

F. W. J. DI SCHELLING

BRUNO

o

IL DIVINO E IL NATURALE PRINCIPIO DELLE COSE

Traduzione, prefazione e note di

ALDO VALORI

Tu ci hai fatto discendere nelle
misteriose profondità dell'in-
comprensibile.



TORINO
FRATELLI BOCCA EDITORI

MILANO - ROMA

1906.

8
5481
Valori



BRUNO

o

il divino e il naturale principio delle cose

ALESSANDRO, ANSELMO, LUCIANO,
BRUNO.

ANSELMO

Parlando ieri dello stabilire i Misterî, tu ci incatenasti talmente col tuo discorso sulla Verità e sulla Bellezza, che saremmo contenti se ripigliassi oggi lo stesso soggetto.

LUCIANO

Mia opinione era, che molte opere possono essere supremamente vere, senza che si possa per questo decretar loro il premio della Bellezza.

ANSELMO

Tu, Alessandro, di contro sostenevi che la sola Verità può soddisfare ad ogni esigenza dell'Arte, e che un'Opera può divenir veramente bella per mezzo d'essa sola.

ALESSANDRO

Questo pretendevo.

ANSELMO

Volete riannodare il filo di quel discorso, e condurre a termine la disputa, che lasciammo in tronco quando venne il momento di separarci? Poichè non un'esplicita convenzione qui ci riunisce, ma piuttosto l'accordo segreto dei nostri spiriti.

LUCIANO

Ben venga dunque ogni onda del conversare, che ci riconduca nella corrente della disputa.

ALESSANDRO

L'emulazione e l'impegno, che ci permettono di approfondire meglio le cose, nascono nel cuor nostro per via della discussione; la quale comincia adagio, lenta procede, poi dal fondo rigurgita, e trascina i discutitori, con loro grande gioia.

ANSELMO

E la nostra ebbe origine, mi pare, dalle opinioni espresse da noi sui Misteri e su la Mitologia, nonchè sui rapporti che passano tra filosofi e poeti.

LUCIANO

E' vero.

ANSELMO

Nel riprendere la parola, risalirò, se consentite, alla prima origine del nostro discorso, per costruir poi su fondamenta solide, e senza altri incagli.

ALESSANDRO

Benissimo.

ANSELMO

Dunque ti pare, Luciano, che un'opera possa conseguire la perfezione della suprema Verità, senza esser bella? Ma tu sembri allora chiamar Verità quello, cui noialtri Filosofi potremmo rifiutare tal nome. Alessandro, di contro, asserendo che un'opera non è bella che in grazia della Verità, mette in dubbio che possa esistere un punto, in cui Verità e Bellezza, egualmente libere ambedue, egualmente autonome, nè l'una subordinata all'altra, ma ciascuna per sè stante, Unità suprema, formano una sola e stessa cosa; di modo che, potendo sostituirsi l'una all'altra, resta indifferente attribuire l'una o l'altra di queste due qualità ad un'Opera, che sia l'espressione di cotesto punto.

Ma credo necessario anzitutto, determinar ciò che intendiamo con queste due parole, Verità e Bellezza, perchè non ci avvenga di mettere a pari della Bellezza una cosa che potrebbe esserle subordinata, o di perder di vista la suprema Verità, considerando superiore alla Bellezza una verità per se stessa non esistente.

LUCIANO

Ecco degna materia e soggetto di discussione.

ANSELMO

Mi rivolgerò prima a te, se lo permetti, eccellente amico, che collochi la Verità sopra la Bellezza, sebbene essa abbia pochi discepoli capaci d'apprezzarne tutto lo splendore.

ALESSANDRO

Mio caro, ti ascolterò volentieri, e colla maggior attenzione; giacchè m'importa intendermi teco sull'*Idea della Verità*.

ANSELMO

Collocando la Verità al di sopra d'ogni cosa, anche della Bellezza, dovrai attribuirle nel tempo stesso tutte le qualità supreme. Tu non darai pertanto quel nome venerabile a ciò che il volgo generalmente intende per verità.

ALESSANDRO

Niente affatto.

ANSELMO

Non troverai adunque l'impronta della Verità in una conoscenza puramente *attuale*, (1) e la cui certezza sarebbe passeggera?

ALESSANDRO

Mai, no.

ANSELMO

Per ciò stesso non farai consistere la Verità in una conoscenza, che sarebbe immediatamente prodotta dalle percezioni, o che si riferirebbe direttamente ad esse?

ALESSANDRO

Non potrei farlo, sapendo che queste conoscenze sono soggette alle condizioni del Tempo, siccome le cose che ne formano l'obbietto.

(1) Ossia *presente in atto*. Ma il francesismo è necessario.

ANSELMO

Escluderai pure dalla Verità ogni conoscenza confusa, oscura, manchevole?

ALESSANDRO

Certamente, perchè tale conoscenza ha sempre origine nei sensi e nelle percezioni.

ANSELMO

Supponiamo ora una certezza duratura sì, ma di secondo ordine, avente valore dal punto di vista puramente umano, o da qualunque altro, che non sia il supremo punto di vista: le darai tu il sublime nome di Verità?

ALESSANDRO

Quando pure una simile certezza potesse esistere, no.

ANSELMO

Tu dubiti di tale certezza: vediamo dunque che cosa tu opponi alla certezza che diciamo passeggera; o piuttosto, in che cosa fai consistere l'imperitura Certezza.

ALESSANDRO

Necessariamente, in una Verità che non abbracci solo un certo numero di cose, ma tutte le racchiuda; e non sussista per un certo determinato tempo, ma in tutti i tempi.

ANSELMO

Ma puoi tu in realtà far consistere la Certezza in ciò che abbraccia tutti i tempi, mentre tuttavia si riferisce a ciò che chiamiamo tempo? Non è evidente che la Verità, abbracciando soltanto il tempo e le cose che sono nel tempo, è imperitura soltanto rispetto a ciò che non è eterno; ma per se stessa non può essere assoluta? Non possiamo pensare che tutto quanto si riferisce al finito, sia pur senza eccezione e nel senso più largo, possa aver più alto valore di quello; dunque dobbiamo soltanto accordargli una verità relativa, perchè esso nasce e muore col finito. Quale uomo non è convinto che ogni effetto è preceduto dalla sua causa, tanto che, senza bisogno di confermar questa certezza coll'esperienza, essa rimane indubbia, in grazia del semplice riferimento della conoscenza finita all'Idea generale della conoscenza? Tuttavia, se questo assioma non ha più valore, al di là del suo rapporto col finito, è impossibile che esso sia Verità, giacchè abbiamo convenuto di non ritener vero, ciò che non ha certezza se non da un punto di vista secondario.

ALESSANDRO

Di sicuro.

ANSELMO

Devi poi convenir meco che la conoscenza del finito e del temporale non può, come tale, esistere se non in un'intelligenza finita, e mai nell'Assoluto. Ora, come ti contenterai d'una verità che non è verità se non nella conoscenza d'esseri finiti, ma non lo è per sè, nè in rapporto a Dio, nè in rapporto alla suprema Intelligenza? Non tendono invece tutti

i nostri sforzi a conoscere le cose quali preesistono in quella primitiva Intelligenza di cui la nostra riceve i semplici riflessi?

ALESSANDRO

Difficilmente potrei negarlo.

ANSELMO

Puoi tu collocare questa suprema conoscenza nelle condizioni del tempo?

ALESSANDRO

Impossibile.

ANSELMO

Puoi tu supporla determinata per via d'Idee, che, sebbene universali e infinite per sè, si riferiscono però al tempo e al finito?

ALESSANDRO

Questi non sono però determinati da quelle Idee (r), ma le determinano.

ANSELMO

Distinzione di scarsa importanza; perchè nella nostra intelligenza finita noi sembriamo esser determinati da coteste Idee, e non determinarle: se noi le definiamo, è in grazia evidentemente d'una intelligenza più alta. Dobbiamo ad ogni modo ammet-

(1) Per Idea (*der Begriff*) Schelling intende la forma obbiettiva determinata dall'*archetipo* e manifestantesi all'infinito nelle cose finite. Essa forma dunque come il ponte fra il reale e l'ideale. L'autore stesso si spiegherà meglio in seguito.

tere che, per principio, ogni conoscenza riferentesi al tempo o all'esistenza temporale delle cose, quand'anche per sè non abbia origine nel tempo e abbracci il tempo e tutto ciò che racchiude, non può tuttavia stimarsi verità assoluta; poichè questa suppone un'Intelligenza superiore, di natura autonoma, senza rapporto col tempo, esistente per sè, eterna insomma.

ALESSANDRO

Quelle premesse rendono inevitabile questa conseguenza.

ANSELMO

Noi dunque arriveremo all'apice della Verità, conosceremo ed esprimeremo le cose con certezza, solo quando col pensiero saremo risaliti alla loro esistenza al di là del tempo e alle loro Idee eterne.

ALESSANDRO

Non posso negarlo: ma ancora non hai detto come possiamo risalirvi.

ANSELMO

Ciò non importa, giacchè ci occupiamo soltanto dell'idea della Verità, e sarebbe indegno di noi abbassarla e farla scendere dalle altezze ove domina, per renderla più accessibile al volgo. Se consenti, segusteremo le nostre indagini nel modo consueto.

ALESSANDRO

Volentieri.

ANSELMO

Finiamo di studiare la differenza che passa fra conoscenza temporale e conoscenza eterna. Credi tu che realmente esista ciò che diciamo Errore, Male, Difetto ecc., oppure che ciò sia soltanto in rapporto al nostro modo di vedere?

ALESSANDRO

Non posso immaginare che l'imperfezione d'una qualunque opera umana non esista realmente entro codesta opera, o che quello che per forza noi dobbiamo chiamare Errore per sè realmente non lo sia.

ANSELMO

Non perder di vista, mio caro, il senso della questione. Io non parlo ora di quel che è un'opera per sè presa a parte e scissa del Tutto; cosicchè, se essa invece della Perfezione non offre che difetti, e se un principio, invece di conseguenze vere, ne presenta solo delle false, dico che in ciò non è Difetto, nè Errore. Anzi se un'Opera, tale qual'è, potesse presentar qualcosa di perfetto o che almeno non sembrasse un controsenso o una stoltezza, qui davvero vi sarebbe un errore e un vizio di natura; il che è parimenti impossibile. Ma, producendo l'uno e l'altra ciò che necessariamente deriva, sia dalla loro natura propria, sia dalle esterne influenze, l'Opera colla sua imperfezione e il principio col suo errore esprimono la suprema Verità e la Perfezione del Tutto, e confermano così che la Menzogna è impossibile in natura (1).

(1) Questo concetto dell'errore e dell'imperfezione come complemento necessario del vero e del perfetto relativo, si ricollega alla dottrina fondamentale dell'identità qualitativa dei contrari, che si conciliano nel vero e nel perfetto assoluto. (v. s.).

ALESSANDRO

Sembra, che, qui, tu confuti te medesimo; poichè se l'errore del principio attesta la Verità e il difetto dell'opera esprime la Perfezione, è conseguenza necessaria del loro vizio di natura; vizio che tu confessi implicitamente.

ANSELMO

Questo non è vizio, considerato in sè, poichè essendo l'Opera generata da tal padre e il principio determinato da certe esterne influenze, la loro attuale natura è affatto regolare e, necessariamente, secondo l'ordine generale delle cose.

ALESSANDRO

Dovremmo perciò guardarci soltanto dall'ammettere un cominciamento del difetto.

ANSELMO

Certo, come non possiamo immaginare un cominciamento delle cose temporali. Ogni difetto si produce sotto il punto di vista, che riconosce per principio la legge delle cause e degli effetti: non già sotto il punto di vista supremo che, non ammettendo cominciamento del temporale, colloca l'imperfetto a lato del perfetto, come stessa Perfezione, nell'Eternità. Non dovremo ora estendere alle opere della natura, e a tutte le cose in generale, le nostre asserzioni limitate fin qui alle opere dell'uomo; che cioè, tutto considerato, nulla esiste d'imperfetto e d'aberrante, nulla che non abbia armonia col Tutto; e anzi le Cose non sono imperfette che sotto il punto di vista temporale?

ALESSANDRO

Ciò pure ti consento.

ANSELMO

Vediamo ora, seguitando, se non dobbiamo ammettere che alla Natura Creatrice sia stato prescritto un Tipo in ogni sua produzione, sia pel Tutto che per le diverse parti; Tipo secondo il quale essa forma la Specie e gli individui.

ALESSANDRO

Evidentemente è così; giacchè vediamo questa Forma riprodursi più o meno esattamente non solo nelle diverse Specie degli animali e delle piante, ma negli stessi individui della Specie.

ANSELMO

Se ora chiamiamo *Natura Modello* quella in cui i Tipi primitivi si rispecchiano come in uno specchio vivente, e *Natura Produttrice* quella che imprime codeste immagini nella Sostanza, dimmi quale delle suddette Nature sarà necessariamente soggetta alle leggi temporali e meccaniche.

ALESSANDRO

Non mi sembra che possa esserlo la *Natura Modello*, nelle quali l'immagine primitiva d'ogni creatura non può cangiare; essa è immutabile ed eterna; nè può esser, di conseguenza, soggetta al tempo. Non avendo principio, non potrebbe perciò aver fine.

ANSELMO

Dunque nella *Natura produttrice* le Cose, per forza, non volontariamente, sono sottoposte alle leggi

della Fragilità. Ma gli eterni Modelli delle Cose, sono immediati prodotti e Figli di Dio (1); perciò è detto, in uno scritto sacro, che la Creatura ha gli occhi e il cuore di continuo volti alla magnificenza di quei Tipi eterni, che non è altro poi che l'Eccellenza loro. Poichè nella *Natura Modello*, o in Dio, le Cose, non sottoposte alle condizioni temporali, sono d'incomparabile bellezza e magnificenza. Ad esempio, la Terra che fu fatta, non è la vera Terra, ma un'immagine della Terra increata, che non ebbe principio, nè avrà fine. L'idea della Terra poi contiene pure le idee di tutte le Cose che vi sono racchiuse o che in essa giungono all'esistenza.

Non v'ha uomo sulla Terra, nè animale, nè pianta, nè pietra, che non possenga nell'arte vivente e nella Sagghezza della natura assai più splendore e magnificenza che nella smorta copia del mondo creato.

Siccome poi questa *Vita Modello* delle cose non ebbe principio nè avrà fine, mentre la sua immagine è dalla propria natura costretta a nascere e perire sotto il dominio del Tempo e delle condizioni, dobbiamo riconoscere che, mentre l'Eterna Esistenza non può racchiuder nulla d'imperfetto e di scompleto, al contrario l'Esistenza temporale non può offrire perfezione alcuna; e che nel Tempo tutto deve di necessità esser imperfetto e manchevole.

ALESSANDRO

Debbo convenirne.

ANSELMO

Dimmi ora se tu consideri la Bellezza come una

(1) Il Dio di Schelling è dunque il Modello Assoluto di tutte le cose, che si moltiplica all'infinito nei modelli delle cose singole. La *Natura Naturans* di Spinoza non include questa idea di Archetipo degli archetipi, che si riscontra piuttosto fra i Neoplatonici; e neanche in Giordano Bruno v'ha traccia di una genesi gerarchica di Tipi.

perfezione, o la mancanza di Bellezza come un difetto.

ALESSANDRO

Certamente; anzi giungo ad asserir che la Bellezza, espressione esterna della perfezione organica, è la più assoluta perfezione che possa avere una cosa; poichè mentre ogni altra perfezione si valuta in rapporto a un fine qualunque, la Bellezza, considerata in se stessa, è quello che è; senza dipendere da un rapporto esterno.

ANSELMO

Consentimi dunque senza esitazione che la Bellezza, essendo quella di tutte le perfezioni che esige la massima indipendenza dalle condizioni, non può nascere in maniera temporale; nè d'altra parte alcunchè di temporale si può chiamar Bellezza.

ALESSANDRO

Saremmo allora in grande errore noi, che certi prodotti della Natura e dell'Arte chiamiamo belli.

ANSELMO

Ma non nego io l'esistenza della Bellezza; sibbene la sua esistenza temporale. Potrei qui citare le parole di Socrate in Platone: « Colui che da tempo è iniziato ai Misteri, difficilmente si rappresenta l'increata Bellezza dinanzi alla Bellezza sensibile, che prende il suo nome in prestito alla Bellezza per eccellenza; invece il neofita è colto dapprima d'ammirazione e di terrore dinanzi a un volto divino, immagine della Bellezza, o piuttosto del suo Tipo imma-

teriale; poi l'adora come una divinità. » Così coloro che videro la Bellezza per eccellenza sono avvezzi a riconoscere l'Eterno Tipo nella sua immagine imperfetta, nonostante i difetti impressivi dalla ribelle natura e dalla forza delle Cause; ma essi amano tuttavia ciò che ricorda loro la felicità della prima contemplazione. In una forma vivente, tutto ciò che ripugna al Tipo della Bellezza si spiega col principio naturale, ma ciò che gli è conforme, non si può spiegare così, perchè tale conformità esiste *a priori* per la sua stessa natura e si fonda sulla Natura ideale, e sull'Unità che dobbiamo stabilire fra Natura produttrice e Natura Modello (1), manifestandosi nel fatto che la Bellezza si mostra, ovunque l'azione della natura lo permette. Ma essa non cominciò mai ad esistere, e dove sembra che nasca (poichè *sembra* soltanto), essa non nasce, se non perchè esiste di già. Quando pertanto una cosa o un'opera è bella, è dessa che comincia ad esistere; non già la Bellezza, eterna per sua natura in mezzo al Tempo. Per ricapitolare il nostro ragionamento, concludiamo che le Eterne Idee non soltanto sono più eccellenti e più belle che le Cose stesse, ma di più, ch'esse soltanto sono belle, e necessariamente lo sono.

