fatto che entrambe fanno risalire la genesi delle cose ad un composto, al contrario di altri filosofi che individuano l'inizio di quel processo negli elementi semplici; nell'esposizione effettuata da Bruno si trova dunque una variazione rispetto al passo originale, in cui lo Stagirita, affermando semplicemente che i contrari si formano per separazione «dall'uno che li

---

<sup>370</sup> G. BRUNO, *Opere magiche*, cit., pp. 326-328.

<sup>371</sup> ARISTOTELE, *Physica*, A 4, 187 a 20-23; trad. in *Fisica*, cit., p. 23.

comprende», non tematizza la questione dell'origine delle cose dal composto o dal semplice e neppure pone in quei termini la specificità di Empedocle ed Anassagora rispetto ad altri filosofi. Delle teorie di Empedocle ed Anassagora Aristotele sottolinea la compresenza di unità e molteplicità nella concezione dell'essere, un punto che è invece tralasciato dal testo bruniano per enucleare invece la possibilità di due «rationes philosophandi» opposte ma entrambe valide in quanto relative a due diverse finalità.

Si è visto che la compresenza di uno e molteplice è peraltro un tema essenziale nella stessa opera bruniana, anche in relazione al nesso tra la *nolana filosofia*, le teorie presocratiche e l'interpretazione aristotelica di queste; nel caso del passo dei *Libri physicorum*, questo punto non è invece sottolineato, e dall'osservazione aristotelica sul fatto che Empedocle ed Anassagora individuano una mistione all'origine delle cose Bruno trae una riflessione sui due percorsi possibili nella ricostruzione della genesi delle cose, incentrando il passo sulla coppia lessicale *composto / semplice*. La variazione bruniana del testo aristotelico permette di osservare come da un elemento presente nel testo originario – ossia l'idea empedoclea ed anassagorea che le cose si generano a partire da una mistione originaria – il Nolano faccia emergere un nucleo concettuale ulteriore rispetto a quel testo.

La presenza della coppia lessicale *activus / contemplativus* mostra dunque come i due diversi percorsi di genesi delle cose evidenziati da Bruno siano connotati da due diverse prospettive: il percorso teorico che spiega la formazione delle cose procedendo dal semplice verso il composto sembra corrispondere al movimento di descenso nella scala ontologica che nelle *Theses de magia* Bruno definisce *activus*, ossia il movimento «quo res fiunt»; il percorso seguito invece da coloro che spiegano la genesi delle cose muovendo dal composto sembra corrispondere al movimento di ascenso lungo la scala ontologica, definito da Bruno «contemplativus quo res cognoscuntur». La concezione che spiega la genesi delle cose a partire dal semplice per “discendere” verso il composto corrisponderebbe dunque al percorso attraverso cui effettivamente le cose “si



fanno”, mentre la concezione che procede a partire dal composto corrisponderebbe al movimento in ascesa per cui le cose “vengono conosciute” – un movimento che procede dalla dimensione del “causato” per pervenire a quella della causa.

#### 6.6. *La rappresentazione della dottrina di Empedocle nel quadro della nolana filosofia: alcuni elementi lessicali e concettuali significativi.*

Il medesimo passo dell’opera latina prosegue riportando alcune considerazioni che Aristotele svolge nella *Fisica* sulle differenze tra Anassagora ed Empedocle; in entrambi i testi è osservata la differenza nell’individuazione degli elementi fondamentali degli enti – i quattro *elementa* per Empedocle e le infinite *partes similes* per Anassagora –, ma ancora prima di questo tema viene sottolineata un’altra differenza a proposito del processo che conduce alla genesi delle cose:

Inter hos vero secundos differentia est, nempe inter Empedoclem et Anaxagoram, quia Empedocles multoties et infinities vult \* \* \* quemadmodum ex uno confuso et mixto facta est segregatio, ita facienda est iterum atque iterum infinities, circulo quodam et vicissitudine quadam in rerum natura perspecta; Anaxagoras autem semel tantum coepisse fieri hanc segregationem, nec iterum futurum ad idem circulum<sup>372</sup>.

Può essere utile confrontare questo passo con quello ad esso corrispondente della *Fisica* di Aristotele: «Si differenziano tra loro in quanto l’uno, Empedocle, ritiene questo un processo ciclico, mentre l’altro, Anassagora, sostiene che esso è avvenuto una volta per tutte [...]»<sup>373</sup>. Nel riportare l’osservazione aristotelica che nella teoria empedoclea il processo di separazione dalla mistione primordiale si ripete ciclicamente mentre in quella anassagorea esso ha luogo un’unica volta, Bruno sottolinea il carattere infinito del ripetersi di quel processo in Empedocle

---

<sup>372</sup> IORDANI BRUNI NOLANI *Opera cit.*, p. 286.

<sup>373</sup> ARISTOTELE, *Physica*, A 4, 187 a 23-25; trad. in *Fisica*, cit., p. 23.

parlando di un processo che si verifica «*iterum atque iterum infinities*», e per descriverne il carattere ciclico utilizza i termini *circulum* e *vicissitudo*.

La scelta del termine *vicissitudo*, in particolare, evocando lo specifico significato e l'importanza che questo lemma ha nella *nolana filosofia*, sembra indicare come Bruno tenda a leggere i concetti delle dottrine antiche attraverso il filtro della sua stessa teoria. Tale scelta lessicale, infatti, sembra indicare un richiamo implicito tra la concezione ciclica della genesi delle cose sostenuta da Empedocle ed il ciclo vicissitudinale attraverso cui, secondo Bruno, la materia o sostanza trae da sé infinite forme e quindi infiniti enti in un eterno processo di mutazione; l'ipotesi di un implicito richiamo tra le due concezioni evocato dal lemma *vicissitudo* potrebbe trovare un ulteriore elemento nel fatto che, se nel passo dei *Libri physicorum* è descritto un processo di *segregatio* da un *mixto* primordiale, in un passo già citato del *De la causa* si afferma che «la natura de la materia fa tutto per modo di separazione»<sup>374</sup>, citando vari pensatori tra cui Anassagora, e affermando subito dopo: «Tutti dunque per modo di separazione vogliono le cose essere da la materia». Queste assonanze lessicali con i testi che espongono la concezione ontologica bruniana sembrano dunque indicare come siano i contenuti concettuali della riflessione bruniana ad orientare l'interesse del filosofo verso alcuni specifici aspetti delle dottrine antiche; commentando le considerazioni di Aristotele sulle teorie di Empedocle ed Anassagora, Bruno sembra guardare a quelle teorie attraverso il filtro della sua concezione della materia, evidenziandone elementi che richiamano determinati aspetti della sua stessa riflessione sulla genesi delle cose. La descrizione del processo ciclico affermato da Empedocle mediante il termine *vicissitudo* e l'accento posto sul processo di *segregatio* – nonché, in particolare, sul ripetersi infinito di tale processo – potrebbero dunque richiamare due elementi fondamentali della *nolana filosofia* come il perenne susseguirsi delle forme e degli enti mediante cui l'infinito si esplica nel sensibile e la tesi che «la natura de la materia fa tutto per modo di separazione»; una tesi, quest'ultima, che presuppone una concezione della materia come struttura onnicomprensiva:

---

<sup>374</sup> G. BRUNO, *Dialoghi* cit., p. 271.

«dumque si de' più tosto dire che contiene le forme e che le includa, che pensare che [...] le escluda»<sup>375</sup>.

Nei *Libri physicorum* il nome di Empedocle compare di nuovo nel commento al primo libro della *Fisica*, specificamente nel capitolo in cui è trattato il tema della necessità di introdurre una terza struttura – il sostrato – dal momento che, considerando esclusivamente due contrari come principi, non sarebbe determinabile un'azione dell'uno sull'altro. Qui si trova la seguente considerazione: «antiqua est opinio, quod tria sunt principia: unum, superabundantia et defectus. Sed posteriores alii illud unum volunt esse quod agat, et illa duo quae patiantur, ut Plato; alii illa duo volunt esse quae agant, et illud unum quod patiatur seu recipiat, sicut Empedocles, Anaxagoras et nos»<sup>376</sup>. Può essere utile osservare questo passo bruniano considerando il passo della *Fisica* aristotelica ad esso corrispondente: «Quest'opinione (cioè, che l'uno e la coppia di contrari – eccesso e difetto – siano principi delle cose) sembra essere molto antica [...]; taluni dei pensatori antichi [...] fanno attivi i due contrari e passivo l'uno, mentre alcuni dei pensatori più recenti fanno l'opposto, e cioè dicono piuttosto che l'uno è l'elemento attivo, mentre i due contrari sono quello passivo»<sup>377</sup>. Citando queste due concezioni Aristotele non rende espliciti i nomi dei pensatori a cui corrispondono; Bruno indica invece che nel caso della teoria in cui viene considerato attivo l'uno e passivi i due contrari il riferimento è a Platone, mentre la concezione che afferma la passività dell'uno deve essere attribuita ad Empedocle ed Anassagora. In più, oltre ad Empedocle ed Anassagora, Bruno aggiunge «et nos», estendendo così la linea di pensiero in cui è sostenuta quella posizione.

Rispetto ad Aristotele, dunque, menzionando quei filosofi Bruno ne evidenzia la specificità, e tale scelta sembra indicativa dell'attenzione riservata dal Nolano alle teorie antiche soprattutto in relazione agli aspetti di esse che sono collegabili con le sue stesse teorie. Nel capitolo che precede quello appena citato, intitolato *Quod ultra duo contraria oportet esse tertium subiectum*, si trova

---

<sup>375</sup> *Ibid.*, p. 272.

<sup>376</sup> IORDANI BRUNI NOLANI *Opera cit.*, p. 298.

<sup>377</sup> ARISTOTELE, *Physica*, A 6, 189 b 11-16; trad. in *Fisica*, cit., p. 37.

l'affermazione che «*omnis contrarietas est circa substantiam et in substantia, non autem substantiae*»<sup>378</sup>; questa descrizione del rapporto tra i due contrari e l'unità che è la sostanza richiama evidentemente la trattazione che nel quinto dialogo del *De la causa* Bruno svolge della sostanza o uno-ente infinito che è l'universo, in cui si dice che «lo essere porzione [...], tutto [...] maggiore, minore [...], concordante, differente [...] non si possono riferire alla sostanza, a l'uno, a l'ente, ma per la sostanza, nell'uno e circa lo ente»<sup>379</sup>.

Se in quel dialogo dell'opera italiana si precisa che le diverse configurazioni assunte dall'ente-sostanza non sono "l'ente", ma "dell'ente" o circa l'ente, nel passo dei *Libri physicorum* si nega anche che la contrarietà sia "della sostanza" per affermare che è corretto solo dire che essa è "nella sostanza" o "circa la sostanza"; sulla riflessione aristotelica a proposito della necessità di una terza struttura – il sostrato – al di là dei due principi contrari, Bruno innesta dunque lo schema mediante cui egli interpreta il rapporto tra l'unità della sostanza e la pluralità delle configurazioni che la attraversano; viene così precisata la natura inalterabile della sostanza, per cui la contrarietà non è direttamente applicabile alla sostanza stessa, ma si attua nel quadro di essa, che invece trascende le determinazioni particolari.

In questo contesto, Empedocle ed Anassagora sono collocati all'interno della linea di pensiero che ha attribuito l'attività a due principi ponendo accanto ad essi una struttura passiva, atta alla ricezione; una linea di pensiero che Bruno, aggiungendo «*et nos*» ai nomi dei due presocratici, attribuisce allo stesso Aristotele. Il lessico utilizzato da Bruno per descrivere la specificità del *subiectum* rispetto alla contrarietà evoca dunque la trattazione dell'ente-sostanza, che coincide con la materia; tale contesto attribuisce al *subiectum* di cui tratta Bruno sfumature concettuali che rimandano alla sua dottrina, determinando quindi un elemento di specificità rispetto al testo aristotelico.