ALESSANDRO

Niente da replicare contro tali conclusioni; poichè se la Bellezza è qualcosa di *non-temporale*, ne segue per forza che le Cose non sono belle che per le loro eterne Idee; ne consegue poi che, se la Bellezza non può nascere, essa è l'essenza prima, fondamentale, la sostanza stessa, insomma, delle Cose. Dob-

(1) Non è soltanto il Modello che esiste *a priori*, ma anche la conformità della forma vivente al modello; senza la quale non si avrebbe l'unità delle due Nature.

biamo pertanto riconoscere che, se il contrario della Bellezza è una pura restrizione, una negazione, questa non potrà penetrare in una regione ove la Realtà sola risiede; sicchè soltanto le eterne Idee di tutte le cose sono belle, e necessariamente belle.

ANSELMO

Ma non concordammo che soltanto queste eterne Idee dellé Cose hanno un assoluta Verità, e tutte le altre una verità relativa e illusoria; sicchè conoscere le Cose secondo la Verità assoluta è lo stesso che conoscerle nelle loro eterne Idee?

ALESSANDRO

In ciò concordammo.

ANSELMO

E non abbiamo così scoperto la suprema Unità della Verità e della Bellezza?

ALESSANDRO

Impossibile obbiettare nulla, tanto m'hai irretito.

ANSELMO

A ragione dunque tu asserivi che un'Opera d'Arte non è bella che in grazia della Verità sua; poichè non credo che tu abbia inteso per Verità altra cosa, che i Tipi intellettivi degli esseri. Oltre questa prima Verità, un'altra ne abbiamo, subordinata e ingannatrice, che porta lo stesso nome, ma nel fatto non l'eguaglia, e consiste in una conoscenza confusa, oscura, e sempre temporale. Questa seconda verità che può unirsi con quanto v'ha d'imperfetto e di

temporale nelle Forme, e colle impressioni ch'esse subiscono dal di fuori, ma che non uscì tutta viva dalla propria Idea, non può far da legge o da norma se non a chi non vede la santa e immortale Bellezza. L'imitazione di cotesta bellezza di secondo ordine produce quella specie d'Opere, nelle quali ammiriamo soltanto l'Arte per cui raggiungono la Natura, senza fonderla però col Divino.

Non possiamo di questa verità neppure asserir con Luciano, che essa sia subordinata alla Bellezza; ma piuttosto che nulla ha che fare con essa. Solo la suprema Verità e la suprema Bellezza non dipendono l'una dall'altra; poichè la Verità che non è Bellezza non è più neppur Verità, mentre la Bellezza che non è Verità non può esser Bellezza; e di ciò abbiamo significanti esempî nelle opere che ci attorniano; poichè le vediamo in gran parte ondeggiare fra i due estremi. Qualche artista infatti, invece della Verità pura non esprime se non una rozza e grossolana Verità, e attaccandosi ad essa trascura quella Bellezza che da nessuna esperienza gli può venir data; qualche altro invece, mancando affatto di Verità, cerca creare un'apparenza di forma futile e vacua, che i soli ignoranti ammirano come Bellezza.

Ed ora, mio caro, che dimostrammo l'Unità suprema della Verità e della Bellezza, mi sembra implicitamente provata quella della Filosofia e della Poesia (1); poichè quella a che mira, se non a conoscere quell'eterna Verità che è inseparabile dalla Bellezza? E non cerca l'altra continuamente quell'increata e immortale Bellezza che fa una cosa sola

(1) Unità, s'intende, puramente metafisica, Unità nell'Idea assoluta e nelle cose, in quanto si riferiscono ad essa. La Poesia (e Schelling potrebbe dire l'arte in genere) va in cerca della mera bellezza, e la Filosofia della sola verità. Ma Verità e Bellezza si includono reciprocamente, nella corrispondenza delle forme viventi ai loro Archetipi.

colla Verità? Se tuttavia lo vuoi, amico, continuerò a svolgere questo rapporto, per ritornare al nostro punto di partenza.

ALESSANDRO

Volentieri.

ANSELMO

La Bellezza dunque e la Verità suprema di tutte le cose non si scorgono che in una sola e stessa Idea, che è quella dell'Eterno in sè. Siccome poi Verità e Bellezza formano in quest'Idea *una* cosa sola, necessariamente ne deriva ch'esse non possono formarne che *una* nelle opere che a quell'Idea somigliano.

ALESSANDRO

È evidente.

ANSELMO

Ma quale stimi che sia la Causa produttrice di tali opere?

ALESSANDRO

Difficile dirlo.

ANSELMO

Ogni opera necessariamente è finita.

ALESSANDRO

D'accordo.

ANSELMO

Dicemmo che il finito è perfetto per la sua unione coll'Infinito.

ALESSANDRO

Mi sembra indiscutibile.

ANSELMO

Ove credi possa attuarsi l'unione del finito coll'Infinito?

ALESSANDRO

Evidentemente nel punto, rispetto al quale essi formano una cosa sola.

ANSELMO

Dunque per mezzo dell'Eterno?

ALESSANDRO

Evidentemente.

ANSELMO

Sicchè un'Opera che rappresenta la suprema Bellezza non può esser prodotta se non dall'Eterno?

ALESSANDRO

Senza dubbio.

ANSELMO

Ma dall'Eterno considerato in sè, o in quanto si riferisce immediatamente all'individuo *produttore*?

ALESSANDRO

Da quest'ultimo.

ANSELMO

Ma come credi che l'uno possa all'altro riferirsi?

ALESSANDRO

Questo non saprei spiegare per ora.

ANSELMO

Non dicemmo che tutte le cose esistono in Dio soltanto per mezzo delle eterne Idee?

ALESSANDRO

Senza dubbio.

ANSELMO

Di conseguenza, l'Eterno non si riferisce a tutte le cose se non per mezzo delle Idee eterne di queste; e si riferisce pure all'individuo produttore per via dell'*Eterna Idea* dell'individuo, la quale in Dio, unita all'anima, non fa che *uno*, come l'anima col corpo.

ALESSANDRO

Veniamo così a considerare l'eterna Idea d'un individuo come creazione d'un'opera, in cui è impressa la suprema Bellezza.

ANSELMO

Certo; ma la Bellezza che è nell'opera, è a sua volta l'Eterno stesso.

ALESSANDRO

Senza dubbio.

ANSELMO

Ma l'Eterno puramente e semplicemente?

ALESSANDRO

Non sembra, perchè un'opera non è prodotta dall'Eterno, se non in quanto l'Eterno stesso è Idea d'un individuo e si riferisce immediatamente ad esso.

ANSELMO

Dunque, nell'opera prodotta, l'Eterno non è rappresentato tal quale è *in sè*, ma in quanto si riferisce a cose individue, o è l'Idea di queste cose.

ALESSANDRO

Per forza.

ANSELMO

Ma questo Eterno è Idea delle cose che si collegano all'eterno Tipo dell'individuo, o semplicemente Idea di quelle che non vi si collegano?

ALESSANDRO

Necessariamente, di quelle che vi si collegano.

ANSELMO

Questa Idea, non avrà tanto maggior perfezione, quanto più s'accosterà, in Dio, all'idea di tutte le altre cose?

ALESSANDRO

Senza dubbio.

ANSELMO

Vediamo da ciò, che quanto più quest'Idea è perfetta, quanto più è, per così, dire organica, tanto più il produttore è capace di rappresentare altra cosa che se stesso; anzi può in tal caso discostarsi affatto dall'individualità propria. Al contrario, quanto più l'Idea è imperfetta e isolata, meno è capace il produttore di rivelare altra cosa che se stesso, sebbene tenti le più svariate forme.

ALESSANDRO

Tutto ciò è giustissimo.

ANSELMO

Ma da questo non risulta che il produttore non rappresenta la Bellezza in sè e per sè, ma soltanto la Bellezza sola delle Cose, sempre cioè la Bellezza Concreta?

ALESSANDRO

Evidentemente.

ANSELMO

Il produttore pertanto non rassomiglia a colui dal quale emana? Perchè questo supremo Principio, cioè Dio, ha pur svelato qua e là, nel mondo percettibile, la Bellezza qual'è in Lui; e ha conferito alle idee delle cose che sono in Lui una vita propria e indipendente, facendole esistere come anime dei corpi

individui; per la stessa ragione ogni opera, il cui produttore è l'eterna Idea dell'individuo, ha una doppia esistenza: una vita indipendente in se e una nel produttore.

ALESSANDRO

Per forza.

ANSELMO

Un'opera dunque che non ha vita in se stessa, nè può durare indipendentemente dal produttore, non sarà per noi opera, la cui anima è un'Idea eterna.

ALESSANDRO

Impossibile.

ANSELMO

Ma non dimostrammo anche che ogni cosa è bella nella sua Idea eterna? Secondo i nostri principî, adunque, il produttore d'un'opera e il prodotto non fanno che *uno*; sono *belli* cioè l'uno e l'altro. Così il Bello genera il bello, il Divino produce il divino.

ALESSANDRO

Non può essere altrimenti.

ANSELMO

Tuttavia, poichè il Bello e il Divino, nell'individuo produttore, non si riferiscono immediatamente che a lui solo possiamo credere che l'Idea del Bello e del Divino in sè, esista in quest'individuo come

sua Idea immediata, e nel tempo stesso come Idea assoluta?

ALESSANDRO

Soltanto nel secondo modo.

ANSELMO

Ora comprendiamo facilmente perchè coloro, che sono capaci di produrre opere riputate belle, posseggono spesso meno di tutti l'Idea della Bellezza e della Verità in sè, precisamente perchè ne sono dominati.

ALESSANDRO

Naturalmente.

ANSELMO

Il creatore d'un'opera, in quanto non riconosce il divino Principio che lo ispira, deve apparirci più come un profano che come un iniziato. Pur non rendendosi conto di ciò che in lui avviene, ei rivela senza saperlo, a coloro che lo comprendono, i più nascosti segreti, cioè l'Unità dell'essere naturale e divino, e ci discopre l'intimo di questa felice Natura, che non ammette contrasti (1). Per questo fino dall'antichità più remota si riveriscono i Poeti come ispirati dagli Dei e animati dal loro spirito. Non ti sembra che possiamo chiamare *exoterica* la conoscenza delle Idee quali ci si mostrano nelle cose e non in se stesse; e chiamare invece *esoterica* quella che ci presenta i Tipi delle cose, quali sono in sè e per sè?

(1) L'artista dunque, dominato dall'Idea assoluta del Bello, ci rivela nelle sue opere l'unione dei contrasti nella Natura assoluta; ma senza averne coscienza, perchè egli non ha presente che la Bellezza concreta (e non assoluta) dell'opere stesso.

ALESSANDRO

Questa distinzione mi sembra esatta.

ANSELMO

Il produttore pertanto non rappresenterà mai la Bellezza in sè, ma produrrà soltanto delle cose belle.

ALESSANDRO

Così è

ANSELMO

La sua Arte non si conoscerà neppure per l'Idea della stessa Bellezza, ma solo per la facoltà di produrre cose che quanto è possibile le somiglino: sarà dunque necessariamente exoterica. Ma il Filosofo non vuol conoscere solo ciò che è bello e vero individualmente, ma Bellezza e Verità in sè; sicchè desso professerà interiormente il culto, che l'altro professa esteriormente e senza saperlo.

ALESSANDRO

E' chiaro.

ANSELMO

Principio del Filosofo non è dunque l'eterna Idea in quanto si riferisce all'individuo; ma questa Idea stessa, assolutamente considerata.

ALESSANDRO

Così dobbiamo concludere.

ANSELMO

Dunque la Filosofia è per sua natura *esoterica*, nè ha bisogno d'esser tenuta segreta, essendolo già per se stessa. Perciò l'Idea fondamentale dei Misteri è che essi son misteri per se stessi, molto più che per le cerimonie esterne che li circondano (1).

ALESSANDRO

Sembra che gli antichi pensassero così.

ANSELMO

Certamente. Tutta la Grecia poteva farsi iniziare ai Misteri, e il prendervi parte si riguardava come la maggior felicità; come dimostra Sofocle colle seguenti parole, che fa pronunciare a un suo personaggio:

« Felici, fra i mortali, quelli che vanno nell'Hades, solo dopo aver assistito a codesta consacrazione! Colà essi soltanto vivono ancora; mentre per i profani tutto è sventura »

E Aristofane, nelle Rane, fa parlar così i morti beati:

« Per noi soltanto splende qui il Sole, e la dolce Luce; quanti siamo, che una volta prendemmo parte all'iniziazione, e, secondo il diritto di un sacro costume, abbiamo vissuto sempre giustamente fra stranieri e fra concittadini. »

Questi Misteri tuttavia furono inaccessibili al volgo, e non cessarono mai, come tali, d'essere onorati e strettamente osservati; donde concludiamo che, nonostante molti vi partecipassero, nella loro natura

(1) Questo concetto aristocratico della filosofia non era stato da nessuno espresso si crudamente. L'Arte rivela confusamente alla moltitudine il segreto dell'Assoluto; ma la Filosofia ne insegna ai pochi privilegiati il culto *interiore* e cosciente.

v'era qualcosa che impediva di profanarli. Quanto allo scopo dei Misteri, si è quello di mostrare agli uomini le *Forme modello* di tutte le cose, delle quali sono avvezzi a non veder che le immagini. Ciò dimostrava ieri perfettamente Polyhymnio, che assisteva alla nostra riunione; poichè, tornando in città insieme e intrattenendoci sopra i Misteri, ci disse allora che vanamente cercavamo d'inventare dottrine più sante, simboli più significativi di quelli che nei Misteri antichi si spiegavano e rappresentavano (1).

Prima di tutto s'insegnava che, oltre le cose continuamente soggette a cambiamento e a trasformazioni, v'ha qualche cosa d'immutabile, d'uniforme, di invisibile; e che quel che più si avvicina al divino e all'immortale, è l'Anima, mentre il Corpo somiglia piuttosto a quel che cangia, si divide e si trasforma. Si insegnava anche che le cose individue si sono distaccate dall'Assoluto in grazia di ciò che v'ha in esse di particolare e di differente; sebbene esse abbiano conservato nel Tempo, insieme al principio della loro individualità e unità, l'immagine e quasi l'impronta dell'Invisibile Assoluto. Ora, se noi osserviamo questa somiglianza delle cose concrete coll'Immutabile, e di più scorgiamo come esse si sforzino di conformarglisi nell'unità, per quanto mai vi giungano completamente, bisogna che noi abbiamo conosciuto di già, prima d'entrare nel Tempo, cioè prima di nascere, il Tipo dell'immutabile, dell'indivisibile Assoluto. Questo Modello esprimiamo collo stato

(1) E' di grande interesse questa interpretazione dei Misteri dell'antica Grecia, fatta dall'A.; che fin da giovane aveva prediletto costesti studi di ricostruzione storica del mondo e del pensiero Greco e Orientale. L'esegesi del concetto e del fine dei Misteri è certamente esatta se non completa; ad ogni modo non sbaglia Schelling nel ric collegare il suo concetto dell'Assoluto a quello dell'Immutabilità della Sostanza attraverso i cangiamenti accidentali, che formò la base delle credenze e dei culti extra-mitologici del mondo ellenico. Anche Platone subì l'influenza delle dottrine insegnate nei Misteri.

dell'anima che precedette l'attuale, e nel quale essa godeva dell'immediata percezione delle Idee eterne o Tipi delle cose. Dobbiamo anche ammettere che l'anima uscì da questo felice stato colla sua unione col corpo e il suo ingresso nell'esistenza temporale; e i Misteri ci si presentano come una Istituzione diretta a suscitare nei partecipanti, per mezzo della purificazione dell'Anima, il ricordo di quella primitiva intuizione delle Idee di Vero, di Bello e di Bene in sè, e condurli così alla felicità suprema. Consistendo la vera Filosofia nella conoscenza dell'Eterno e dell'Immutabile, ne segue che la dottrina insegnata nei Misteri non è altro che la più sublime, la più santa e perfetta Filosofia che l'Antichità ci abbia tramandato; sicchè i Misteri stanno colla Mitologia nel rapporto in cui la Filosofia, secondo noi, sta colla Poesia.

A ragione dunque concludemmo che la Mitologia deve lasciarsi ai Poeti, e lo stabilire i Misteri ai Filosofi. Giunta la discussione a questo punto, a voi tocca decidere se continuarla o no.

LUCIANO

Ci s'apre innanzi troppo vasto campo perchè possiamo arrestarci.

ALESSANDRO

Questa è pure la mia opinione.

ANSELMO

Ebbene! Ecco ciò che propongo. Seguitiamo a parlare dello stabilire i Misteri e della natura della Mitologia; ma credo conveniente che Bruno, presente sin qui a tutti i nostri colloqui, prenda la parola per dimostrarci quale Filosofia debba, secondo

lui, insegnarsi nei Misteri; e se essa non debba offrire quel miraggio d'una felice e divina esistenza e quell'ispirazione, che ragionevolmente si ricerca in una dottrina sacra. Polyhymnio poi dovrebbe riprendere il discorso ove Bruno lo avesse lasciato, per descriverci i simboli e gli atti coi quali sarebbe rappresentata questa Filosofia; vorrei infine che uno di noi, o tutti insieme, secondo il caso, terminassimo la discussione sulla Mitologia e la Poesia.

BRUNO

Sembrerei ben ingrato se, dopo esser stato così spesso oggetto delle vostre generose cure, esitassi un istante a comunicarvi, quel poco che posso sapere.

Non volendo ricusarmi dunque a ciò che il Dovere m'impone, mi rivolgerò anzitutto non ai Maestri dei Misteri terreni, ma ai Pontefici che presiedono agli eterni Misteri che si celebrano sulla Terra, colla luce delle costellazioni, il cammino delle celesti sfere, la morte e la rinascita delle generazioni.

E li pregherò primamente di farmi pervenire fino alla contemplazione dell'Inviolabile, del Semplice, del Salutare e del Beato; chiederò loro poi di affrancarmi dai mali che affliggono i più degli uomini, sia nella vita che nelle arti, nelle azioni come nel pensiero, cercando sottrarsi alla Sorte spietata, che volle comporre il Mondo non solo della Vita, ma della Morte, non solo del Corpo, ma anche dell'Anima; e volle che l'Universo, come l'uomo, fosse sottoposto allo stesso destino, mescolanza del mortale e dell'immortale, del finito e dell'infinito.