Nel commento al libro primo della *Fisica* troviamo inoltre un ulteriore riferimento che associa Empedocle ad Anassagora: «[...] Anaxagoras [...] dixit

---

<sup>378</sup> IORDANI BRUNI NOLANI *Opera cit.*, p. 297.

<sup>379</sup> G. BRUNO, *Dialoghi cit.*, p. 284.

enim una cum Empedocle illud unum commixtum atque confusum ab intelligentia seu mente super assistente coepisse digeri, utpote species a speciebus segregari, quae tamen nunquam erunt omnes segregatae»<sup>380</sup>. Le teorie di Empedocle ed Anassagora sono qui di nuovo associate in base a due elementi: non solo la già citata presenza di un *mixtum* primordiale da cui si formano per separazione le varie specie, ma anche la presenza di un' *intelligentia* o *mens* che dà luogo al processo di separazione ed è definita *super assistens*. Come in un passo già citato degli stessi *Libri physicorum*<sup>381</sup>, viene riproposta l'attribuzione ad Empedocle del principio anassagoreo della *mens*, che qui viene anche definita *super assistens* rispetto al processo di separazione dal *mixtum* originario; viene così sottolineata una caratteristica della *mens* che Bruno, come si è visto, pone in evidenza nei riferimenti al  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  di Anassagora, in cui quel principio elaborato dal filosofo greco risulta sovente interpretato dal Nolano attraverso il filtro della sua ontologia giungendo dunque a sovrapporsi con il concetto bruniano di intelletto universale.

La precisazione che l' *intelligentia* o *mens* è *super assistens* rispetto al processo di formazione delle cose sembra rimandare alle considerazioni svolte sul tema nel *De la causa*, in cui, come si è visto, della riflessione anassagorea sulla natura Bruno sottolinea il fatto che «non solamente entro a quella, ma fuori, e sopra forse» il filosofo presocratico ha posto un principio intellettuale. Se il passo del *De la causa* evidenzia nel  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  anassagoreo una compresenza di trascendenza ed immanenza che indica come a quel concetto sia sovrapposto il concetto bruniano di intelletto universale, la definizione della *mens* come *super assistens* che si trova nei *Libri physicorum* ne afferma esplicitamente la trascendenza con il termine *super*, ma contemporaneamente sembra anche evocare implicitamente la compresenza di trascendenza ed immanenza: il concetto di “assistenza” si trova infatti nel *De la causa* in riferimento al rapporto tra materia e anima del mondo,

---

<sup>380</sup> IORDANI BRUNI NOLANI *Opera* cit., p. 291.

<sup>381</sup> Cfr. *supra*, pp. 188.

dove quest'ultima è detta appunto «inexistente, associata, assistente»<sup>382</sup> rispetto alla materia.

Il tema dell'intelletto associato al nome di Empedocle è presente inoltre nella *Summa terminorum metaphysicorum*. Riflettendo sul concetto di *intellectus*, nel paragrafo dedicato al *nomen*, Bruno osserva che la *lux intellectualis* è una sola benché sia indicata con nomi diversi a seconda delle specifiche configurazioni che assume; dunque «in nomine non est litigandum neque haerendum, sive dicamus unum intellectum in omnibus sive unam mentem sive unum sensum, cum Platone vel cum Empedocle vel cum Epicuro»<sup>383</sup>. Empedocle è qui citato in riferimento alla concezione di una *mens* insita in tutte le cose, all'interno di un contesto evidentemente simile a quello del riferimento allo stesso filosofo già evidenziato nel *Sigillus sigillorum*<sup>384</sup>: anche in questo caso è l'intelletto universale della *nolana filosofia* ad essere attribuito al pensiero empedocleo, sottolineando in questo caso l'aspetto dell'immanenza alla natura.

I riferimenti sopra citati non esauriscono tutte le occorrenze del nome di Empedocle presenti nelle opere bruniane; ve ne sono altre soprattutto nei testi riferiti al pensiero aristotelico, ma quelle citate sono sembrate particolarmente utili a descrivere lo spettro concettuale costituito dai riferimenti al filosofo agrigentino. Il criterio con cui sono stati scelti i passi bruniani contenenti riferimenti ad Empedocle è la ricchezza di significato del singolo riferimento in rapporto alla delineazione della teoria del Nolano. E' dunque in base al contesto bruniano che sono stati scelti i riferimenti al filosofo agrigentino; si è cercato di evidenziare alcuni casi in cui i riferimenti ad Empedocle risultassero legati a concetti particolarmente significativi della metafisica bruniana (quali la concezione della materia e la genesi delle cose, l'intelletto universale, l'immanenza del divino alla natura), nel tentativo di mostrare come mediante tali riferimenti vengano sottolineati specifici aspetti della teoria bruniana.

---

<sup>382</sup> G. BRUNO, *Dialoghi* cit., p. 224.

<sup>383</sup> IORDANI BRUNI NOLANI *Opera* cit., p. 114.

<sup>384</sup> Cfr. *supra*, p. 179.

Nell'insieme dei riferimenti ad Empedocle non è evidenziabile l'enucleazione da parte di Bruno di un concetto determinato come avviene con la tesi "tutto in tutto" di Anassagora o con la teoria dell'unità del tutto di Parmenide, che sono più volte evidenziate ed utilizzate per esprimere aspetti essenziali della concezione bruniana della realtà; l'utilizzo di Empedocle nei testi bruniani non si identifica con un singolo concetto ma si esplica in forme diverse, sebbene sia ovviamente predominante il riferimento alla dottrina della genesi delle cose.

Cercando di isolare gli elementi essenziali della presenza del pensiero empedocleo nell'opera del Nolano, l'aspetto fondamentale che può aver suscitato l'interesse di Bruno risiede probabilmente nella concezione dei principi della realtà. La ricostruzione del processo che conduce alla formazione degli enti a partire dalla separazione degli elementi dalla mistione originaria dello Sfero, essendo incentrata sui principi di Amicizia e Contesa, implica che sia una sorta di impulso interno alla natura stessa a determinare le esplicazioni di questa: un aspetto che appare rispondente ad un'istanza fondamentale della filosofia bruniana. Un altro punto fondamentale è la concezione ciclica di tale processo: si è già osservato in precedenza il passo dei *Libri physicorum* in cui Bruno descrive attraverso i termini *circulum* e *vicissitudo* il ripetersi *infinities* del processo di separazione dal *compositum* che è lo Sfero, e si è già notato come il termine *vicissitudo* in particolare appaia una spia lessicale delle implicazioni concettuali che Bruno potrebbe implicitamente individuare nell'elemento ciclico presente nella dottrina empedoclea. Se si considerano poi le testimonianze secondo cui Empedocle attribuisce uno statuto divino ai quattro elementi nonché ad Amicizia e Contesa, si evidenzia anche una prospettiva di assimilazione del divino alla natura che appare affine alle convinzioni ontologiche di Bruno.

Nel caso dei riferimenti bruniani ad Empedocle, dunque, essi – a differenza di ciò che accade con Parmenide ed Eraclito – non convergono in una singola immagine concettuale ben definita mediante cui Bruno, rinnovandone il contenuto, rappresenta un concetto cardine del suo pensiero. Come si è già osservato, la maggior parte dei riferimenti ad Empedocle si trova nelle opere che trattano il

pensiero aristotelico, e non sono dunque direttamente inseriti nel contesto della *nova filosofia*, sebbene in essi siano individuabili elementi significativi in relazione al pensiero di Bruno – basti pensare all’uso del termine *vicissitudo* nel passo sopra citato dei *Libri physicorum*; è comunque la concezione della genesi della realtà e dei suoi principi il nucleo teorico che si presenta più frequentemente nei riferimenti ad Empedocle nelle opere latine, in cui sembra prevalente la prospettiva più puramente fisica del filosofo agrigentino, anche per il fatto che molti dei riferimenti sono ripresi dai testi fisici di Aristotele. Diverso, come si è visto, è il quadro dei riferimenti ad Empedocle presente nel *De la causa*, in un’opera latina concettualmente connessa al *De la causa* come la *Lampas triginta staturum* e negli *Eroici furori*: il diverso orizzonte concettuale di questi testi determina la valorizzazione di aspetti diversi, e dunque viene portata in primo piano l’attribuzione ad Empedocle di un intelletto allo stesso tempo analogo al  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  anassagoreo e all’intelletto universale dell’ontologia bruniana, ma viene anche individuata nel pensiero empedocleo una prospettiva immanentistica; quest’ultima non è peraltro tematizzata ma solo accennata sinteticamente con l’affermazione che Anassagora ed Empedocle hanno considerato «che la onnipotente et omniparente divinità empie il tutto».

Da uno sguardo d’insieme sui riferimenti ad Empedocle si nota quindi che nei due dialoghi italiani, coerentemente con il contenuto di essi, il nome del filosofo agrigentino è associato a due concetti fondamentali della filosofia bruniana, come il concetto di intelletto ed il tema della presenza del divino in ogni cosa, mentre la dottrina fisica empedoclea incentrata sugli elementi e l’azione di Amicizia e Contesa è posta in secondo piano – essa è infatti appena evocata solo nel riferimento contenuto negli *Eroici furori* all’impeto “progressivo” e “regressivo” insito in ogni cosa.

Sebbene la dottrina bruniana modifichi profondamente i concetti originari – basti pensare all’attribuzione ad Empedocle del concetto di intelletto “distintore” che suscita le diverse forme dall’interno della materia – l’inserimento del divino nel quadro della teoria fisica empedoclea, attraverso la definizione dei quattro



elementi e dei principi di Amicizia e Contesa come “divini”, appare un punto importante dal punto di vista della filosofia di Bruno; nei testi del Nolano non è citata direttamente l’identificazione empedoclea del divino con quei principi della natura, ma la profonda connessione tra divino e natura che risulta dalle testimonianze sul filosofo agrigentino appare comunque espressa nell’attribuzione ad Empedocle dell’idea che «la onniparente divinità empie il tutto».

Un’analogia chiave di lettura può essere applicata al riferimento presente nel *Sigillus*, in cui Empedocle è citato a proposito dell’identificazione di senso ed intelletto; anch’esso si inserisce infatti nel quadro concettuale della *nova filosofia*, e specificamente nella teoria dell’intelletto universale come struttura onnipervasiva che unifica i diversi livelli della realtà. E’ significativo il fatto che, poco dopo quel riferimento, Bruno descriva la «mens [...] quae universi molem exagitat»<sup>385</sup>, utilizzando il medesimo lessico che impiegherà nel *De la causa* per descrivere l’anima del mondo: si tratta di un lessico che in entrambi i testi descrive chiaramente una prospettiva immanentistica.

## 7. Conclusione

A conclusione, può essere utile ricapitolare i diversi temi che sono emersi nell’analisi di alcuni momenti del confronto di Bruno con i filosofi presocratici. Osservando i riferimenti a Democrito che sono stati presi in considerazione si è visto come, attraverso il richiamo al nesso tra senso e intelletto, Bruno dissolva le tradizionali gerarchie ontologiche individuando la presenza di un unico principio efficiente che pone in connessione tutti i livelli della realtà, dal punto di vista ontologico e gnoseologico; si è visto inoltre che l’interesse di Bruno per il materialismo democriteo prelude alla concezione della materia che sarà elaborata dal filosofo.