Perdonatemi dunque, di grazia, se non dico a voi qual'è la miglior Filosofia da insegnarsi nei Misteri, ma piuttosto quella che io credo esser la vera; anzi

io neppur questa vi esporrò, ma solo i fondamenti sopra i quali si dovrebbe costruirla.

Permettetemi anche di svolgere i miei pensieri non tutti da me e senza interruzione, ma per via di domande e risposte, secondo il corso delle idee, come voi siete soliti di fare. Pregherò anzi uno di voi di rispondere alle mie domande, o ricevere le mie risposte.

Consentitemi infine ch'io chiegga al nostro caro Luciano di partecipare con me alla disputa, nella maniera che più gli converrà.

Che cosa di meglio potremmo trovare, mio caro Anselmo, e su che cosa saremmo più d'accordo, nel discutere, che sul punto stesso al quale ci hai condotti: l'Idea dell'Assoluto, in cui tutti i contrasti sono *uno*, piuttosto che riuniti; in cui essi non cessano d'esistere, pel fatto appunto che mai vi esistono separati? Questa suprema Unità voglio anzitutto celebrare; come quella che tiene il primo posto e tutte le cose precede; poichè non partendo da essa, non sono possibili che due casi: o si considera come primitiva base l'Unità in presenza del contrasto, e allora questa Unità si trova a star con un contrasto; oppure si considerano come Principio i contrasti stessi, e allora perdono ogni unità; il che è impossibile, perchè tutto quello che è opposto a se stesso non esiste realmente se non viene collocato in una sola stessa unità.

LUCIANO

Bada, mio caro, giacchè voglio rispondere al tuo invito e avvertirti a tempo; bada, dico, di perderti in contraddizioni. Il contrasto si trova necessariamente di fronte all'unità, e non potendosi rappresentare l'unità senza il contrasto, nè questo senza

l'unità, di necessità dobbiamo porre l'uno e l'altro come Principio.

BRUNO

Una cosa sembri dimenticare; che l'unità di tutti i contrasti formando l'Unità assoluta, questa Unità stessa, con quel che tu chiami contrasto, forma poi il Contrasto assoluto. Ma per fare di quell'unità l'Unità assoluta, occorre necessariamente rappresentarla come racchiudente questo contrasto coll'unità che gli si è opposta, e concepire questa Unità, come quella in cui l'unità e il contrasto, cioè l'eguale e il diseguale non fanno che *uno*.

LUCIANO

Mirabilmente ti sei tratto fuori dal mal passo, ponendo un'Unità Assoluta che collega l'unità e il contrasto; ma non vedo come puoi accordar il contrasto coll'unità secondaria, e negarlo all'Unità che chiami assoluta; tu non sei dunque giunto in modo alcuno a un'Unità pura, affatto libera da ogni differenza (1).

BRUNO

Chiami dunque impura, mio caro, l'assoluta Unità ove l'unità e il contrasto non fan che *uno*, come l'unità opposta alla differenza? Ma qualunque sia a tal proposito la tua opinione, stimo poterti convincer d'errore; poichè, se dici che l'unità e la differenza sono l'una all'altra opposte alla superiore Unità, e questa perciò ammette pur essa un contrasto,

(1) Cioè: Se ogni unità ammette un contrasto, senza il quale non può concepirsi, non si vede come esista una Unità assoluta senza un Contrasto assoluto che le si contrapponga. Bruno risponde all'obbiezione distinguendo fra contrarietà assoluta e relativa.

formalmente nego tale proposizione. Puoi ben dire dell'unità che è impura, perchè opposta alla differenza, ma parlando dell'Unità assoluta, in rapporto alla quale non esiste contrasto, non potrai affermarlo stesso. Non è così?

LUCIANO

Vo' concedertelo, per ora.

BRUNO

Pretendi dunque che l'unità è impura in quanto s'opponesse alla differenza?

LUCIANO

Di sicuro.

BRUNO

Ma come è opposta? Assolutamente o relativamente?

LUCIANO

Che cosa intendi per opposizione assoluta o relativa?

BRUNO

Opposizione relativa chiamo quella che può disparire in una terza cosa, e con essa far *uno*. Quando ciò non può darsi, abbiamo opposizione assoluta. Un esempio della prima opposizione puoi avere rappresentandoti due corpi di contraria natura, che possono mescolarsi e produrre così un terzo. Un esempio della seconda t'è offerto da un oggetto e dalla sua immagine riflessa in uno specchio; giacchè puoi tu pensare una terza cosa nella quale si confondano oggetto e immagine? E per ciò stesso che

l'uno è oggetto e l'altra è imagine non son dessi necessariamente, assolutamente separati?

LUCIANO

Senza dubbio.

BRUNO

A quale pertanto di queste due opposizioni apparterrà, secondo il tuo avviso, il contrasto che esiste fra l'unità e la differenza?

LUCIANO

Necessariamente all'opposizione assoluta, poichè tu la fai consistere soltanto in un'unità superiore.

BRUNO

Benissimo; ma questa unità l'hai considerata come *non-esistente*; poichè non sostenevi che l'unità è impura in quanto s'opponè alla differenza?

LUCIANO

Si.

BRUNO

Ma essa le si può opporre solo quando l'Unità superiore sia annullata; cosicchè tu non potevi rappresentarle opposte se non relativamente (1).

(1) Dunque ogni unità ammette un contrasto, ma questa opposizione è puramente *relativa*: può cioè annientarsi in una Unità superiore; e non esiste che quando codesta superiore Unità sia annullata. L'opposizione relativa consiste poi nella scambievole limitazione temporale e spaziale fra cosa e cosa, che produce la differenza fra gli oggetti.

LUCIANO

Vero.

BRUNO

Se d'altra parte non sono opposte che relativamente, non potranno unirsi che in un modo relativo, limitandosi e restringendosi reciprocamente, come i due corpi di cui parlavamo.

LUCIANO

E' evidente.

BRUNO

E soltanto per questa mutua limitazione e restrizione l'unità può divenire impura, cioè partecipar della differenza.

LUCIANO

Benissimo.

BRUNO

Supponendo dunque l'unità impura, tu stabilisci necessariamente fra unità e differenza un rapporto di causa ad effetto; simile a coloro che, filosofando alla ventura, volta a volta stabiliscono l'unità e la molteplicità; ora facendole agire l'una sull'altra, ora legandole l'una all'altra.

LUCIANO

Mi guardino gli Dei dall'ammetter tali principî!

BRUNO

Dopo di ciò non vorrai più affermare sul serio che l'unità che opponiamo al contrasto è di necessità impura?

LUCIANO

Certo, no: ma dalla tua opinione non deriva forse, che quel che è assolutamente opposto può esser anche assolutamente *uno*, e viceversa? (1)

BRUNO

La conclusione è necessaria. Rifletti bene al concetto che hai espresso, e dimmi se puoi escogitare una più perfetta unità di quella che passa fra l'oggetto e l'immagine sua, sebbene sia affatto impossibile che l'uno e l'altra passino mai insieme in una terza cosa. Di conseguenza dovrai necessariamente congiungerli in una più alta unità; in quella cioè per via della quale l'immagine è immagine, l'oggetto, oggetto, e la luce e i corpi non fanno che *uno*.

Ora, se tale è il rapporto e l'ordinamento del mondo, puoi stabilire come principio che ove è l'oggetto, ivi si trova anche l'immagine, e dov'è l'immagine si trova sempre l'oggetto; essi vanno necessariamente e dovunque insieme, appunto perchè non sono insieme in alcun luogo. Quel che è assolutamente e infinitamente opposto, non può esser che infinitamente e assolutamente unito; e quel che è infinitamente unito non può mai e in nulla separarsi; ora, ciò che non è mai e in nulla separato, quel

(1) La suprema Unità coincide dunque colla suprema opposizione fra contrari. Per mezzo dell'intuizione potremo unificare gli oggetti e cogliere l'Assoluto. E questa intuizione è estrinseca e inconscia nel Poeta, nell'Artista, nel Creator di miti; è consapevole e intrinseca del Filosofo.

che è assolutamente unito, si trova, per ciò stesso, assolutamente opposto. Per rendere impura l'unità secondaria opponendole la differenza in maniera relativa, bisognerebbe adunque separarla dall'Unità assoluta, nella quale non fa che *uno* col suo contrario.

Ora ciò è impossibile, perchè al di fuori di quest'assoluta Unità essa non è niente; l'una non esiste fuori dell'altra, e tutto ciò che si dice dell'una si riferisce all'altra. Così, rispetto all'Assoluto l'unità secondaria non può essere fatta impura per via della differenza, perchè rispetto ad esso non esiste opposizione. Tutto qui è pura luce; poichè non può esser tenebra, nè mescolanza, sotto il punto di vista dell'Unità assoluta, che non unisce il finito e l'infinito, ma li abbraccia ambedue indistintamente.

LUCIANO

Ma sei tu certo, affermando quella che tu chiami Unità dell'unità e del contrasto, d'aver annullato tutti i contrasti? e ci saprai dire allora come quei contrasti, che solitamente si pongono in filosofia, possono riferirsi a un contrasto supremo?

BRUNO

Sulla prima questione, non provo dubbio; poichè bisogna che i contrasti ordinariamente posti si riferiscano a quello che chiamiamo Contrasto, o a quel che diciamo l'unità e il contrasto (1). Ma se mostri dubitarne, per rispondere insieme al secondo punto della questione, mostrami il contrasto che tu consideri assoluto.

(1) Ciò è all'opposizione relativa o all'opposizione assoluta.

LUCIANO

Sostengo che non può esservene uno più elevato di quello che esprime l'opposizione del reale e dell'ideale; nel modo stesso che noi siamo costretti a collocare la suprema Unità nell'unità che forma la base dell'ideale e del reale.

BRUNO

La risposta non è ben chiara, sicchè ti prego dirci che cosa intendi per l'unità di questa base di cui parlavi.

LUCIANO

L'unità del pensiero e della percezione.

BRUNO

Non vo' discutere, mio caro, su tal definizione, nè domandarti se concepisci questa unità come reale o come semplicemente ideale; perchè quello che sta al disopra del pensiero e della percezione, come può opporsi all'uno o all'altra?

E neppur voglio esaminare ora se quella che hai chiamato percezione non sarebbe piuttosto una unità del reale e dell'ideale, perchè in questo momento dobbiamo metter da parte simili questioni, e limitar la ricerca a ciò che tu stesso intendi per unità della percezione e del pensiero.

Confesso francamente che mi sembra aver tu espresso cos: quello che noi abbiám chiamato Unità dell'unità e del contrasto, del finito e dell'infinito. Dimmi ora, mio caro, se tu non consideri la percezione come affatto determinata in ogni caso particolare, e se tu non hai affermato l'unità del pensiero e di

questa percezione stessa; poichè soltanto così posso rappresentarmi il contrasto, come pure l'unità dell'una e dell'altra.

LUCIANO

Appunto così.

BRUNO

Bisogna allora che la percezione sia determinata da qualche cosa.

LUCIANO

Senza dubbio; da un'altra percezione: questa da una terza, e così all'infinito.

BRUNO

Ma puoi supporre che una percezione sia determinata da un'altra, se non stabilisci come principio la differenza in tutta la sfera delle percezioni, di modo che ognuna d'esse resti particolarmente distinta, nè l'una possa mai perfettamente all'altra assomigliarsi?

LUCIANO

Non posso.

BRUNO

Passiamo ora a un'idea generale; d'una pianta, d'una figura, o di quel che vorrai; e dimmi se considerando successivamente diverse piante o diverse figure, questa stessa idea cambia e si determina volta a volta come le percezioni, o invece questa

idea generale non permane invariabile rispetto alle piante e alle figure, per quanto esse possano dissimigliarsi, e se dessa non resta di fronte a loro *come la stessa indifferenza*, pur essendo a loro sempre perfettamente conforme?

LUCIANO

Non v'ha dubbio.

BRUNO

Sicchè tu hai definito le percezioni come necessariamente sottoposte alla differenza, e l'idea generale come quel che permane indifferente?

LUCIANO

Si.

BRUNO

Inoltre, ciò che dà il carattere alla percezione, è secondo te il particolare; mentre il generale ci rappresenta l'idea.

LUCIANO

E' chiaro.

BRUNO

Quale concetto sublime hai espresso con questa unità della percezione e del pensiero! Che cosa infatti possiamo rappresentarci di più perfetto e di più mirabile, di quella Natura in cui i particolari oggetti sono classificati e determinati dall'idea generale, di modo che gli uni non possono esservi sepa-

rati dagli altri? Quanto ti innalzi, con questo concetto, al disopra della conoscenza finita, che non ammette unità nella divisione, e quanto addietro lasci quei sedicenti filosofi, che oppongono l'una all'altra prima l'unità, poi la molteplicità e infine tutte e due! Teniamoci dunque saldamente attaccati a questa sublime idea, e, senza discendere dall'altezza ove primamente l'abbiamo scorta, poniamo tra pensiero e percezione un'unità tale, che sia espresso dall'uno ciò che l'altra esprime, le qualità dell'uno siano quelle dell'altra, e ambedue non soltanto si uniscano in una terza cosa, ma facciano una sola e stessa cosa in sè, innanzi a qualunque separazione. Il che deriva dall'eccellenza stessa di questa Natura, che in sè non è pensiero nè percezione, nè l'una e l'altra insieme, ma l'*unità* dell'una e dell'altra. Non vedi ora che l'unità del pensiero e della percezione racchiude implicitamente quella del finito e dell'infinito, e che sotto diversi nomi, abbiam così fatto d'un solo e stesso principio il Principio supremo?

LUCIANO

Credo ormai di comprenderti: ogni idea generale porta di necessità in sè l'idea dell'infinito, riferendosi ad un'infinita serie di cose come ad una sola; mentre all'opposto la cosa particolare, oggetto della percezione, è necessariamente isolata e finita. Ma sembrandomi che questo soggetto meriti la nostra preferenza, ti prego di seguirne l'esame, spiegando sopra tutto in che maniera l'ideale e il reale, il finito e l'infinito si trovano raccolti nella stessa unità.

BRUNO

A ragione dici che questo soggetto merita di preferenza la nostra attenzione; potresti con più verità

aggiungere che esso è il solo degno di studio filosofico; il solo di cui debba occuparsi la Filosofia. Non è infatti chiaro che noi siamo naturalmente tratti a collocare il finito nell'infinito e l'infinito nel finito, e che questa tendenza domina tutte le ricerche e tutti i filosofici discorsi? Questo modo di vedere è eterno come l'essenza di ciò che esprime; esso non cominciò mai nè mai finirà, essendo, come dice Socrate in Platone, *Forma immortale d'ogni indagine*.

Se ne rallegra il giovine che per la prima volta l'ha rinvenuta, come se avesse trovato un tesoro di saggezza; acceso d'entusiasmo ei s'abbandona all'ardente ricerca della verità; ora adunando nell'unità del pensiero tutto ciò che a lui si presenta, ora scindendolo per via d'analisi in diverse parti. Questa Forma è un dono degli Dei agli uomini; Prometeo la portò sulla terra col più puro celeste Fuoco.

In quest'ordine di cose, ciò, che noi chiamiamo Eterno, componendosi del finito e dell'infinito, ma ciò che possiam conoscere non potendo essere che l'uno o l'altro dei due, bisogna che del Tutto vi sia un'idea sola e una, e che Tutto sia in una Idea. Poichè l'Idea una si distingue dall'Idea generale, alla quale pertiene una parte soltanto della sua essenza, pel fatto che quest'ultima è una semplice infinità, e come tale s'opponne immediatamente alla pluralità. La prima invece accoglie pluralità e unità, finito e infinito, e ad ambo egualmente si riferisce (1).

Ma la Filosofia, come già apprendemmo, dovendosi soltanto intrattenere delle eterne Idee delle cose, l'Idea di tutte le idee sarà così l'oggetto unico di ogni filosofia: ora, questa Idea una è quella che esprime l'inseparabilità dell'unità e della differenza, del pensiero e della percezione.

(1) L'idea generale ammette dunque un contrario; mentre l'idea una abbraccia l'idea generale o il contrario stesso.

La natura di questa unità è quella stessa della Verità e della Bellezza, giacchè Bellezza esiste là dove il generale e il particolare, il genere e l'individuo non fanno assolutamente che uno, come nelle Forme divine. Ma soltanto ciò è vero; e assumendo noi questa Idea come sommo criterio di Verità, stimeremo assolutamente vero soltanto quello che è vero rispetto a codesta Idea; chiamando verità relative e ingannevoli quelle che rispetto a codesta Idea mancano di verità. Nelle nostre indagini dovremo dunque soprattutto occuparci, in che maniera il finito s'unisce coll'infinito nella suprema Unità. Rammentiamoci che abbiám considerato assolutamente inseparabili il finito e l'infinito; dimodochè l'essenza dell'assoluto non è nè l'uno nè l'altro, e perciò è assoluta. Tutto quello che, rispetto a quest'assoluto, è ideale, è pure immediatamente reale, e quel che è reale, è ideale nel tempo stesso. Questo evidentemente non è il caso della conoscenza umana, nella quale ciò che è ideale, l'Idea, non è che pura possibilità, mentre ci apparisce come realtà la Cosa, che è reale. E per tutte le idee possibili, per le quali esprimiamo questo contrasto d'ideale e di reale, non è pur così? Nè dovremmo confessare che questa Unità, nella quale sono inseparabili l'ideale dal reale e questo da quello, conterrà pure la pluralità coll'unità, il limitato e l'illimitato, e viceversa essi non faranno in quella che uno, trovandosi l'uno all'altro legati in modo assoluto? (1)

L'unità dunque, traducendo in termini moderni, è un concetto super-abstracto (cul, secondo Schelling corrisponde un obbiettivo sostanziale) nel quale sono contenuti allo stato potenziale tutti i concetti delle cose, che diventano poi realtà nelle plurime forme d'esistenza: ed anche a questi concetti parziali corrisponde una serie di parziali sostanze. La realtà è l'attuazione accidentale della infinita possibilità. Ma tutto ciò ha valore per la conoscenza finita, un valore cioè puramente psicologico e concreto: questa conoscenza ci rappresenta lo cose in senso inverso e coi piedi in aria.

LUCIANO

Così è veramente.

BRUNO

Ma non è evidente che l'Unità per la conoscenza finita racchiude soltanto la *possibilità* infinita, mentre al contrario la pluralità contiene la realtà delle cose: che noi anzi scorgiamo soltanto nella realtà senza confini l'infinita possibilità di tutte le realtà, mentre la realtà di questa possibilità stessa ha sempre confini; di modo che il negativo divien positivo, e il positivo negativo? Per ciò stesso la Sostanza, considerata come l'essenza di tutte le cose, contiene, per la conoscenza finita, la semplice *possibilità* d'essere, mentre il cosiddetto *accidente* che ne è una pura modificazione, diventa *realtà*. Adunque nel nostro intelletto le cose stanno quasi in senso inverso e coi piedi in aria, come gli oggetti riflessi sulla superficie delle acque, quando si confrontino colla suprema Idea, e colla maniera loro d'esistere in questa Idea.

LUCIANO

Ciò che affermi, difficilmente si metterebbe in dubbio.

BRUNO

Concluderemo dunque ragionevolmente che, incontrandosi in tutte le nostre idee il contrasto dell'ideale e del reale con quello della possibilità e della realtà, le idee che poggiano su quest'ultimo contrasto o ne scaturiscano, sono necessariamente altrettanto false quanto lui, nè hanno senso alcuno di fronte all'Assoluto.

LUCIANO

Così dobbiamo concludere.

BRUNO

Dobbiamo stimare perfezione o imperfezione di nostra natura la facoltà di pensare qualche cosa che non è; di posseder così l'idea del non essere accanto a quelle dell'essere, di poter giudicare che una cosa è o non è?

LUCIANO

Rispetto all'Idea suprema, questa non è una perfezione, perchè l'idea del *non essere* suppone un pensiero non espresso nella percezione, il che nell'Assoluto non può darsi; dovendo in esso esprimersi immediatamente anche nella percezione quello che è espresso nell'idea generale.

BRUNO

Sicchè, rispetto all'Idea suprema, come non è dato concepire l'idea dell'impossibile, così neppure rappresentarci una differenza fra essere e non essere.

LUCIANO

Quest'idea dell'impossibile certamente non si deve ammettere, stabilendo essa fra pensiero e percezione un contrasto che nell'Assoluto non può darsi.

BRUNO

Ma non accertammo che l'ideale, in quanto è ideale, è illimitabile; cosicchè ogni idea generale è per sè infinita? E questa infinità imagini tu come nascente

nel tempo e perciò non suscettibile naturalmente d'esser riempita, o come infinità attuale e completa in sè?

LUCIANO

Come infinità attuale e per sè completa, perchè l'idea generale è intrinsecamente infinita.

BRUNO

Comprendi dunque perchè gli uomini di scarsa esperienza s'abbandonano alla gioia quando s'accorgono che definendo il triangolo: *spazio limitato da tre linee*, hanno espresso un'idea infinita, che racchiude in sè tutti i possibili triangoli, passati, presenti e futuri, senza differenza di specie; e che quest'idea è a tutti egualmente applicabile, senza distinzione, e senza che bisogni ricorrere all'immediata percezione degli stessi triangoli qualunque essi siano, di lati eguali o diseguali, isosceli o no.

L'idea generale in sè considerata contiene, è vero, l'infinita possibilità di tutte le cose che le corrispondono in un tempo infinito, ma come possibilità soltanto; di modo che questa idea non può considerarsi assoluta, sebbene affatto indipendente dal tempo.

LUCIANO

Così è realmente.

BRUNO

Definimmo adunque l'Assoluto come quello che non è essenzialmente l'ideale nè il reale, il pensiero nè l'essere; ma è necessariamente l'uno e l'altro di essi, rispetto alle cose; mentre rispetto all'Assoluto dicemmo che tutto ciò che è reale è anche ideale, ciò che è ideale è reale.

LUCIANO

Certissimamente.

BRUNO

L'idealità infinita possiamo dunque definirla come *pensiero infinito*, a cui si opporrà quella che tu hai chiamato *percezione infinita*.

LUCIANO

D'accordo.

BRUNO

Essendo le idee generali delle cose infinite per natura, dovremo collocarle tutte nel Pensiero infinito, in una maniera infinita e senza rapporto alcuno col tempo.

LUCIANO

Necessariamente.

BRUNO

Così il pensiero infinito, opposto all'infinita percezione, è la possibilità infinita, in noi, di tutte le cose; eguale sempre a se stessa e senza rapporto col tempo.

LUCIANO

Certo.

BRUNO

Ma siccome pensiero e percezione infiniti non fan che *uno* nell'Assoluto, che è lor suprema Unità, tutte

le cose vi si trovano espresse, non solo in maniera infinita per via delle loro idee generali, ma anche in maniera eterna per via della loro idee vere; e perciò senza rapporto col tempo, senza neppur il rapporto d'opposizione, e con un'assoluta unità della possibilità e della realtà. Poichè l'infinita percezione essendo col pensiero nel rapporto stesso dell'essere o della realtà, considerandola come reale infinito, essa apparirà nell'Assoluto come possibilità di tutte le cose, rispetto al pensiero infinito; soltanto la possibilità infinita porterà con sè un'egual realtà, per via dell'unità dell'una e dell'altra. Essendo pertanto le idee generali infinite, senza che nulla si frapponga fra idee e percezioni, eccetto le idee e le percezioni delle cose, e questo essendo perfettamente conforme a quelle, ne segue che desse si trovano espresse in maniera infinita nelle idee vere.

LUCIANO

Ma dicemmo già che ogni percezione è determinata da un'altra, questa da una terza, e così di seguito all'infinito.

BRUNO

Giustamente osservato; giacchè, avendo posto come principio che il finito è la percezione stessa, dobbiamo cercare la causalità nella serie delle differenti percezioni.

LUCIANO

Come pertanto metterai d'accordo con quest'eterna esistenza delle cose nelle loro idee, la determinazione infinita e *reciproca* (1) delle cose, che sembra spettare soltanto all'esistenza temporale?

(1) Intendi la facoltà delle cose di determinarsi fra loro nel tempo e nello spazio.

BRUNO

Non hai asserito che l'idea generale è infinita, la percezione finita; ma che ambedue non fan che *uno* nell'assoluta Idea, e non vi sono suscettibili di separazione?

LUCIANO

Questo dicevamo.

BRUNO

E che il solo Reale in sè, è l'Ideale assoluto?

LUCIANO

Di sicuro.

BRUNO

Dunque rispetto all'idea vera nè il finito nè l'infinito essendo qualcosa *in sè*, indipendentemente dal modo nostro di distinguerli, e non esistendo ambedue che pel loro contrasto, ne segue che non possiamo dare all'uno la priorità sull'altro, nè per amor dell'altro ridurlo a nulla.

LUCIANO

Non è possibile.

BRUNO

Se esiste l'infinito, deve esistere con lui il finito, inseparabile dal primo, in quello che consideriamo Eterno.

LUCIANO

Evidentemente; dovremmo, se no, porre come principio l'infinito solo: ma l'infinito come infinito non esiste, se non è opposto al finito.

BRUNO

Ma tu hai detto che il finito è sempre di necessità limitato da un altro finito, questo da un terzo, e così di seguito senza fine.

LUCIANO

Precisamente.

BRUNO

Ora, questo *finito all'infinito*, fa nell'idea vera una cosa sola coll'infinito in sè, e immediatamente vi si riconduce.

LUCIANO

E' quanto abbiamo ammesso.

BRUNO

Ma questo infinito in sè, è l'idea generale.

LUCIANO

D'accordo.

BRUNO

Dunque nessun finito può riferirsi e conformarsi all'idea generale, se non come finito infinito.

LUCIANO

E' evidente.

BRUNO

Ma questo finito divien infinito col tempo?

LUCIANO

Impossibile; poichè quel che è infinito indipendentemente dal tempo non può contenersi in alcun tempo, neppur infinito; e ogni infinità riferentesi a quest'ultimo non può eguagliarsi nè paragonarsi all'infinito in sè.

BRUNO

E' dunque un finito infinito fuori del tempo?

LUCIANO

Per necessaria conseguenza.

BRUNO

Ma solo l'idea generale è infinita al di fuori del tempo?

LUCIANO

L'abbiam concesso.

BRUNO

Dunque è finito infinito al di fuori del tempo, quello che in sè e per sua natura è infinito.

LUCIANO

Anche questo è vero.

BRUNO

Ma un infinito che è tale per sua propria essenza, non può cessar mai in modo alcuno d'essere infinito.

LUCIANO

Mai.

BRUNO

Inoltre, quel che è infinito per sè, non pel tempo, non potrà cessar d'esser infinito finito col sottrargli il tempo.

LUCIANO

No.

BRUNO

Eguale il finito infinito non cesserà d'esser finito in sè, precisamente perchè è presente nell'Assoluto, senza condizione di tempo.

LUCIANO

Il tuo ragionamento mi par chiaro. Ti prego tuttavia di sviluppar meglio questo pensiero, che appartiene alle cose più astratte, nè può comprendersi di primo acchito.

BRUNO

Noi abbiám separato soltanto per via d'analisi il pensiero infinito dall'idea vera, nella quale il primo

forma immediatamente *uno* col finito. Sotto il punto di vista della possibilità, tutto è identico nel Pensiero infinito, e senza differenza di tempo nè di cose; ma rispetto alla realtà, tutto da unità diventa pluralità, e necessariamente e infinitamente finito. Ora il finito in sè si trova al pari dell'infinito al di fuori di qualunque tempo; escludendo per sua natura il tempo, non può crescere in infinità, nè perdere la sua natura finita. Non v'ha dunque bisogno di tempo per rappresentare nell'Assoluto l'infinito finito, sebbene debba questo infinito finito in un tempo infinito prolungarsi, qualora per mezzo del pensiero si separi dall'Assoluto. Ma non può allora, nel tempo infinito, diventar più infinito finito che non fosse per sua natura nel momento presente, quando anche, rispetto all'Assoluto, non esistesse che in tal momento. Ciò tuttavia può esplicarsi più chiaramente nel seguente modo. Ogni finito, come tale, considerato solo dal punto di vista finito, non ha in sè, ma forma di sè la base della propria esistenza. E' dunque una realtà, di cui esiste la possibilità in un altro finito. D'altra parte il finito non racchiude che la semplice possibilità d'un'infinità di cose, senza la realtà; e perciò appunto resta necessariamente e infinitamente imperfetto. Ma tutto questo non è pensabile rispetto all'Assoluto; nel quale, considerando soltanto la Forma che è eguale all'essenza, dal punto di vista dell'idea generale, il reale è in realtà e in fatto assolutamente eguale all'ideale; per quanto si trovi eternamente e necessariamente opposto all'ideale, come l'immagine riflessa al Modello, e sia per tale aspetto necessariamente finito.

Rispetto all'idea generale il finito non può essere che *individuale* all'infinito; e pel fatto stesso ch'esso è una realtà, la cui possibilità risiede in un altro finito, esso racchiude alla sua volta la possibilità

infinita d'altri individui; i quali poi per l'identica ragione contengono pure questa possibilità, e così di seguito all'infinito. Ma, considerando il finito in maniera reale, nella sua assoluta unità coll'infinito, la realtà allora si riappicca immediatamente all'infinita possibilità d'altri individui che l'essere finito racchiude; e per ciò stesso, quest'ultimo, come essere reale, fornisce della sua propria possibilità. Così tutte le Cose, in quanto sono in Dio, sono anch'esse assolute, fuori di ogni tempo, e ciascuna in lui gode di una vita eterna. Di contro, l'individuo è isolato e si separa dall'Assoluto soltanto perchè racchiude la possibilità, ma non la realtà, d'altri individui; o contiene solo una realtà, la cui possibilità non risiede in lui. Qualunque finito possiamo immaginare, e qualunque sia la differenza fra possibilità e realtà, succederà sempre come della possibilità infinita del corpo intero, che si trova in ciascuna parte d'un corpo organato, rispetto al quale la realtà esiste immediatamente e senza rapporto di tempo. Al contrario, come nessuna parte organica separata non ha la possibilità all'infuori di se stessa, ma immediatamente con se stessa nelle altre parti, così la realtà del finito non è, nell'Assoluto, separata dalla possibilità, nè questa da quella.

Pertanto, di tutte le cose finite, note o invisibili, la maniera per cui la parte si collega al tutto nel corpo organato è quella che si assomiglia di più al modo d'essere del finito nell'Infinito; poichè, come la parte non esiste separatamente nel tutto, per la ragione stessa l'individuo non è mai isolato nell'Assoluto.

Ma, se dal punto di vista della realtà una parte organica non è isolata, non può tuttavia fare a meno d'esserlo idealmente o per se stessa; e così accade del finito, in quanto è nell'Assoluto. Il rapporto

del finito all'infinito nell'Assoluto non è quello adunque di causa ad effetto, ma quello che la parte isolata d'un corpo organato collega colle rimanenti parti. Soltanto dobbiamo osservare quanto più perfetto sia il concatenarsi del finito coll'infinito nell'Assoluto, che non quello che si compie nei corpi organati; poichè ognuno di questi racchiude ancora una possibilità, la cui realtà è fuori di lui, e alla quale ei sta in rapporto di causa ad effetto. Così un tal corpo non è che fioca imagine d'un Modello primitivo nell'Assoluto; nel qual Modello ogni possibilità trovi la sua realtà, ogni realtà la possibilità sua.

Perciò il vero Universo è d'un'infinita pienezza, nulla d'isolato racchiude, ma tutto v'è come Uno; e le cose vi stanno l'una nell'altra. Bisogna dunque ch'ei si prolunghi, nel riflesso, per un tempo illimitato, come l'unità del possibile e del reale fuori del tempo, nel corpo organato, ebbe bisogno, per diventar estesa nel suo riflesso, d'un tempo senza principio e senza fine.

Non v'ha dunque finito in se fuori dell'Assoluto: se quello è isolato, lo è rispetto a se stesso; poichè ciò che è ideale nel finito fuori del tempo, è anche reale nell'Assoluto, se tale rapporto di possibilità diventa rapporto di causalità, ciò è per opera dell'individuo; e se tal nuovo rapporto dipende dal tempo, questo tempo se l'è creato per se l'individuo. Noi infatti chiamiamo passato, quello di cui esiste ormai soltanto la realtà, senza la possibilità: futuro, quello che racchiude una possibilità senza realtà; il tempo è dunque determinato dall'idea generale, o dalla possibilità, definita per mezzo del suo rapporto con un reale individuo ch'essa racchiude.

La possibilità, così determinata, esclude il passato non meno che il futuro; ma nell'Assoluto l'essere e il non essere sono l'uno all'altro immediatamente

collegati; poichè le cose non esistenti e le loro idee generali sono nell'Eterno allo stesso modo che le cose esistenti e le loro idee generali; vi sono cioè contenute tutte in maniera eterna. D'altra parte le cose esistenti e le loro idee generali sono anche nell'Assoluto al modo stesso che le non-esistenti e le loro idee; tutte cioè vi sono nei loro ideali. Ogni altra esistenza è puro semblante.

L'idea di qualunque individuo non si separa, in Dio, dall'idea generale di tutte le passate, presenti e future cose, non avendo senso rispetto a Lui queste differenze di tempo. Così, per esempio, nell'idea generale d'un uomo, l'infinita possibilità è unita, in Dio, all'infinita realtà degli altri uomini, non solo; ma anche a tutto ciò che da tale possibilità necessariamente, come reale, deriva. E la Vita Modello ossia la vita ideale dell'individuo è nell'Assoluto assai più pura e beata che la sua propria vita e tutto quel che ci appare confuso e imperfetto nell'essere finito, quando lo consideriamo nell'essere eterno, contribuisce alla magnificenza e alla divinità del Tutto. Così, mio caro, sebbene noi comprendiamo il vero e sublime significato di questa Unità che tu stesso hai stabilito, non possiamo in modo alcuno veramente incontrarla nella finita conoscenza, alla quale essa resterà sempre inaccessibile.

Nell'essenza di quest' *Uno* assoluto, che non è l'uno nè l'altro dei contrari, scorgiamo l'eterno e invisibil Padre di tutte le cose, che in un solo atto della sua divina intelligenza, senza uscir mai dalla sua eternità, comprende il finito e l'infinito. Lo spirito, unità di tutte le cose, è l'infinito; quanto al finito, esso è invero eguale all'infinito, ma per sua stessa volontà è pure un Dio soggetto al dolore ed alle condizioni temporali. Ormai penso d'aver mostrato come questi *tre* debbon formare *uno*, in una sola e medesima

essenza; e anche come il finito, in quanto è finito, pur senza il tempo esista coll'infinito (1).

LUCIANO

Tu ci hai fatto discendere nelle misteriose profondità dell'incomprensibile; ma sono ormai curioso di vedere, come di là potrai ricondurci alla coscienza di noi stessi, oltre la quale tanto ti sei lanciato.

BRUNO

Vo' pensare che questa obiezione non contenga un rimprovero, poichè altro non feci che prendere nel suo più assoluto senso l'idea, che tu stesso stabilisti come principio.

LUCIANO

Non hai fatto altro, è vero; ma l'hai fatto in tal maniera, che questa assoluta unità non è più il principio delle nostre conoscenze; nè può, secondo me, per la stessa ragione, essere principio della Filosofia, scienza delle scienze.

BRUNO

Potremmo in questo accordarci, s'io non temessi che per conoscenza tu intenda una conoscenza subordinata, che esige perciò un principio secondario. Vediamo dunque tosto ove tu cerchi la conoscenza.

(1) La derivazione Bruniana di questo concetto dell'Assoluto è per lo meno sospetta. In complesso Schelling ha interpretato il Bruno a modo suo. Sarebbe poi curioso ricercare se e quanto Schelling s'è ispirato alla teoria dell'assoluto di *Niccolò di Ousa*, dal quale anche il Bruno pare che togliesse qualcosa. Tutti poi questi filosofi si riconnettono storicamente agli Alessandrini e alla loro *Enosi*, che in fondo non è altro se non l'Assoluto arricchito di tante mistiche.