---

<sup>385</sup> IORDANI BRUNI NOLANI *Opera cit.*, p. 174.

Per quanto riguarda la presenza di Anassagora, si sono presi in considerazione i passi bruniani in cui il  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  anassagoreo, interpretato sulla base dell'intelletto universale, veicola la teoria bruniana della compresenza di trascendenza ed immanenza; si sono poi osservate le declinazioni bruniane della formula anassagorea *omnia in omnibus*, per cui il Nolano opera una trasposizione da quella che nella fonte greca era una teoria fisica alla riflessione sul rapporto tra gli enti e il divino, per affermare la presenza dell'Uno ad ogni livello della realtà e l'animazione universale, che implica l'infinita capacità produttiva insita all'anima del mondo. Si è visto inoltre che, nel passo riferito ad Anassagora in cui il Nolano cita le «forme particolari di natura 'latitanti'», viene invece espresso il rapporto tra la materia e le forme particolari, operando così un'ulteriore reinterpretazione in chiave "metafisica" del principio anassagoreo *omnia in omnibus*, in questo caso attraverso una mediazione "lessicale" dei versi di Lucrezio; e si è notato come quest'ultima formula trovi un ulteriore utilizzo nella descrizione dell'immanenza a tutte le cose dell'Uno comunicato, che coincide con l'universo infinito. Si è poi esaminato il lemma bruniano *chaos anaxagoricum*, anch'esso declinato in più significati: se in un contesto lo stato di mistione primordiale descritto da Anassagora è immagine dell'indistinzione "positiva" individuabile nell'infinita potenzialità insita al sostrato materiale, in un altro contesto diviene immagine dell'indistinzione "negativa" rappresentata da una «sine ordine varietas» contrapposta all'«ordine in varietate» individuabile nel mondo; in un ulteriore diverso contesto, il *chaos anaxagoricum* è poi utilizzato per indicare una concezione della materia come mera indistinzione contrapposta alla concezione bruniana della materia come caratterizzata dalla presenza della dimensione intellettuale.

Osservando i riferimenti a Parmenide, ci si è concentrati sull'utilizzo dei concetti di "uno" e "tutto", evidenziando la specificità della declinazione bruniana del concetto di unità rispetto a quella parmenidea nel fatto che si tratta di un'unità che include la sussistenza della molteplicità e del divenire; si è altresì cercato di delineare il significato del lemma "ente" nel contesto della riflessione sull'unità e

sulla sostanza, e si è evidenziato come Bruno attribuisca a Parmenide il concetto di infinito, reinterpretando peraltro in questo senso il classico tema della sfera che in origine era utilizzato come immagine del finito; infine, si è visto come l'attribuzione a Parmenide e Senofane del concetto di *ens unum* sia utilizzata anche nella trattazione di una particolare accezione del lemma *mundus*, quella che, mediante il termine *universum*, indica il mondo inteso come unità, distinto dai mondi *innumerabiles et infinitos* di cui ha parlato Democrito.

Riguardo all'utilizzo bruniano del pensiero di Eraclito, si è osservato come i diversi riferimenti presenti nei testi del Nolano siano incentrati nella maggior parte dei casi su temi che potrebbero essere definiti fisici e cosmologici, in altri casi su temi più propriamente ontologici quali il divenire, la mutazione e l'unità. Nella prima tipologia rientra il riferimento ad Eraclito nella discussione sulla grandezza dei corpi celesti, in cui viene valorizzato il ruolo dei sensi nel processo conoscitivo, così come il passo in cui ad Eraclito è attribuita la concezione degli infiniti mondi in un infinito spazio – attribuzione spiegata da Guzzo in base alla teoria dell'“universale rinnovazione”. Per quanto riguarda i passi di argomento più specificamente ontologico, si trova anche l'attribuzione ad Eraclito del principio di animazione universale; ma al centro della presenza eraclitea nel quadro della *nova filosofia* è il fondamentale tema della compresenza di unità, divenire e movimento, a cui si connette, sempre tra le tematiche di argomento ontologico, l'applicazione bruniana del tema della simultanea verità dei contraddittori al contesto della teoria dell'unità.

Circa i riferimenti ad Empedocle, si è evidenziata, anche in questo caso, la presenza nei testi bruniani di riferimenti incentrati su temi fisici ed ontologici. Nei riferimenti alla teoria dei principi delle cose, Bruno evidenzia come la concezione della materia che si evince dalla teoria dei quattro elementi sia più aderente alla realtà della natura rispetto alla teoria aristotelica, ed afferma la presenza di un principio intellettuale ulteriore ad Amicizia e Contesa, ossia una *mens* che interviene sull'azione di queste due forze efficienti; inoltre, Bruno individua una specificità delle teorie di Empedocle ed Anassagora nel fatto che entrambe fanno

risalire la genesi delle cose ad un composto anziché ad elementi semplici, e individua due ulteriori elementi comuni ai due filosofi nella determinazione di un principio intellettuale *super assistens* al processo di generazione e nell'idea che «la onnipotente ed onniparente divinità empie il tutto». A proposito della teoria empedoclea della genesi delle cose a partire dal composto primordiale, si è evidenziato, nella descrizione bruniana di questo come processo ciclico, l'utilizzo del termine *vicissitudo*, particolarmente significativo per la sua connessione alla metafisica del Nolano, ma anche l'accento posto sul processo di *segregatio* dal composto primordiale e sul ripetersi *infinities* di tale processo: elementi, questi ultimi due, collegabili alla teoria bruniana della materia come principio infinitamente generante «per modo di separazione».