LUCIANO

La cerco appunto in quella unità del pensiero e della percezione, che abbiamo scelto per punto di partenza.

BRUNO

Ne consegue che tu definisci questa unità *principio della conoscenza*?

LUCIANO

Indubitabilmente.

BRUNO

Vediamo allora come immagini questa unità, in quanto è principio di conoscenza, e in quanto è conoscenza essa stessa. Ma dimmi anzitutto, mio caro, pensi tu che l'unità del reale e dell'ideale esista nel Principio della conoscenza come esiste nell'Assoluto; oppure ammetti nel primo caso una differente unità?

Se essa è identica, noi siamo d'accordo, e potrai dire del principio della conoscenza ciò che noi dicevamo circa l'Assoluto. In tal caso ci potremmo intendere, ma tu saresti in contraddizione con te stesso; perchè, se la stessa unità assoluta è espressa nel principio della conoscenza come nell'Assoluto, verrai necessariamente, colla stessa conoscenza, ad innalzarti sopra il livello della conoscenza e della coscienza.

LUCIANO

Sembra che tu dimentichi aver noi bensì considerato l'unità come assoluta, in quanto è principio

di conoscenza, ma assoluta soltanto per quello che si riferisce alla coscienza della conoscenza, e come principio di conoscenza.

BRUNO

Non so se ho ben afferrato il tuo concetto. La conoscenza, come unità del pensiero e della percezione, è coscienza di noi stessi; mentre principio di conoscenza è codesta stessa unità, considerata però puramente e assolutamente. Essa è dunque la coscienza assoluta, mentre la coscienza secondaria è un semplice derivato; è quella che ammette un principio. Tu dunque opini che in Filosofia non abbiamo ragione d'elevarci oltre la coscienza pura, che ci vien data colla coscienza secondaria; oppure che dobbiamo considerarla separatamente dalla coscienza di cui è principio?

LUCIANO

Condivido quest'ultima opinione.

BRUNO

Sostieni dunque che l'unità sia diversa nella coscienza derivata, e nell'assoluta?

LUCIANO

Certo, poichè l'unità dev'essere diversa nel principio assoluto e nel principio che ne deriva.

BRUNO

Ma nell'assoluta coscienza esiste la stessa unità, che nell'Assoluto, puramente e semplicemente in sè considerato. Ora, secondo me, l'unità nell'Assoluto è pure assoluta, dunque non può essere assoluta nella conoscenza.

LUCIANO

Indubitabilmente.

BRUNO

Dunque è relativa; e se è relativa vi si distinguono pure il reale e l'ideale.

LUCIANO

Per forza.

BRUNO

Ma noi li considerammo ambedue non distinti, nell'Assoluto, e come non aventi differenza alcuna.

LUCIANO

Vero.

BRUNO

Ma se non vi si distinguono, se fanno assolutamente *uno*, non si darà mai il caso, che l'un dei due, per esempio l'ideale, possa esser posto come ideale, senza che nel tempo stesso l'altro, il reale, sia posto come reale, e *vice versa*.

LUCIANO

Impossibile dubitarne.

BRUNO

Non vi sarà dunque mai un ideale puro nè un puro reale, ma solo un'unità relativa dell'uno e dell'altro. Ma ambedue formando *uno* nell'Eterno, essi non potranno scindersi dall'assoluta Unità che l'uno

dentro l'altro, il reale nell'ideale e l'ideale nel reale; e dovunque ciò non si verifica, non v'è nè l'uno nè l'altro, ma l'assoluta unità d'ambedue. Siamo ormai d'accordo?

LUCIANO

Sopra ogni punto.

BRUNO

Devi dunque inevitabilmente concludere che non appena un'unità relativa è posta come principio, tosto apparisce l'unità opposta; e separandosi così il reale nell'ideale, a sua volta l'ideale si chiude nel reale; sicchè perdendo di vista l'assoluta Unità, l'unità relativa deve mostrarsi divisa in due punti: l'uno, ove il reale diviene ideale; l'altro, ove l'ideale reale diventa.

LUCIANO

Di ciò non può dubitarsi; e si potrebbe pur dimostrare immediatamente che, non appena si ponga come principio una coscienza in generale, non fosse altro che quella dell'*io*, questa separazione, da te definita, diventa inevitabile.

BRUNO

Ma essendo la conoscenza una verità relativa, non ve n'è un'altra che le si oppone?

LUCIANO

Ammettiamolo.

BRUNO

Come chiami l'opposto del principio conoscente ossia quello che non conosce?

LUCIANO

L'essere.

BRUNO

L'essere adunque è un'unità relativa come la conoscenza. Dunque come l'essere non è pura realtà, così la conoscenza non è idealità pura.

LUCIANO

Giusta conclusione.

BRUNO

Niuna adunque d'esse due unità è qualcosa in sè, non avendo esistenza che l'una in grazia dell'altra, e l'una nell'altra.

LUCIANO

Mi sembra esatto.

BRUNO

Ciò è evidentissimo perchè tu non puoi supporre un essere senza ammettere insieme una conoscenza, come non puoi porre qual principio una conoscenza, senza supporre, nello stesso tempo, un essere.

Così nessuna di queste due unità può esser principio dell'altra.

LUCIANO

Nessuna.

BRUNO

La conoscenza, come relativa, non è principio dell'essere; nè, sotto lo stesso punto di vista, l'essere è quello della conoscenza.

LUCIANO

D'accordo.

BRUNO

Nè si può annullare l'uno di tali principî a profitto dell'altro; vivendo essi e morendo insieme, in modo che troncando l'uno, immediatamente l'altro si distrugge.

LUCIANO

Convengo.

BRUNO

Dici che essi vengono a confondersi ambedue nell'assoluta Coscienza; ma l'assoluta Coscienza non forma l'unità, se non in quanto è principio dell'unità relativa che è la conoscenza.

LUCIANO

Di sicuro.

BRUNO

Niuna ragione, dunque, di considerare l'Unità assoluta come principio d'una delle due unità relative, piuttosto che dell'altra, per esempio come principio di conoscenza; e d'annullare i contrari relativi nell'Unità così considerata; perchè essa è principio del-

l'una e dell'altra. Se infatti la consideriamo per sè e nel suo rapporto alla conoscenza, non v'è motivo di restringerla a questo rapporto; oppure non la consideriamo per sè, e allora con egual ragione possiamo riferirla all'unità relativa opposta, reale al pari di quella, e d'identica origine. Perchè dunque, invece di considerar questa Unità sotto il rapporto solo della conoscenza, non riconoscerla come universale, sempre presente, racchiudente tutte le cose e sopra tutte librantesi? Soltanto così, sgombratala del suo rapporto alla coscienza, la conosceremo veramente *in se stessa*, e ne avremo l'intellettiva percezione. E vedremo nelle cose i semplici riflessi di questa assoluta Unità; e scorgeremo nella conoscenza, in quanto unità relativa, una pura immagine rovesciata di quell'Unità assoluta, nella quale l'essere non è determinato dal pensiero, nè il pensiero dall'essere.

LUCIANO

Su questo punto bisogna intenderci, mio caro; perchè noi pure abbiamo indirizzato la Filosofia alla conoscenza; ma solo per l'opinione che questi contrasti di conoscenza e d'essere non hanno fuori della coscienza realtà alcuna; e che, mettendo da parte la coscienza, non v'ha più un essere in quanto essere, nè una conoscenza in quanto conoscenza. Ma, se ciò che d'ordinario si considera *reale*, si fonda unicamente sullo spostamento, o la scissione relativa, e la ricomposizione dell'assoluta Unità; e se codesta stessa scissione è puramente ideale e si compie nella coscienza; da te stesso scorgi che tal dottrina non è che *idealismo*; non perchè in essa il reale sia determinato dall'ideale, ma perchè il contrasto dei due, per essa, è soltanto ideale.

BRUNO

Capisco bene.

LUCIANO

Ben è vero, mio caro, che noi concordiamo sul punto, che tale scissione non ha realtà rispetto all'Idea suprema; ma tu non ci mostrasti come questa emanazione dell'Eterno, a cui si collega la coscienza, possa considerarsi non soltanto possibile, ma necessaria.

BRUNO

E' giusto che su questo punto ti schiarisca. Invero, quando tu pretendi aver riconosciuto già dall'inizio l'Unità assoluta nel suo rapporto all'unità relativa della conoscenza, sfuggi alla questione; che è un puro caso particolare della teoria generale sull'origine del finito derivante dall'Assoluto.

Tu stimi, senza dubbio, che partendo dall'Eterno, nè supponendo altra cosa che la suprema Idea, io risalga insino all'origine dell'effettiva coscienza, e a quella della divisione e della separazione, che con essa coesistono. Giacchè tale scissione è compresa nell'idea *una* insieme a ciò che le è coordinato; e per quanti conati il mortale si faccia per allargar il cerchio della sua esistenza, l'eternità lo restringerà sempre, nè quei potrà mai varcare l'adamantino orizzonte che lo circonda. Rammenta pertanto, che nella suprema Unità, da noi considerata come il sacro abisso da cui esce tutto e in cui tutto ritorna, e rispetto al quale l'essenza è forma, la forma essenza, noi collochiamo dapprima l'Unità assoluta, poi riferiamo a questa, senza opporglielo, il finito infinito sempre presente, fuori d'ogni tempo, illimitato per sè, e non limitante l'infinito, di cui soddisfa qualunque esigenza. Sicchè l'uno e l'altro non fanno che una sola e stessa cosa, distinguendosi e scin-

dendosi soltanto nel fenomeno: assolutamente *Uno* in fatto, eternalmente separati in idea; come il pensiero e l'essere, l'ideale e il reale.

Ma tutto essendo, come dimostrammo, perfetto e assoluto nell'Unità assoluta, nulla vi si distingue; poichè le cose non si distinguono le une dalle altre se non per le loro imperfezioni, e pei limiti ad esse imposti, segnati dalla differenza di sostanza e di forma; ora in codesta Natura infinitamente perfetta, la forma è sempre eguale all'essenza; perchè il finito, al quale solo pertiene una relativa differenza dell'una e dell'altra, non v'è contenuto come finito, ma in modo infinito, senza differenza alcuna. E poichè il finito, sebbene in realtà identico all'infinito, è sempre finito nell'idea, nella suprema Unità ancor si rinviene la differenza di tutte le forme; ma essa non v'è separata dall'*indifferenza*, non potendo distinguersi riguardo a tale unità; anzi vi è talmente contenuta, che ogni individualità per suo conto può attingervi una vita particolare, e passare idealmente ad un'esistenza diversa e subordinata. Di modo tale l'Universo dorme, per dir così, quasi in un germe d'infinita fertilità, con la sovrabbondanza delle sue forme, la dovizia della sua vita, e la pienezza dei suoi svolgimenti, infiniti nel tempo, ma che acquistano realtà in seno all'Unità eterna abbracciante il passato e l'avvenire; ambedue illimitati pel finito; ma riuniti, inscindibili sotto il comun velo che li ricopre.

Mi sembra d'aver ormai a sufficienza dimostrato come il finito, pur rimanendo per sè finito, è racchiuso in quell'assoluta Eternità, che possiam chiamare Eternità della ragione. Il finito, sebbene finito in sè, si riscontra a lato dell'infinito, ma sempre come finito; non invero rispetto all'infinito, ma come rappresentante di per sè la differenza relativa del reale e dell'ideale. E con tal differenza ei determina

insieme sè stesso e il suo tempo, come pure la realtà di tutte le cose, la cui possibilità è contenuta nella sua propria idea.

Questo comprenderai meglio, partendo dal principio da te primamente ammesso, che l'unità del pensiero e della percezione è sempre presente, universale; donde consegue che senza codesta inseparabilità nessuna cosa, nessun essere esistono; e che senza la definita eguaglianza del pensiero e della percezione nulla potrebbe arrivare alla propria determinazione. Poichè ponesti quest'ultima come differenza e l'altra come indifferenza, si troverà in ciascun essere la differenza come espressione della percezione, e l'indifferenza come espressione del pensiero. All'una corrisponde il corpo, all'altra l'anima.

Così, in questo sconfinato finito, che si mescola all'infinito, le cose che dall'eternità vi son contenute vivono anche per la loro immediata esistenza nelle loro idee, e vi divengono più o meno capaci di acquistare il modo, pel quale distaccarsi dal finito illimitato, non rispetto all'Eterno, ma ad esse stesse; e passar così all'esistenza temporale.

Non stimerai dunque che le cose individue, le svariate forme degli esseri viventi, tutto ciò insomma che puoi discernere, sia contenuto o isolato realmente nell'Universo in sè, tal quale lo percepiamo: ma ti convincerai al contrario che soltanto per noi v'ha alcunchè d'isolato, che l'unità ci rivela in ciascun essere, secondo chè questi più o meno se ne distaccò.

Così la pietra, che tu vedi, è in un'assoluta eguaglianza con tutte le cose, talchè per essa nulla viene ad essere isolato, nulla esce fuori dalla profonda notte. L'Universo invece s'apre più o meno per l'animale dotato di vita propria, secondo il suo grado d'individualità: per l'uomo infine esso fa pompa di tutti i suoi tesori.

Togliamo questa relativa unità, e tutto ridivien *Uno*.

E non ci convincerà questa considerazione, che l'esistenza di tutti quanti gli esseri può applicarsi per *una* sola e identica ragione? E che v'ha così *una* sola formula per la conoscenza d'ogni cosa: che cioè ogni essere, distaccandosi dalla totalità, col contrasto relativo del finito e dell'infinito, reca il suggello e quasi l'immagine dell'eterno in sè, nel punto ove congiunge codesti due? Perchè l'unità del finito e dell'infinito, del reale e dell'ideale essendo la Forma eterna nella sua perfezione, e rappresentando insieme, come forma, l'essenza dell'assoluto; nel punto ove la cosa passa dall'Eterno all'Unità relativa, essa accoglierà un riflesso di *Colui*, nel quale la idea è anche la sostanza, come la forma v'è parimenti il *reale in sè*.

Così le leggi d'ogni finito possono generalmente dedursi da questa relativa eguaglianza, e dall'opposizione del finito e dell'infinito; che si chiama, è vero, conoscenza, là dove essa *vive*; ma nella sua espressione delle cose è, modalmente, la stessa che nella conoscenza. — Parlo ora in generale, e se almeno reputasse oscura questa definizione, mancando d'applicarla all'individuo, ciò non mi stupirebbe.

Questo, a mio parere, si deve pensare intorno all'Universo sensibile e alle idee, in quanto diventano corpi (1).

Differenza in sè non esiste in quello che tu chiami percezione, se non in quanto quest'ultima s'oppona al pensiero. La percezione in sè, svincolata da tutte le forme e da tutte le figure, è capace d'assumerle tutte, quando sia fecondata, nell'eternità, dall'infinito

(1) La relazione fra idea e cosa non è dunque per Schelling pura corrispondenza dell'oggetto al soggetto, e neppure consiste in una creazione della cosa per virtù dell'idea (*idealismo assoluto*) ma in un completo e continuo *divenire* dell'idea nella cosa anzi dell'*idea-cosa*.

Pensiero, con tutte le forme e le differenze delle cose. La Percezione infinita risponde perfettissimamente all'infinito Pensiero, collegandovisi in una assoluta Unità, ove tutte le differenze s'annientano, ed ove nulla può esser contenuto di particolare, perchè essa tutto racchiude.

Mai dunque rispetto all'Assoluto, ove pensiero e percezione fanno *Uno*, ma rispetto bensì alle cose individue vediamo percezione e pensiero scindersi come contrari; poichè solo nell'oggetto finito la percezione divien insufficiente al pensiero. Ma l'individuo, staccandosi dall'assoluta Unità, trae con sè nel tempo l'idea *una*, ove ambedue fanno *uno*, e che ci rappresenta il reale; e, mentre quest'idea *una* ha nell'Assoluto il primo posto, qui sta soltanto al terzo. Tuttavia, nè pensiero nè percezione per sè vanno soggetti al tempo; ciascuno di essi lo diventa nel separarsi relativamente dall'altro, e nel riunirsi a lui; giacchè, come ci insegnarono gli antichi, quello che è capace, rispetto ad ogni cosa, di ricever la differenza, forma il principio materno, mentre il paterno ci è offerto dall'Idea generale e dal Pensiero infinito. Quel che deriva dai due, è *nato*, e assume, come tale, forma di *creatura*; pur tuttavia, unendo in sè in maniera peritura il pensiero e l'essere, ed egualmente partecipando della natura dell'uno e dell'altro, imita, fino ad ingannare, la Realtà assoluta da cui trae l'origine. Ma esso è necessariamente in sè isolato, pel fatto soltanto del contrasto relativo dell'ideale e del reale. Essendo questi ultimi ambedue non mortali, lo diventano l'uno per via dell'altro, e trasmettono così al tempo la stessa cosa, o il reale. Così il derivato, o la creatura, è di necessità finito all'infinito, ma solo relativamente, poichè, non esistendo il finito mai veramente per sè, resta soltanto l'unità del finito e dell'infinito. Ma questo finito, per sè

reso, produce a sua volta, insieme a quello per cui è reale, l'unità medesima; mentre insieme a quello che in essa è formale, produce solo l'unità relativa del finito e dell'infinito. Quanto più, dunque, una cosa è perfetta, più tende a rappresentare l'infinito in quello che in essa è finito; per eguagliare così nella possibile misura, il finito in sé all'infinito in sé. Ma quanto più in un essere il finito partecipa della natura dell'infinito, tanto più fruisce dell'immortalità dell'insieme, è più duraturo e perfetto in sé, e meno ha bisogno di ciò che sta fuori di lui. Tale è la natura degli astri e di tutti i mondi, le cui idee sono le più perfette fra quante ne esistano in Dio, perchè meglio esprimono l'esistenza in Dio del finito insieme coll'infinito.

Per mondi intendo la prima unità del mondo, sola capace di produrre in ognuno di essi tanta varietà e disparità d'esseri particolari, come l'Assoluta Unità ingenera l'infinita molteplicità delle cose. Tendendo così i mondi a rappresentare, ognuno in particolare, l'intero Universo, e rappresentandolo in realtà, essi son tutti, è vero, suscettibili d'infinita trasformazioni, come i corpi organati, ma per se stessi sono indistruttibili e imperituri; inoltre liberi e autonomi come le idee delle cose, slanciati nello Spazio, sono sufficienti a se medesimi, come esseri celesti, e rappresentano per noi gli Dei immortali, se si confrontano colla peritura umanità. Questo appunto cercherò di dimostrarvi.

L'idea d'ognuno di questi mondi è assoluta, fuori del tempo, e veramente perfetta; ma, nel fenomeno, l'unione del finito coll'infinito per produrre quella realtà secondaria di cui parliamo, avviene in grazia dell'immagine immediata dell'idea *una*; immagine al pari di questa incapace di ricever la differenza, e tendente perciò a collocar il generale nel particolare

e questo in quello, eternalmente e nella identica maniera.

L'immagine, per sé presa, non è che l'unità senza origine e senza condizione; ma rispetto al suo contrario, essa ingenera l'unità.

Ma sappiamo che il contrasto è quello del finito e dell'infinito; e lo stesso finito si riferisce a sua volta all'infinito come la differenza all'indifferenza. Il finito pertanto non ha realtà alcuna per sé; anzi il suo rapporto colla sostanza è di tal natura, da non poterla eguagliare che quando lo si moltiplichi pel suo quadrato. Che cosa intenda per quadrato, in parte facilmente indovini da quel che precede; meglio ancora s'intenderà in seguito.

L'infinito, dunque, è opposto al cosiddetto finito nelle cose. Riferendosi quello immediatamente a tal finito, non è che l'infinito del finito; non l'unità infinita d'ogni finito, ma l'unità relativa di *questo* finito, ossia l'idea generale che ne forma l'anima e si riferisce immediatamente ad esso solo.

Codesta relativa unità cui il finito aderisce in ogni cosa, come il particolare al generale, nel punto ove l'unità e il contrario divengono inseparabili, codesta unità, dico, è quella precisamente che separa la cosa dalla totalità delle cose, e fa sì che, persistendo nel suo isolamento, essa resti eternamente differente dalle altre e sempre identica a se stessa. Ma prima condizione per cui l'infinito in sé possa essere infinito di questo finito e di nessun altro, è che tal finito sia assolutamente finito, e non infinito. Non s'afferma qui come Principio soltanto l'infinito nel suo rapporto al finito, ma anche il punto ove l'uno aderisce all'altro, punto che abbiám concordato di considerare quale immagine dell'Eterno. Dal rapporto dell'infinito, del finito, e dell'Eterno al finito, quando i due primi si identifichino, deriva lo Spazio,

immagine eternamente placida e tranquilla dell'Eternità.

L'idea generale riferentesi immediatamente al finito, è espressa nella cosa per mezzo della prima dimensione, ossia la *lunghezza pura*; concordando tutti nel riconoscere che la linea corrisponde nell'estensione all'idea generale nel pensiero; prima, perchè essa è infinita, considerata in se stessa, nè racchiude alcuna base del finito; poi, perchè essa è il più puro ed elevato atto di separazione dalla totalità dello Spazio, e anima di tutte le figure.

Perciò i geometri, non potendo farla nascere dalla totalità, la postulano, significando così ch'essa è piuttosto un atto che un essere.

Ma questo atto di isolamento, è pur quello che turba l'universa unità; per opera sua tutto si stacca dall'Assoluto, ove non esiste distinzione diventando particolare; poichè in questo atto essendo l'unità relativa e opposta alla particolarità, non può scorgersi in essa l'Unità assoluta, ma solo l'eguaglianza relativa del subbietto e dell'obbietto. Nella cosa, l'unità relativa è la forza di coesione, in grazia della quale la cosa divien *una* con se medesima. Così vediamo, in virtù della relativa uguaglianza, il ferro appiccarsi alla calamita; e ogni cosa legarsi a ciò che le è più affine o somigliante, o maggiormente omogeneo. Ma non potendo esistere unità relativa se non rispetto a un finito isolato, o alla differenza, alla prima dimensione si lega necessariamente la seconda. E come l'Eterno è Unità assoluta dell'unità e del contrasto; così il derivato, ossia la creatura, è il punto ove l'unità e il contrasto si differenziano pur restando uniti. Dunque l'immagine degli interni rapporti dell'Assoluto, svolgendosi nell'estensione, forma la base delle tre dimensioni, la cui assoluta eguaglianza ci dà lo spazio.

Spiegheremo meglio la cosa nel seguente modo. Abbiam detto che l'idea generale, in quanto si riferisce immediatamente al finito determinato, è pur essa finita, e forma soltanto l'anima individuale. Ma in sè, è infinita. Ora il finito sta all'infinita Idea, come la radice al suo quadrato. Trovandosi l'idea, come infinita, al di fuori dell'oggetto, questo, non avendo il tempo in se stesso, è di necessità soggetto al tempo; poichè il tempo è l'immagine del Pensiero infinito, immagine ognor semovente, eternamente giovine, e svolgentesi con armonia; l'eguaglianza assoluta d'una cosa è essa stessa espressione del tempo in codesta cosa. Così, ovunque l'eguaglianza relativa diventa viva, infinita, attiva, e come tale si mostra, essa stessa diventa il tempo; e forma in noi quella che chiamiamo coscienza di noi stessi. Ma nella cosa, come quella che non è assolutamente unita all'infinito Pensiero, noi scorgiamo solo la morta espressione di quella linea viva; e quanto poi all'atto espresso nella cosa, in grazia dell'unità ch'essa trae con sè, resta nascosto nell'infinito. Per questa forma dell'unità restando dunque la cosa uguale a se stessa e diventando in tal modo obbietto e subbietto di se stessa, resta sottoposta all'idea del tempo, come a quella della linea retta. Ma la cosa può esistere semplicemente *per sè*, o idealmente isolata e fuori dell'infinita Idea; essa non è reale che nel punto ove si unisce con questa e pel quale rientra nella totalità delle cose.

Finchè essa si contenta di mantenere la relativa eguaglianza con se stessa, il generale e il particolare non le si rippiccano altrimenti che la linea all'angolo, formando per conseguenza il triangolo. Ma collegandosi l'oggetto particolare all'infinita Idea delle cose, che sta al finito come il quadrato alla radice, questa infinita Idea non può riappiccarsi alla cosa isolata se non esprimendone il quadrato.

Ma questo legame non può stabilirsi fuori del punto ove generale e particolare fanno assolutamente *Uno*, ed ove sappiamo che qualunque differenza s'annienta; così, non esistendo la cosa, come tale, che pel contrasto del particolare e del generale, non può affatto eguagliar codesto assoluto *Uno* senza contrasti, e tanto meno identificarsi con esso; ma se ne troverà separata, o piuttosto sarà con esso in rapporto di differenza. Adunque l'Assoluto, rispetto alla cosa, non è quel che esiste, o che apparisce, ma quello anzi che forma la base dell'esistenza.

Moltiplicando il quadrato per la propria base, si ha il cubo, che è l'immagine sensibile dell'Idea *Una*, ossia dell'unità assoluta del contrario e dell'unità stessa. Seguirò a dimostrarlo nel seguente modo.

Il reale apparente, come quello vero, dev'essere un reale che unisca il finito all'infinito; perchè, essendo l'unità e la differenza, per sè, pure definizioni ideali, le cose non acquistano realtà se non in quanto esprimono l'unità dell'una e dell'altra. Come nelle cose la prima dimensione rappresenta l'unità, e la seconda dimensione la differenza, così la più perfetta espressione dell'unità loro sarà la profondità, o spessore, in cui ambedue si cancellano.

Ora, il *peso* è quel principio per cui le cose appaiono in rapporto di differenza, e per cui si unisce al corpo l'anima, cioè l'espressione dell'infinito Pensiero. Ma esse non sono soggette a codesta forza, se non quando il tempo cade in esse e vi acquista la vita. Quando s'avvera il contrario, le cose hanno esistenza propria, sono libere, vive e finalmente assolute, come i mondi.

Ma occorre sapere fino dal principio che il peso, riconducente senza posa la differenza all'indifferenza universale, è in sè indivisibile; e per quanto si divide una cosa sensibile, non si dividerà il peso in

sè, nè si potrà accrescere o diminuire. Avendo poi tal natura, da formar l'indifferenza dello spazio e del tempo, non si potrà opporre ad alcuno dei due nè diminuire coll'aumentar dello spazio, che è l'espressione della differenza, nè aumentare col diminuir di quello. Più adunque una cosa si discosta dalla totalità, meno desiderio o tendenza sarà in essa, idealmente parlando, di rientrare nell'unità di tutte le cose; ma ciò non cangia per nulla il peso, che resta immutabile, eguale a se stesso, indifferente rispetto ad ogni cosa. Quello poi che determina le cose per via della sola retta e dell'idea generale finita, forma la parte inorganica; ma quel che dà loro la figura, o le determina per via di giudizio e del rapporto del particolare al generale, è la parte organica; la Ragione finalmente, è quella per cui esse esprimono l'assoluta Unità del particolare e del generale.

Ecco tre gradi, o potenze, di ciò che abbisogna alle cose per avere realtà; di modo che ciascuna cosa rappresenta l'Universo a suo modo. Dimostrammo già che quel che sta al terzo posto nelle Cose individue, *in sè* occupa il primo; è dessa la Purezza suprema, la luce senz'ombra, non perturbata nelle cose, se non da quelle che chiamammo unità e contrasto, ma che chiameremo ormai, esistendo una vita, coscienza di noi stessi e sentimento. Ma soltanto la Ragione, dimensione reale, è l'immagine più immediata dell'Eterno, poichè lo spazio assoluto non lo rappresenta che in rapporto alla differenza.

Quanto poi all'unità relativa, e al contrasto, semplici determinazioni di forme, essi creano la pura Idea precisamente perchè sono essi a perturbarla riempiendo lo spazio. Finora ho parlato delle cose men perfette, che hanno il pensiero infinito fuori di sè, indirizziamoci ora a contemplar quelle di maggior perfezione, che il volgo chiama mondi, ma che

noi chiameremo esseri fruenti di sensi e d'intelligenza; poichè evidentemente il loro tempo nacque con essi, e l'infinita generale Idea ha quasi infuso loro l'anima direttrice e coordinatrice dei loro movimenti. Rappresentando il finito in ciò ch'è in essi finito, esprimono l'idea come idea, e acquistano così non una vita subordinata come quella delle cose sottoposte all' Idea generale, ma un'assoluta e divina Vita.

Da quanto dimostrammo, facilmente comprenderemo in qual modo ciò che è con l'infinito in sè, dall'eternità, possa anche esser contenuto nel finito, sotto innumerevoli forme d'infinita pienezza; e in qual modo si trovi qui novamente l'Unità, ove si concentra la potenza delle cose innumerevoli, collegate da infiniti rapporti. Ma per la legge stessa, secondo la quale l'unità secondaria si distacca dalla suprema Unità, essa partecipa della perfezione dell'Unità prima, anche dopo aver ingenerato l'infinita pluralità delle cose; e in un infinito numero d'esseri fruisce della vita che le giunge dall'alto.

Di tal maniera tutto quanto esiste ha un'unità dalla quale riconosce l'origine sua, e se ne separa per l'opposizione, ch'è in lui, dell'infinito e del finito; mentre alla sua volta codesta unità è uscita da un'unità superiore, racchiudente l'indifferenza di tutte le cose che vi son comprese. Delle due una: o la cosa ha l'essere in se medesima, ed è allora *sostanza* a se medesima: e ciò è possibile solo quando il finito sia in essa eguale all'infinito, ed essa può, così isolata, rappresentar l'Universo; oppure non è sostanza a se stessa; e deve allora per forza giacer continuamente là ove può esister da sola, per tornar poi all'unità donde è uscita.

La differenza pura o il puro finito, in una cosa, fan sì che l'apparenza d'una Idea cada nello spazio ma questa apparenza fa parte dell'Idea vera in tal

proporzione, che bisogna moltiplicarla per se stessa tre volte, per eguagliar codesta Idea. E siccome la grandezza della differenza determina pure nello spazio, il maggior o minor allontanamento della cosa dall'immagine dell'unità sua, l'assoluta unità sta esattamente, a sua volta, alla vera imagine che cade nello spazio, come la differenza pura sta all'idea Una. La distanza può esser reale o puramente ideale; però è sempre ideale, quando la cosa non sia sostanza a se stessa; poichè le diverse cose che vediamo accolte in un tutto, come la terra, stanno rispetto alla distanza come l'unità; ma ciascuna d'esse è pesa, e posta a una certa distanza. Si determinano così i diversi gradi del peso particolare.

Ora, nel peso, alla differenza si unisce il Tempo, questa vivente unità; e dall'unione risulta la misura del tempo, cioè il moto; così, quando nello spazio una cosa non ha in sè la sostanza, necessariamente si muove verso quella ove trova l'essere; e ciò si compie in maniera, che il tempo del moto eguagli non la distanza, espressione sensibile della differenza, ma il quadrato della distanza. Perciò, quando la cosa, non avente la sostanza in sè, si muove verso quella per la quale esiste, rovesciati i termini, i tempi diminuiscono, e gli spazi si eguagliano ai loro quadrati. Ma nelle più perfette cose, aventi in sè l'essere e la vita, la differenza, o il puro finito, resta sempre opposta all'infinito dal punto di vista dell'idea generale; sebbene realmente s'identifichi con esso rispetto alla sostanza. In quanto il puro finito è idealmente opposto all'infinito, quest'ultimo sta al primo come il suo quadrato, e l'infinito allora determina, per la cosa di cui misura il finito, la linea della distanza separante questa cosa dall'immagine dell'unità.

Ma, considerandolo realmente, e in quanto è vita a se stesso, il finito si unisce all'infinito di tal ma-

niera, che il secondo sta al primo non più come il suo quadrato, ma come eguale a eguale.

D'altra parte la cosa non può esser sostanza a se stessa, se non in quanto la linea della sua distanza acquista vita per se stessa; e questa può acquistarla, solo quando la differenza, o il puro finito, sia eguale all'infinita generale Idea, che, essendo il tempo unito alla distanza, imprime alla linea un movimento circolare o ellittico.

Così nacquero le sfere (1) coi loro tempi; costrutte in modo da simboleggiare, colla celeste lor natura ed i loro moti orbiculari, quel Tutto, che, esplicandosi in tante diverse nature, rientra purtuttavia sempre nella propria unità. Poichè il punto ove gli astri si separano, allontanandosi dall'immagine di lor unità, e il punto ove rientrano nell'infinito Pensiero, non sono disgiunti come nelle terrene cose, nè divisi in forze inimiche, ma armonicamente collegati; ed essendo essi soli veramente immortali, soli godono dell'universal beatitudine, nell'isolamento di lor esistenza.

Ma nel moto circolare, ove ogni contrario s'annienta, Unità pura, assoluta costanza, essi partecipano alla divina pace del mondo vero, e si contornano di tutta la magnificenza dei primi motori.

Cerchiamo adunque di non scordare il vero significato delle leggi, che un'intelligenza divina sembra averci svelato.

Un Essere per sè esistente, simigliante a Dio, non è sottoposto al tempo; anzi costringe questo a stargli soggetto e a riconoscer le sue leggi; eguagliando

(1) I corpi celesti. Tutta questa fantastica cosmogonia non ha in realtà nessun valore filosofico, se non indiretto: in quanto ciò può farci conoscere le conseguenze ultime del Metodo dell'A.

Conseguenze del resto innanzi alle quali egli non si arretrava; esponendo così il fianco alla facile, spietata critica degli avversari.

Cave a consequentiariis!

poi in se stesso il finito all'infinito, modera la posanza del tempo; di modo che il tempo, moltiplicato non più per quello di cui è quadrato, ma per se stesso, diventa eguale all'Idea vera. Da tal moderazione del tempo risulta la sua celeste misura, ossia il moto, nel quale lo spazio e il tempo stesso son posti come grandezze affatto eguali, che, per se stesse moltiplicate, ingenerano codesto Essere di natura divina.

Imaginiamo pertanto il moto orbicolare come intiero, semplice e non composto, come assoluta unità di due forze, sotto egualissime forme; l'una, per cui la cosa è nell'unità, e si chiama generalmente *peso*; l'altra, per cui la cosa esiste in se stessa, e si può considerar come l'opposto del peso; forze però che sono ambedue un *tutto* solo, una sola stessa cosa. Un oggetto, essendo nell'unità, non può esserne allontanato in se stesso, nè può, in quanto è in se stesso, trovarsi nell'unità, se non per via dell'unione assoluta del finito e dell'infinito, che si compie in lui: ma questi, appena così riuniti, mai in modo alcuno potranno separarsi. Sicchè nell'oggetto in moto non li distingueremo l'uno dall'altro, ma sempre e necessariamente scorgeremo la stessa unità del finito e dell'infinito. Niuna delle sfere s'allontana dalla sua unità, nè le si unisce, altrimenti che per l'eccellenza di sua natura; che si manifesta nel ricondurre verso l'assoluta unità quello, per cui essa se ne separa, e nel ricollegare, d'altra parte, l'unità medesima a quello che la separa da essa, trovandosi così a egual distanza dalla sua unità, senza unirlesi, nè allontanarsene mai. Ora, se la cosa, di per sè moventesi, potesse in modo assolutamente eguale, far rientrare la differenza *in sè* nell'indifferenza, e far passare poi l'indifferenza nella propria differenza, ne risulterebbe la *circonferenza*, espres-

sione perfettissima della ragione, e dell'unità del generale e del particolare.

Se questa forma fosse generale, le celesti sfere traccerebbero in tempi eguali, archi perfettamente eguali, annientando affatto così quella differenza dello spazio e del tempo, che vedemmo in particolare nel moto dell'individuo verso la sua unità.