Uno sguardo d'insieme a questi esempi della presenza del pensiero presocratico nei testi di Bruno consente di notare che i temi individuati e trattati, anche con radicali distorsioni e scarti concettuali rispetto alla fonte citata, appaiono riconducibili a principi centrali della *nova filosofia*, risultando dunque funzionali alla delineazione di questi. Nel contesto di tali riferimenti si è visto come un ruolo di primo piano sia svolto dal continuo confronto di Bruno con il pensiero aristotelico, che costituisce l'orizzonte entro cui sono inseriti molti riferimenti ai presocratici; un confronto, questo, che si esplica sia nella valorizzazione di temi presocratici utilizzati a supporto delle teorie bruniane in contrapposizione al pensiero dello Stagirita, sia nella critica bruniana all'interpretazione aristotelica di alcune concezioni presocratiche, di cui il Nolano cerca di far emergere quell'adesione alla realtà della natura che egli individua nella sua stessa filosofia.



## BIBLIOGRAFIA

### Letteratura primaria

IORDANI BRUNI NOLANI *Opera latine conscripta*, publicis sumptibus edita, recenserebat F. Fiorentino [F. Tocco, H. Vitelli, V. Imbriani, C. M. Tallarigo], Neapoli-Florentiae, Morano-Le Monnier, 3 volumi in 8 parti, 1879-1891.

G. BRUNO, *De la causa, principio e uno*, a cura di A. Guzzo, Milano, Mursia 1985.

G. BRUNO, *De umbris idearum*, a cura di R. Sturlese, Firenze, Olschki 1991.

G. BRUNO, *Il candelaiolo*, a cura di A. Guzzo, Milano, Mondadori 1994.

G. BRUNO, *Eroici furori*, a cura di S. Bassi, introduzione di M. Ciliberto, Roma-Bari, Laterza 1995.

G. BRUNO, *Le ombre delle idee. Il canto di Circe. Il sigillo dei sigilli*, introduzione di M. Ciliberto, traduzione e note di N. Tirinnanzi, Milano, BUR 1997.

G. BRUNO, *Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus Peripateticos*, in E. Canone, *Gli Articolii adversus Peripateticos di Giordano Bruno, Lexicon philosophicum*, 1999.

G. BRUNO, *Dialoghi filosofici italiani*, a cura e con un saggio introduttivo di M. Ciliberto, Milano, Mondadori 2000.

G. BRUNO, *Opere magiche*, edizione diretta da M. Ciliberto, a cura di S. Bassi, E. Scapparone, N. Tirinnanzi, Milano, Adelphi 2000.

G. BRUNO, *Cabala del cavallo pegaseo*, a cura di F. Meroi, Milano, BUR 2004.

G. BRUNO, *Opere mnemotecniche*, tomo primo, edizione diretta da M. Ciliberto, a cura di M. Matteoli, R. Sturlese, N. Tirinnanzi, Milano, Adelphi 2004.

*La biblioteca ideale di Giordano Bruno – L'opera e le fonti*, a cura di S. Bassi, CD-ROM ideato nell'ambito delle manifestazioni previste dal Comitato nazionale per le celebrazioni di Giordano Bruno nel quarto centenario della morte presieduto da M. Ciliberto, C.R.I.Be.Cu. 2004.

\*\*\*

NICOLAUS CUSANUS, *De docta ignorantia*, a cura di E. Hoffmann e R. Klibansky, Lipsiae, F. Meiner 1932.

ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Milano, Rusconi 1993.

PLATONE, *Timeo*, a cura di G. Reale, Milano, Rusconi 1994.

ARISTOTELE, *Fisica*, a cura di L. Ruggiu, Milano, Rusconi 1995.

LUCREZIO, *La natura delle cose*, introduzione di G. B. Conte, Milano, BUR 1997.

NICCOLÒ CUSANO, *La docta ignorantia*, a cura di G. Federici Vescovini, Roma, Città Nuova 1998.

*Il libro dei ventiquattro filosofi*, a cura di P. Lucentini, Milano, Adelphi 1999.

ARISTOTELE, *Opere*, a cura di A. Russo e R. Laurenti, Roma-Bari, Laterza 2001.

*Epicurea*, presentazione di G. Reale, Milano, Bompiani 2002.

*I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, introduzione di G. Giannantoni, Roma-Bari, Laterza 2002.

CALCIDIO, *Commentario al 'Timeo' di Platone*, a cura di C. Moreschini, Milano, Bompiani 2003.

H. DIELS – W. KRANZ, *I Presocratici*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani 2006.

### **Letteratura secondaria**

F. TOCCO, *Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane*, Firenze, Le Monnier 1889.

A. CORSANO, *Il pensiero di Giordano Bruno nel suo svolgimento storico*, Firenze, Sansoni 1940.

A. GUZZO, *Giordano Bruno*, Torino, Edizioni di 'Filosofia' 1960.



H. VÉDRINE, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, Paris, J. Vrin 1967.

P.R. BLUM, *Aristoteles bei Giordano Bruno: Studien zur philosophischen Rezeption*, München, W. Fink 1980.

D. BREMER, *Antikes Denken in Neuzeitlichen Bewußtsein*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», XXXIV, 1981.

N. BADALONI, *Giordano Bruno. Tra cosmologia ed etica*, Roma-Bari, De Donato 1988.

M. CILIBERTO, *Giordano Bruno*, Roma-Bari, Laterza 1992.

M. CILIBERTO, *La ruota del tempo*, Roma, Editori Riuniti 1992.

L. FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, Roma, Salerno Editrice 1993.

C. MONTI, *Incidenza e significato della tradizione materialistica antica nei poemi latini di Giordano Bruno: la mediazione di Lucrezio*, in AA. VV., *Fonti e motivi dell'opera di Giordano Bruno: atti del convegno (Cassino, 11-12 dicembre 1992)*, a cura di M. Fattori, in «Nouvelles de la République des Lettres», A. 14 n.2 (1994).

S. BASSI, *Storia della critica*, in M. CILIBERTO, *Introduzione a Giordano Bruno*, Roma-Bari, Laterza 1996.

M. CILIBERTO, *“Umbra profunda”. Studi su Giordano Bruno*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 1999.

T. DAGRON, *Unité de l'être et dialectique. L'idée de philosophie naturelle chez Giordano Bruno*, Paris, Vrin 1999.

C. CELENZA, *Giordano Bruno, the presocratic tradition and the late ancient heritage*, «Accademia», n.2 (2000).

S. MANCINI, *La sfera infinita. Identità e differenza nel pensiero di Giordano Bruno*, Milano, Mimesis 2000.

S. BASSI, *Memoria, vicissitudine, entusiasmo negli Eroi furori di Giordano Bruno*, in AA.VV., *Studi sull'entusiasmo*, a cura di A. Bettini, S. Parigi, con una introduzione di P. Rossi, Milano, Franco Angeli 2001.

M. CILIBERTO – N. TIRINNANZI, *Il dialogo recitato. Per una nuova edizione del Bruno volgare*, Firenze, Olschki 2002.

M. CILIBERTO, *L'occhio di Atteone: nuovi studi su Giordano Bruno*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2002.

L. RUGGIU, *La ripresa dell'antico in Giordano Bruno*, in AA. VV., *Giordano Bruno: destino e verità*, a cura di D. Goldoni e L. Ruggiu, Venezia, Marsilio 2002.

M. E. SEVERINI, *Bibliografia di Giordano Bruno (1951-2000)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 2002.

N. TIRINNANZI, *I Libri Physicorum e la riflessione magica di Bruno*, in AA. VV., *Giordano Bruno: destino e verità*, a cura di D. Goldoni e L. Ruggiu, Venezia, Marsilio 2002.

N. TIRINNANZI, *La composizione della Lampas Triginta Statuarum*, in AA. VV., *La filosofia di Giordano Bruno: problemi ermeneutici e storiografici*, a cura di E. Canone, Firenze, Olschki 2003.

S. BASSI, *L'arte di Giordano Bruno. Memoria, furore, magia*, Firenze, Olschki 2004.

A. BÖNKER – VALLON, *I paradossi dell'infinito nel pensiero filosofico-matematico di Giordano Bruno*, in AA. VV., *La mente di Giordano Bruno*, a cura di F. Meroi, Firenze, Olschki 2004.

A. MONTANO, *Bruno ed Empedocle*, in AA. VV., *La mente di Giordano Bruno*, atti del convegno *La filosofia di Giordano Bruno* (Napoli, 10-12 novembre 2000), a cura di F. Meroi, con un saggio introduttivo di M. Ciliberto, Firenze, Olschki 2004.

AA. VV., *Enciclopedia bruniana e campanelliana*, a cura di E. Canone e G. Ernst, Supplementi di «Bruniana & Campanelliana», Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali 2006.

M. CILIBERTO, *Giordano Bruno. Il teatro della vita*, Milano, Mondadori 2007.

\*\*\*

E. ZELLER – R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, 5 volumi, Firenze, La Nuova Italia 1950-69.

K. AXELOS, *Héraclite et la philosophie: la première saisie de l'être en devenir de la totalité*, Paris, Minuit 1962.

C. RAMNOUX, *Héraclite ou l'homme entre les choses et ses mots*, Paris, Les Belles Lettres 1968.

T. G. SINNIGE, *Matter and infinity in the presocratic schools and Plato*, Assen, Van Gorcum 1968.

H. CHERNISS, *Aristotle's criticism of Presocratic philosophy*, New York, Octagon Books 1971.

F. M. CLEVE, *The philosophy of Anaxagoras*, Le Hague, Martinus Nijhoff 1973.

M. SCHOFIELD, *An essay on Anaxagoras*, Cambridge, Cambridge University Press 1980.

D. O' BRIEN, *Pour interpreter Empedocle*, Paris, Les Belles Lettres; Leiden, E. J. Brill 1981.

J. ZAFIROPULO, *Empedocle d'Agrigente*, Paris, Les Belles Lettres 1983.

G. VLASTOS, *Studies in Greek philosophy*, vol. I: *The Presocratics*, Princeton, Princeton University Press 1993.

P. – M. MOREL, *Democrite et la recherche des causes*, Paris, Klincksieck 1996.

P. A. MEIJER, *Parmenides beyond the gates – The divine revelation on being, thinking and the doxa*, Amsterdam, Geben 1997.

T. SCHIRREN, *Aisthesis vor Platon: eine semantisch-systematische Untersuchung zum Problem der Wahrnehmung*, Stuttgart, Teubner 1998.

E. ANGEHRN, *Der Weg zur Metaphysik: Vorsokratik, Platon, Aristoteles*, Weilerswist, Velbrück 2000.

AA. VV., *Presocratic philosophy: essays in honour of Alexander Mourelatos*, edited by V. Caston and D. W. Graham, Aldershot, Ashgate 2002.

D. W. GRAHAM, *Explaining the cosmos. The Ionian tradition of scientific philosophy*, Princeton and Oxford, Princeton University Press 2006.

,

# INDICE

## **1. Bruno e il pensiero presocratico: considerazioni generali.**

1.1. Il concetto presocratico nel testo bruniano: significati e implicazioni concettuali di una presenza “mediata”. » p. 1

1.2. Bruno e Aristotele: due differenti prospettive nel riferimento agli antichi.

» p. 7

## **2. Bruno e Democrito.**

2.1. Il rapporto tra senso ed intelletto, la materia come sostanza. » p. 10

2.2. Il rapporto tra senso ed intelletto in Democrito: le interpretazioni di Aristotele e Bruno. » p. 12

2.3. Il materialismo democriteo e l’elaborazione del concetto bruniano di materia. » p.17

## **3. Bruno ed Anassagora.**

3.1. L’interpretazione del  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  anassagoreo nella concezione dell’intelletto universale: immanenza e trascendenza. » p. 25

3.2. Lo statuto ontologico del  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  anassagoreo e il suo rapporto con la dimensione fisica. » p. 31

3.3. Il  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  di Anassagora: un principio trascendente o immanente? Le interpretazioni di Aristotele e Bruno. » p. 34

3.4. “*Omnia in omnibus*”: modulazioni concettuali di una formula dalla teoria fisica anassagorea all’ontologia bruniana. La mediazione di Niccolò Cusano.