Esse allora sarebbero tutte egualmente perfette: se non che l'increata Bellezza che in esse si rivela, ha voluto che vi fosse una traccia di *particolare* nella cosa per cui essa si fa visibile: affinché gli occhi corporei potessero scorgerla, e provare l'indescrivibile rapimento che la Bellezza ispira, sempre che si riveli nelle concrete cose; e affinché, nel tempo stesso, gli occhi dell'anima, percependo codesta imperitura unità espressa nella differenza, potessero giungere all'intuizione dell'assoluta Bellezza e dell'essenza sua.

Perciò la Bellezza, rivelandosi ai mortali occhi nei Cieli, volle che l'assoluta eguaglianza, direttrice del moto delle sfere, sembrasse divisa in due punti: che in ciascuno d'essi, invero, fosse espressa codesta unità della differenza e dell'indifferenza; ma nell'uno la differenza fosse eguale all'indifferenza, nell'altro questa a quella; di modo che la vera unità fosse ognora presente in fatto, non però all'aspetto. Così avviene che le sfere si muovano secondo linee rientranti, è vero, in se stesse come la circonferenza, ma non siano descritte com'essa intorno ad un solo centro; bensì intorno a due fuochi che si fanno da mutuo contrappeso; e l'un dei quali è riempito dall'immagine luminosa dell'unità che li produsse, l'altro esprime l'idea d'ambidue, in quanto è assoluto, e rappresenta il Tutto per se stesso. Così l'unità esprime, nella differenza, il particolare destino d'ognuna delle sfere; che sono insieme assolute come esseri particolari, ed esseri particolari in quanto assolute.

Ma quì la differenza essendo puramente apparente, nè esistendo realmente per sè, questi celesti esseri furon costrutti da un'arte veramente divina in modo tale, da moderare ora e ritardare il corso dei loro moti, ora da seguir più liberamente il proprio impulso, descrivendo, nella maggior distanza, un arco più piccolo, nel tempo stesso che loro occorre per tracciare un più vasto arco in minor distanza; affinché di tal maniera il tempo e gli spazi tornassero eguali, e la distanza seguitasse a viver così come vive, in virtù della sua uguaglianza col tempo innato.

Questa immortale Sapienza che mantiene l'eguaglianza infino nella differenza, fa sì che gli astri, le cui orbite non sono apparentemente linee circolari, descrivano tuttavia, *idealmente*, circonferenze vere e proprie. Non parlai finora se non per sommi capi dell'ordine dei moti celesti; se volessi esaurir tutti gli svolgimenti possibili di tale soggetto, varcherei il limite da me a questa materia prefisso. Ma più oltre potrei tornarvi: sebbene nessuna lingua umana possa far degnamente le lodi della divina Saggiessa, come nessun occhio mortale può misurar la profondità del celeste intelletto che in tali modi si svela.

Cercheremo ora le leggi, determinanti l'ordine, il numero, la grandezza e le altre apprezzabili qualità degli astri. Circa l'ordine dirò, che il *Tutto* si compone di diverse trasformazioni della materia stessa, ma racchiude due differenti ragioni, cui la prima abitano le sfere di prim'ordine, cui il tempo s'unì più perfettamente che alle altre, e la cui unità s'accosta all'Assoluto; abitano l'altro, quelle che hanno in sè il tempo in men perfetta guisa, e sussistono perciò per sè stesse in minor grado (1).

(1) Questa curiosa illusione di determinare *a priori* le leggi dei moti celesti (cosa possibile, anzi facile, dopo che la scienza le ha già determinate *a posteriori*) rivela la debolezza non solo del sistema di Schelling... ma dell'idealismo assoluto in genere; giacchè è illusione che si rinnova a proposito di tutte le idee fondamentali di tali sistemi.

Ma tutto ciò che ha la vita del tempo portandone anche l'estrema espressione, cioè la linea, che, unita alla materia produce coesione e solidità, ne consegue che tutte le sfere, anche le più perfette, riceveranno, ciascuna particolarmente, l'impronta del tempo cioè la linea chiamata da noi *asse*, i cui estremi punti sono il *nord* e il *sud*; e ne consegue pure che il tempo è *stato impresso al Tutto*, di maniera che tutte insieme esse formino una linea comune, e posseggano in maggior o minor grado la coesione e l'unità con se stesse, a seconda del posto che vi occupano, mentre gli estremi punti della totalità stanno sempre fra loro come il Nord e il Sud.

Così le sfere, che insieme prese, rappresentano la linea collegante il Nord, col Sud, sono formate di materia più solida e tenace delle altre; esse son poi così classificate, che a questa linea corrispondono tutte le plaghe del cielo; ed ogni sistema in particolare è rappresentato da tre astri, di cui uno, quello cioè più vicino all'immagine dell'Unità, ha il primo posto, mentre il terzo, il più lontano, s'opone a lui. L'astro mediano a sua volta rappresenta nel sistema l'indifferenza rispetto agli altri due, di modo che nessuno d'essi essenzialmente si differenzia dall'altro.

Possiamo fissare a dodici il numero degli astri compresi in questa linea. Essi hanno i moti più perfetti, e, come dessi, insieme presi, rappresentano il legame fra Nord e Sud, così le altre sfere, abitanti nella seconda regione, collegano l'Est all'Ovest; di maniera che, per via di questa stessa opposizione, tutte le plaghe del Cielo, ciascuna delle quali deve aver poi la sua espressione nelle corporee cose, s'uniscono le une colle altre in un immenso intreccio. Ma poichè gli astri secondarî posseggono in se stessi una specie d'unità, sebbene meno assoluta che

non gli astri di prim'ordine più vicini all'Unità assoluta, essi debbon anche più o meno allontanarsi da quel moto, che considerammo perfettissimo.

Trovar poi la legge determinante il loro numero, che s'accresce in proporzioni infinite, sarebbe impossibile cosa.

Se qualcuno rifletterà ancora a ciò che dissi, e più ancora s'ei sarà edotto delle misteriose leggi del triangolo, comprenderà in qual ordine s'accrescano le distanze fra gli astri dotati per sè d'una più perfetta vita.

Quanto alle masse e alle densità, la celeste arte ha voluto, che le più grandi masse stessero generalmente al centro, ma le più dense s'avvicinassero di più all'unità o all'immagine dell'unità; e che parzialmente prese, fossero rappresentate da tre astri, ordinati in modo che al più denso seguisse quello di più gran massa, e a questo un altro, che fra i due, più nel corso s'allontana dalla linea del cerchio. Ma ecco la legge che in generale regola questi corpi.

Le cose nell'universo sono più o meno perfette, a seconda che il tempo più o meno con esse s'identificò; ora ei s'è identificato con tutte quelle che si distinguono dalle altre; avendo noi detto che, in ogni cosa, espressione del tempo è la linea, cioè la lunghezza pura. Quella cosa dunque, che meglio esprimerà la lunghezza in sè, rappresenterà anche il tempo *attivamente*, e dovrà anche possedere, più o meno, nella sua idea, la possibilità d'altre cose; e così vediamo quella pietra, che gli antichi chiamarono d'Heracles, e i moderni calamita, sebbene si mostri isolata, posseder la conoscenza e il sentimento di certe altre cose, ch'essa mette in moto, sia attirandole che respingendole. Simile inoltre all'uccello migratore, che drizza il volo verso altri climi, non le è indifferente il cangiar delle stagioni;

essa è anche *indicatrice* del tempo, e conta pure i suoi giorni ed i suoi anni come i corpi celesti, sebbene più imperfettamente d'assai; e in dipendenza dell'unità che è fuori di essa. Se il tempo non si unisce alla calamita in più perfetta maniera, dobbiamo cercarne la causa nell'imperfezione di codesto corpo, o in quello che v'ha in esso di pura differenza.

Quanto più intimamente dunque una cosa si unisce al tempo, meno ha bisogno dell'unità fuori di essa, formando da sè la propria unità; ma non sarà allora una di quelle cose che van più soggette al peso, e son più dense. Per ciò stesso le più dense avranno in sè il tempo in men perfetta maniera; quelle finalmente meno partecipi del tempo saranno pure le meno individuali, meno disgiunte dall'unità, e men sottoposte perciò alle leggi del peso, pel quale si necessita un rapporto di differenza da parte della cosa. Applichiamo questa legge ai corpi celesti, e comprenderemo perchè quelli, cui il tempo più perfettamente s'incorporò, sono anche quelli di più eletta natura, e che meglio coi loro moti esprimono l'eguaglianza ch'è in essi; quelli infine che hanno solo una densità media.

Vedremo poi perchè i più densi, possedendo imperfettamente il tempo in se stessi, si discostino più dei precedenti dalla più bella forma di moto; (1) e perchè finalmente quelli che meno posseggono l'espressione del tempo, della forma, e della figura, più ancora si discostino dal moto più perfetto, e siano i meno densi fra tutti i corpi; non già perchè abbiano meno bisogno dell'unità, ma perchè ne sono meno disgiunti. Ed in ciò sta il segreto delle differenze che appaiono nelle celesti cose, rispetto alla

(1) Ossia del moto circolare: involontaria reminiscenza scolastica.

perfezione, colla quale esse imitano, nei loro moti, la più bella e ammirevole figura.

Tutto è stato ordinato di tal maniera, con misura, numero e armonia; ed ogni sfera contiene una doppia unità: in grazia della prima, essa divien per se stessa assoluta, vale a dire organata, libera e vivente, e meglio rappresenta quella perfetta unione del finito coll'infinito, la cui idea, in Dio, sarà per noi la creatura assoluta; in grazia della seconda, essa rientra nell'unità, trovandosi nell'Assoluto insieme a ciò che v'ha in essa di pura differenza. Avendo poi la celeste Sapienza stabilito, che l'eguaglianza di codeste due unità si conserverebbe solo nella differenza, da quel momento fu deciso che, insieme a tal differenza, si compiesse la separazione delle cose; e le une potessero solo, come differenza, rientrar nell'indifferenza, e fossero anche interamente sottoposte al peso, pel modo imperfetto in cui il tempo è in esse contenuto, e sembrassero quasi morte o non vitali; che nelle altre invece la differenza stessa diventasse indifferenza, onde, possedendo assai più perfettamente il tempo e la vita, esse apparissero vive ed organate, ed esprimessero, meglio di tutti gli esseri individui, quell'unità delle sfere, che le fa libere, ragionevoli, e universo a se stesse.

Mentre pertanto nelle celesti sfere avveniva la separazione dall'unità di tutto ciò ch'era destinato a vivere in un *altro* fuori di se stesso, quelle si popolarono tutte insieme di ogni specie d'esseri viventi, a seconda delle diverse perfezioni che la prima Unità racchiudeva; ciò per la stessa legge che assisteva più o meno alla circonferenza le orbite delle stesse sfere. Quanto più perfettamente una sfera riuniva l'unità, in virtù della quale diventava organica, con quella per cui restava inorganica, tanto più s'avvicinava al moto tipico. Ma al centro di tutte le sfere, nella

stessa imagine di lor unità, brillò ad un tratto la Luce immortale, Idea di tutte le cose. Poichè l'idea, che è forma, essendo identica alla sostanza, anzi essendo la stessa sostanza, bisognava che l'idea di tutte le cose fosse pur espressa in quel punto ove, per via della sostanza, esse non fanno che *uno* nell'Universo. Perchè dunque si manifestasse questa unità dell'essenza e della forma, la celeste Sapienza creò un astro, che è insieme tutta massa, tutta luce, e fuoco del mondo; o, come altri lo chiama, sacro guardiano di Giove. Ma come quello ch'è individuale, ed estratto a sua volta da una superiore unità, esso esprime quello che forma in lui la differenza, colle oscure macchie sparse sull'orizzonte luminoso. E poichè la Luce, come Idea, è insieme indifferenza di spazio e di tempo, si stabilì ch'essa in ogni direzione valicasse lo spazio, senza mai empirlo, e che rischiarasse ogni cosa, in maniera d'esser la face e l'indicatrice del tempo, e diventar misura degli anni e dei giorni.

Poichè il Sole, oltre ad esser indifferenza di tutte le cose comprese dall'Universo, tende di continuo a riunirsi alla pura differenza nelle altre sfere che gli si muovono intorno, per conservar così la propria unità relativa, seguitar a vivere in esse, e diventar insomma *uno* con esse, come una cosa è *una* con se medesima. Ma quanto più perfettamente il tempo è nato con una cosa, più questa è a se medesima eguale. Perciò scorgiamo la terra conservar la viva impronta del tempo anche in ciò che in essa è morto, e riunir la differenza coll'unità dell'Idea; e la linea, che esprime la coscienza di se stessa, nell'apparenza o nel fenomeno, si mostra come l'asse, i cui estremi punti abbiám chiamato Nord e Sud.

Di tal maniera, collegando in sè il particolare al generale, la terra gravita verso il sole, che a sua

volta partecipa alla conservazione di ciò che v'ha in essa di particolare, cercando d'unirlo all'espressione del tempo ch'esso in sè possiede.

Come la terra, a guisa d'ogni altra sfera, esprime nel senso della lunghezza la sua unità relativa, consistente nell'unire in sè la differenza all'idea generale; così a sua volta il sole tende a creare nel senso della larghezza una simigliante relativa unità, riappiccando la sua idea generale alla particolar idea di ciascuna sfera.

Opponendo ogni sfera, per la sua vita propria, una qualche resistenza a codesta general tendenza del sole, ne nacquerò dapprima il Giorno e la Notte; poichè codesta tendenza ingenera il moto di rotazione di ciascuna sfera. Ma nel tempo stesso l'anno si separò dal giorno, di modo che il tempo innato e vivente in ogni sfera non potè eguagliarsi a quello della sfera superiore, nè fondersi con esso.

Se il sole difatti potesse far *uno* con una sfera, come una cosa è *una* con se stessa, tale sfera compierebbe un giro intorno al sole, nello stesso tempo occorso a girare una volta intorno a se stessa. L'anno allora s'eguaglierebbe al giorno, ma una metà della terra non fruirebbe della vista nè della luce del Sole. Così noi vediamo le inferiori sfere, che chiamiamo lune, volger sempre una stessa faccia verso quelle di cui sono satelliti, e avere un unico tempo, nel quale si aggirano intorno a se stesse ed al pianeta loro. Ma la differenza della terra, vivente solo per la sua unione coll'idea generale e l'anima della terra, sarebbe annientata, se s'identificasse coll'unità relativa del Sole. Così come l'abbiam descritto, l'Universo forma un colossale intreccio, e tende sempre più ad assimilarsi a se stesso, ed a far con se stesso un'anima e un corpo solo.

Ma, come in un essere vivente l'anima si separa

in più membri diversi per forma, riceventi tutti un'anima particolare dall'anima comune; e come ogni parte, pur collegandosi al tutto, ha vita per se stessa; così pure avviene nell'Universo, affinché esso faccia *uno* nella pluralità, e nell'infinità rimanga finito. Stando ogni parte col suo particolar tempo, mentre il Tutto è formato di Dio, ne deriva che il mondo racchiude il tempo in sé in modo assoluto, senza trovarsi esso stesso in tempo alcuno; ed è così fattamente organato da non poter morire.

Abbiam chiamato la Luce eterna Idea di tutte le corporee cose: dovunque pertanto il finito s'eguaglia all'infinito, v'è anche espressa l'Idea, anzi quell'assoluta conoscenza in cui vien meno ogni contrasto del pensiero e dell'essere; poichè infine la forma è la sostanza, e la sostanza è la forma, inseparabili ambedue.

Quanto più isolata è una cosa, tanto più persevera nel proprio isolamento, e più si distacca dall'eterna Idea di tutte le cose, Idea che si proietta nella luce esteriore, come l'infinito nel tempo; ma questa stessa cosa appartiene a quel che *non è*; al fondamento cioè dell'esistenza, all'antica notte madre di tutte le cose. La luce che vediamo cogli occhi corporei non è l'indifferenza del pensiero e dell'essere per sé presa, ma soltanto considerata come riferentesi ad una differenza, simile a quella della terra o d'un'altra sfera. Quanto più, adunque, un corpo terreno si stacca dalla totalità della terra, più è di necessità opaco; e quanto al contrario il grado di scissione è minore, più diafano ne risulta il corpo.

Circa al grado dell'animazione, dico che una cosa è animata, a seconda che in sé possiede tempo e luce. La forma, come forma, non è anima della cosa ma s'accosta alla sostanza tanto di più, quanto è più perfetta. L'anima è l'idea generale della cosa, destinata

soltanto, dal punto di vista del finito, ad animar la cosa individualmente esistente. Così l'anima di ciascuna cosa non percepisce che quella parte dell'Universo, che la cosa rappresenta. La pura cosa corporea è adunque isolata necessariamente e all'infinito.

Di contro l'essere organico, nel quale luce e forma divengono la sostanza stessa, racchiude nella propria idea la possibilità d'un infinito numero di cose al di fuori della cosa individuale; la possibilità ad esempio, di prodursi e moltiplicarsi all'infinito, o quella di crear altre cose diverse da esso, e ch'ei riunisce a sé per mezzo del moto; o la possibilità, infine, d'altre cose da esso diverse, ma esistenti in esso; perchè l'idea s'è identificata con esso, e forma, nel suo rapporto a una differenza, il principio percipiente. Ma poichè gli esseri organici, pur avendo in sé la vita e l'idea infinita, debbono attingere di fuori la differenza, che dovrebbe esser sempre proporzionata all'idea e condizione stessa della vita, per ciò stesso diventano dipendenti dai bisogni, sottoposti alle malattie, a vecchiezza e a morte; e in niun modo possono eguagliar l'eccellenza delle celesti cose.

E possedendo in sé, in più o men perfetta maniera, l'unità per cui la terra divien sostanza a se stessa, senza formare essi stessi quest'unità, pure vi si riferiscono come a loro base; e sono invero ragionevoli nelle azioni loro, ma non per ragione insita in essi, sibbene per quella che è nell'Universo, e che si rivela in essi come *forza di gravità*.