» p. 40

3.5. Il rimando bruniano ad Anassagora a proposito delle «forme particolari di natura ‘latitanti’» e dell’idea che «la divinità empie il tutto». La presenza del verbo ‘latitare’ nell’interpretazione lucreziana di Anassagora. » p. 52

3.6. Due applicazioni del concetto di *chaos anaxagoricum*: immagine dell’infinita potenzialità del sostrato materiale e mezzo di definizione del rapporto tra *ordo* e *varietas* nel mondo e nel primo principio. » p. 57

3.7. Il *chaos anaxagoricum* o *subiectum* e il Caos o vuoto della *Lampas triginta statuarum*: alcune possibili affinità. » p. 63

3.8. Il *chaos anaxagoricum* come *varietas* dell’indistinto e il mondo delle cose come ordine *in varietate*. » p. 65

3.9. «*Verte in Anaxagoramque chaos [...]*»: un esempio di utilizzo al negativo del pensiero antico sulla materia nel *De umbris idearum*. Le modulazioni concettuali del lemma *chaos* nel percorso dalle fonti a Bruno. » p. 69

3.10. Due ulteriori interpretazioni della formula *omnia in omnibus*: il nesso unità / pluralità nell’ambito della forma e la relazione tra l’universo o Uno comunicato e gli enti. » p. 77

#### **4. Bruno e Parmenide.**

4.1. La centralità dei concetti di  $\xi\nu$  e  $\pi\alpha\nu$  nella ricezione bruniana di Parmenide. » p. 83

4.2. La critica di Aristotele a Parmenide: l’essere come molteplicità e la sussistenza del divenire rendono impossibile affermare che l’essere è uno. » p. 86

4.3. La dissoluzione bruniana della critica aristotelica a Parmenide: coesistenza di unità dell’essere e divenire in base alla definizione di due distinti piani ontologici. » p. 89

4.4. « [...] *omnia sint unum, ut bene novit Parmenides unum omne et ens* » : “il tutto” e l’“ente” come concetti cardine della specificità della riflessione bruniana sull’unità. » p. 91



- 4.5. La distinzione ontologica tra la dimensione dell'uno-ente e la dimensione di ciò che è "dell'uno" o "dell'ente". » p. 95
- 4.6. La definizione bruniana di "ente" come "sostanza del tutto". » p. 97
- 4.7. «Aristotele [...] che non ritrovò l'uno, non ritrovò lo ente, e non ritrovò il vero»: il confronto di Bruno con Aristotele sulla teoria eleatica e le interpretazioni del rapporto tra unità e molteplicità. » p. 99
- 4.8. Significato e funzione del concetto di "uno" in Parmenide e in Bruno. » p. 108
- 4.9. La visione del divenire e del molteplice: una differenza sostanziale tra il pensiero di Bruno e quello di Parmenide. » p. 112
- 4.10. Parmenide e Melisso "pensatori dell'infinito" nell'orizzonte filosofico bruniano. » p. 117
- 4.11. L'interpretazione del tema della sfera: da immagine del finito ad immagine dell'infinito. » p. 121
- 4.12. Un'annotazione bruniana a un passo aristotelico a proposito del concetto eleatico di uno. » p. 129
- 4.13. L'unità come principio: il riferimento al pensiero eleatico nella sezione *De Saturni statua* della *Lampas triginta statuarum*. » p. 131
- 4.14. Dall'ontologia dell'*ens unum* al concetto di mondo come *universum*: un ulteriore riferimento al pensiero eleatico nelle *Theses de magia*. » p. 136

## **5. Bruno ed Eraclito.**

- 5.1. Diversità di tematiche nei riferimenti bruniani ad Eraclito. » p. 139
- 5.2. Il riconoscimento del valore conoscitivo dei sensi. » p. 141
- 5.3. Eraclito tra i filosofi che «conobbero un spacio infinito» e «capacità infinita di mondi innumerabili». » p. 143
- 5.4. La riflessione sul tema ontologico: l'animazione della materia, l'unità ed il movimento. » p. 146

5.5. Il tema eracliteo della simultanea verità dei contraddittori: la critica di Aristotele e la ricezione nella teoria bruniana dell'unità. » p. 149

5.6. I differenti contesti della tesi della verità dei contraddittori: il tema dell'unità in Bruno, il tema del perenne divenire in Eraclito. » p. 158

5.7. La coesistenza di unità e divenire: centralità di un tema eracliteo nell'ontologia bruniana. » p.161

5.8. Il concetto di anima in un riferimento bruniano ad Eraclito. L'ipotesi dell'identificazione dell'anima con il fuoco. » p. 167

## **6. Bruno ed Empedocle.**

6.1. I riferimenti alla dottrina empedoclea dei principi della realtà nelle opere latine. » p. 175

6.2. La concezione empedoclea della conoscenza e la formulazione bruniana del rapporto tra senso ed intelletto. » p. 179

6.3. I riferimenti ad Empedocle nella dottrina bruniana dell'intelletto universale. » p. 181

6.4. Un aspetto della teoria fisica empedoclea come rappresentazione di un aspetto della gnoseologia bruniana negli *Eroici furori*. La connessione tra divino e natura nella dottrina di Empedocle. » p. 184

6.5. Le riflessioni di Bruno e Aristotele sulla dottrina empedoclea dei principi. » p. 187

6.6. La rappresentazione della dottrina di Empedocle nel quadro della *nolana filosofia*: alcuni elementi lessicali e concettuali significativi. » p. 192

**7. Conclusione** » p. 200

**Bibliografia** » p. I