Tuttavia gli esseri organici essendo isolati e conseguentemente imperfetti, pel contrasto dell'ideale col reale, e dell'anima col corpo, tutte le azioni loro son drizzate all'unità; non per virtù di lei, ma del divin principio che la dirige. Il quale ha conferito agli esseri organici un'unità tale con tutte le cose che contribuiscono all'esistenza loro,

ch'essi *si sentono* in codeste cose, e tendono onninamente a identificarsi con esse.

Questo divin Principio comunicò loro un raggio dell'arte vivente, per cui tutte le cose son costrutte, e insegnò loro, al tempo stesso, con una serie d'azioni più o men complesse, a conseguir al di fuori di sè, in qualcuna dell'opere loro, quell'indifferenza del pensiero e dell'essere che non è in loro; opere che più o men perfette appaiono, a secondo che l'idea generale che le anima è più o men connessa all'idea d'altre cose. Il divin Principio ispirò anche a codesti esseri organici una parte della musica celeste che è nell'Universo, nella luce e nelle sfere, e insegnò a quelli, che doveano abitar nell'etere, a rientrar nell'assoluta unità obliando se stesse nei proprî canti.

L'unità ha concesso ad alcuni esseri più libertà, ad altri meno; e ai primi permise di goderne in sè, piuttosto che fuori di sè. Così una madre doviziosa e seconda ingenera nei proprî figli se stessa; ma ad alcuni trasfonde maggior parte di sè, ad altri meno, non comunicandosi mai intieramente ad un solo.

Or l'unità, comunicando diversamente a ciascuno ciò che ha in sè, differenziò quello che in lei non si differenziava; poichè ogni particolar qualità degli esseri viventi, provien dal fatto che niuno d'essi ha in sè tutta quanta l'indifferenza dell'unità, che, come forma di tutte le forme, non può eguagliarsi particolarmente a niuna di esse. Ma l'essere che in sè non possiede tutta la sostanza, non può intieramente scindersi dall'unità, nè vivere fuori di lei. Sappiamo però, che la pura cosa corporea è solo una morta espressione dell'idea generale; mentre l'idea viva sta fuori di essa, nell'Infinito, e possiede perciò solo una vita esteriore nell'Assoluto.

Ad ogni maniera passiva d'essere, corrisponde nel-

l'universo una maniera attiva; ed ogni creatura, oltre a mostrarsi come una particolar maniera d'essere, fa anche parte dell'idea viva, e fruisce d'un'intima esistenza nell'Assoluto; ma, poichè dessa esprime solo imperfettamente l'infinito nel finito che tal idea rappresenta, nè fa altro che partecipare a quest'ultima, non è dessa il principio percipiente, ma si trova con questo in puro rapporto di differenza.

Essendo poi l'anima della stessa natura dell'infinito in sè, e il corpo, sebben finito, rappresentando l'universo nel finito infinito, anche nell'essere temporale si manifesterà quest'assoluta eguaglianza, che è in Dio, dell'infinito, ossia del tipo, e del finito infinito, ossia del riflesso. Così il primitivo tipo, rispetto al quale l'anima e il corpo, il pensiero e l'essere fanno *uno*, porterà in sè l'essenza dell'Eterno e dell'Inscindibile, nel quale l'Idea è pur la Sostanza. Quanto all'anima, essa invero sarà conoscenza infinita; ma, considerata come anima soltanto d'un'esistenza individuale, non sarà che infinita possibilità di quella realtà che codesta esistenza esprime. Quanto poi all'individualità che chiamammo corpo, sebbene non sia questo un essere finito, ma solo un infinito finito avente in sè la totalità, essa tuttavia resterà isolata dal punto di vista dell'idea, e perciò percettibile in grazia dell'opposizione sua ad altre cose, che esprimono un essere finito o infinito, e di cui l'idea generale del corpo contiene la possibilità senza realtà, o questa senza quella.

Se immaginiamo ora l'infinito pensiero che, eguagliandosi all'essere, si mostra come conoscenza infinita nel finito, e come anima del corpo, in quanto quest'ultimo è isolato, esso Pensiero deve apparire infinito nel finito, e idea generale isolata dell'infinita conoscenza, sebben di perfettissima natura. Considerato in sè, esso invece non è più l'anima della cosa,

ma l'infinita Idea dell'anima stessa, e ciò che v'ha di comune fra tutte le anime.

Stimiamo dunque che esista l'infinita Conoscenza, che è idea viva e immortale di tutte le cose; ma, poichè ciò non può avverarsi se non rispetto ad una cosa isolata, immediatamente allora affermiamo il contrasto della differenza e dell'indifferenza; una specie cioè di doppia anima: racchiudente l'una la realtà dell'intelligenza infinita, l'altra l'infinita possibilità.

Se possiamo ormai dimostrare che con una tal separazione si produsse tutto quel che pertiene al mondo riflesso, non rispetto all'Assoluto, ma alla coscienza; e che questa esiste solo per sè, mentre le cose temporali, cioè l'intero mondo fenomenico, non esistono che per essa; avremo raggiunto lo scopo propostoci, e tratta l'origine della coscienza dalla stessa idea dell'Eterno e della sua intima unità, senza concedere nè ammettere passaggio alcuno dall'infinito al finito.

Ma primamente raddoppiamo il conato per conquistar bene l'*imperituro*; questo compagno *immutevole e necessario* del *mobile* e del *variabile*; poichè l'anima non si stanca di tornar senza cessa alla contemplazione dell'Essere per eccellenza. Rammentiamoci pure, che tutto quel che da tale unità si distacca, o sembra distaccarsi, vi ritrova prima, è vero, la possibilità d'essere per sè; ma che la realtà dell'essere individuo è solo nella cosa stessa, e solo idealmente; e vi è idealmente solo in quanto una cosa può diventar *sua propria* unità, pel suo modo d'essere nell'Assoluto.

Una cosa dunque non può determinarsi per via di durata, se non come obbietto d'un'anima che è finita per sè, e la cui esistenza si determina per via di durata. L'esistenza d'un'anima, a sua volta, non può determinarsi come durata, se non in quanto essa

è destinata a diventar idea d'una cosa isolatamente esistente. Perciò l'anima, come il corpo, non è nulla per sè, l'uno non essendo temporale se non per via dell'altra; l'unità dell'uno e dell'altra si compie solo nell'essere non sottoposto a durata; in quella beata Natura, ove non si scinde la possibilità dalla realtà nè il pensiero dall'essere; insomma nel *Tipo* increato e veramente imperituro. Poichè l'anima direttamente riferentesi al corpo non è immortale, non essendolo questo; nè in genere l'esistenza dell'anima può valutarsi senza la durata, nè determinarsi fuori dell'esistenza del corpo; e neppure è immortale l'anima dell'anima riferentesi immediatamente all'anima individuale, come questa si riferisce al corpo.

Inoltre, l'anima esistendo pel suo relativo contrasto col corpo, e non per sè, apparisce soltanto in grazia del contrasto; ed è perciò destinata all'esistenza soltanto come idea generale d'un essere particolare: non per una qualunque unione con la cosa, ma per la sua finita natura, in virtù della quale stanno fuori dell'anima, rispetto all'anima stessa, la possibilità, che s'unisce in Dio alla realtà dell'anima, e la realtà, che in Dio si riunisce alla possibilità. Poichè le idee generali, che sono idee immediate delle cose finite, stanno nel rapporto stesso di queste, e com'esse si oppongono all'idea generale infinita, conformandosi ad essa solo per essere infinite nel finito.

E, come una cosa determina il proprio tempo, racchiudendo una realtà la cui possibilità è fuori di lei, o una possibilità di cui non possiede la realtà, così avviene dell'idea generale, in quanto è puramente finita. Rispetto dunque alle cose non meno che alle immediate idee, cotesta infinita unità, in cui ogni possibilità possiede la propria realtà immediatamente in sè e con sè, e ogni realtà la propria possibilità, genera col suo ri-

flesso un rapporto causale; di sorta che ogni idea generale par che esista in grazia d'un'altra idea, che dà l'immediata percezione della sua possibilità; e quest'ultima a sua volta è determinata da una susseguente idea della specie stessa, e così di seguito all'infinito. Di conseguenza, non essendo le idee generali finite se non le stesse cose finite, e facendo con esse *uno*, il contrasto del finito e dell'infinito può generalmente porsi come contrasto delle idee finite, e dell'idea generale infinita di tutte le idee. Sicchè quelle si riferiscono a questa come il reale all'ideale; e la differenza del reale e dell'ideale viene ad esser differenza solo nella sfera delle idee.

Ma solo l'idea generale distaccata dalla sua infinita Idea e considerata sotto l'aspetto di questa separazione, può sembrare ed essere destinata all'esistenza; mentre la sua idea pura, o essa medesima considerata in unione coll'infinito, vive in Dio e con Dio in eterna comunanza. Ma l'idea finita, essendo isolata, riceve, di quanto v'ha in Dio d'eterno e di non-temporale, solo quello che si distacca insieme ad essa dalla *Totalità*; e questo è determinato a sua volta dalla possibilità d'altre cose, cui l'idea finita s'unisce in Dio.

Se conoscessimo la legge, per cui l'anima s'individua e sembra destinata ad esistere, poichè ogni anima fa parte dell'infinito corpo organato che esiste nell'idea, potremmo scorgere da lungi l'armonia di quello splendido mondo, che di qui miriamo quasi in uno specchio. Ma sarebbe difficile scoprire questa legge, non meno che impossibile a tutti noi d'esprimerla.

Pur tuttavia, nobilissimo tra i fini della scienza è quello di trovare le leggi più generali, per le quali il mondo assoluto si riflette nella finita conoscenza. Seguiamo così il nostro ragionare, par-

tendo dal punto designato, ove, per l'immediato rapporto della conoscenza infinita ad una cosa individuale, il contrasto relativo del finito e dell'infinito s'impone immediatamente e necessariamente alla conoscenza. Raggiunto allora il fine propostoci, torneremo con più sicurezza all'origine di tutte le cose, avendo per dimostrato che tutti i contrasti, determinanti e distinguenti le cose fra di loro, si formano in virtù di codesta unica separazione che si compie soltanto nell'eterno; e non rispetto all'Assoluto, ma solo alle cose separate dal tutto per se medesime.

Ma, a fine di avanzare con maggior certezza, e illuminar di nuova luce il nostro soggetto, ricapitoliamo ancor una volta e in breve quello su cui ci siamo accordati.

LUCIANO

Così mi piace.

BRUNO

La finita conoscenza può soltanto esistere come anima d'una cosa, che in sè rappresenta il finito infinito, cioè l'Universo.

LUCIANO

Così dev'essere; avendo noi già detto che ogni idea generale esiste solo come idea d'una cosa esistente.

BRUNO

Ma questa cosa per necessità è individua; e perciò soggetta, nell'esistenza sua, al tempo e alla durata.

LUCIANO

Non v'ha dubbio.

BRUNO

Ma allora lo stesso avviene dell'anima, di cui la cosa è immediato oggetto?

LUCIANO

Lo stesso.

BRUNO

Dunque l'anima, idea di questa cosa (e noi parliamo solo di tale anima) è a sua volta solo parte della possibilità, che esiste realmente in Dio, fuori d'ogni tempo; ora, l'anima individuale non trae seco, se non la realtà di ciò, di cui contiene anche la possibilità.

LUCIANO

Per forza.

BRUNO

Ma non assodammo che l'anima è conoscenza infinita?

LUCIANO

Certo: però la supponiamo tale, soltanto considerandola per sè; mentre reputiamo necessariamente finita e soggetta alla durata l'anima di quella cosa.

BRUNO

Ecco l'anima considerata sotto un duplice aspetto.

LUCIANO

Naturalmente; poichè, se noi la supponiamo riferentesi solo a quello di cui essa è l'idea, non è più

conoscenza infinita; se al contrario la consideriamo unicamente infinita, non sembra esser più idea d'una cosa esistente, dimodochè neppur essa esiste più per noi. Dobbiamo ammetterla pertanto finita insieme ed infinita.

BRUNO

Dunque la conoscenza infinita esiste, o almeno appare, sotto forma di differenza e d'indifferenza.

LUCIANO

Giusto.

BRUNO

Ma queste due anime debbono star unite; la prima, in quanto fa *uno* col corpo, anzi è il corpo stesso; l'altra, in quanto è conoscenza infinita.

LUCIANO

Unite ambedue in grazia dell'eterna Idea, in cui il finito s'eguaglia all'infinito.

BRUNO

Quest'Idea si trova solo in Dio; dunque il contrasto della differenza e dell'indifferenza non è nell'anima se non in quanto essa esiste.

LUCIANO

Vero pur questo.

BRUNO

Ma non hai detto che, sotto certo aspetto, l'anima fa *uno* col corpo, anzi è il corpo stesso?

LUCIANO

L'ho detto.

BRUNO

Qual rapporto pertanto affermerai tra l'anima considerata infinita, e quella che stimiam finita? (1)

LUCIANO

Non può esser che quello fra anima e corpo.

BRUNO

Dunque nell'anima stessa ponemmo il contrasto fra anima e corpo?

LUCIANO

Così sembra.

BRUNO

Sempre nell'anima, dunque, in quanto è finita, porremo tutti i rapporti necessariamente tributati al corpo.

LUCIANO

Impossibile far altrimenti.

BRUNO

Ma definimmo l'anima, in quanto al corpo si riferisce, come possibilità, la cui realtà è espressa nel corpo.

(1) L'anima, in quanto è l'idea immediata e possibile del corpo, si identifica con esso; e in essa hanno realtà tutti i rapporti riferentisi alla vita fisica. E la finitezza di codesta anima è data appunto dal suo diventar reale per mezzo del corpo, da infinita e possibile, che prima era.

LUCIANO

Precisamente.

BRUNO

Poichè dunque ponemmo come principio, che l'anima, quale immediata idea del corpo, fa una cosa stessa con esso, non siamo costretti ad opporre all'anima infinita quella che immediatamente si riferisce al corpo, come realtà della possibilità, e da opporre l'anima infinita alla finita, come possibilità della realtà?

LUCIANO

Indubbiamente.

BRUNO

Ma tal possibilità dev'essere infinita in sè; mentre codesta realtà è finita.

LUCIANO

Non può essere altrimenti.

BRUNO

Concederai dunque senza dubbio ch'io chiami la prima, generale infinita Idea della conoscenza; e chiami la seconda, la conoscenza stessa, ma *obbiettiva*, essendo solo un pensiero rispetto all'essere.

LUCIANO

L'ammetto.

BRUNO

Ma se questa conoscenza obbiettiva è parte della catena delle cause e degli effetti, essendo finita come

il corpo, resta di necessità e all'infinito individuale e determinata.

LUCIANO

Non si nega.

BRUNO

Ma che cosa può determinarla? Qualche cosa fuori di lei, oppure essa stessa?

LUCIANO

Essa stessa; è evidente.

BRUNO

Dunque ammetti in lei un concatenarsi di effetti e di cause; di modo che ogni individual conoscenza è egualmente determinata da un'altra conoscenza particolare; questa da una terza, e così di seguito all'infinito.

LUCIANO

Realmente è così.

BRUNO

Dunque ammetti come principio, che in questa serie ogni conoscenza si distingue da quella che la determina, necessariamente e all'infinito.

LUCIANO

Non può essere altrimenti.

BRUNO

E questa infinita idea generale della conoscenza, sarà sempre, nel nostro pensiero, eguale a se stessa,

immutevole, indipendente dal tempo, e posta fuori da quel concatenamento di cui parlavamo.

LUCIANO

Certo.

BRUNO

Affermi dunque tra la conoscenza obbiettiva e quella infinita passar un rapporto identico a quello già scoperto fra percezione e pensiero?

LUCIANO

Di sicuro.

BRUNO

Ma secondo te, questa unità del pensiero e della percezione è l'unità dell'ideale e del reale. Vedi perciò, che hai adoperato per tale unità l'espressione d'un *unico punto*, come se tal unità a questo solo punto si restringesse. Tuttavia noi dobbiam determinare meglio questo punto, per valutarne tutta l'importanza. Ponendo, dunque, come principio, l'unità della percezione e del pensiero, affermi necessariamente l'eguaglianza della conoscenza obbiettiva coll'idea generale infinita della conoscenza?

LUCIANO

È questo il mio principio.

BRUNO

Ma la conoscenza obbiettiva è finita, solo in quanto si riferisce al corpo come a suo immediato obbietto; ed è infinita, solo rispetto all'idea generale della conoscenza.

LUCIANO

Così dev'essere.

BRUNO

Anche quest'idea generale della conoscenza è adunque infinita?

LUCIANO

Senza dubbio.

BRUNO

Perciò la *cosa che si riferisce*, e quella a cui si riferisce, fanno una sola e stessa cosa, senza niuna distinzione?

LUCIANO

Necessariamente.

BRUNO

Così l'infinito abbraccia l'infinito. Come credi si debba esprimere codesta azione dell'infinito sopra se stesso, e con qual vocabolo?

LUCIANO

L' Io.

BRUNO

Così enunci l'idea generale, in virtù della quale il mondo s'apre come per incantamento.

LUCIANO

Certamente l'Io è la più sublime espressione dell'atto, per cui il finito si separa dal finito.

BRUNO

Come definiresti ulteriormente questa idea?

LUCIANO

Il cosiddetto Io non è se non l'unità dell'ideale e del reale, del finito e dell'infinito; ma questa unità è a sua volta il puro *fatto* dell'Io. L'atto per cui questo sorge, è anche lui stesso; perciò l'Io non è nulla fuori di codesto atto; anzi non esiste realmente (1) che per sé, e per virtù propria. Così le eterne cose giungono alla conoscenza obbiettiva, ove il tempo le determina; poichè l'infinito pensiero diventa, nel finito, suo proprio obbietto.

BRUNO

Ma questa *obbiettivazione* dell'infinito pensiero è precisamente, ciò che chiamammo unità del finito e dell'infinito.

LUCIANO

Certo; poichè quello che poniamo nella conoscenza finita, o nelle cose, e quello che collochiamo nell'infinita generale idea della conoscenza fanno una stessa cosa, ma vista sotto due diversi aspetti; obbiettivamente prima, poi subbiettivamente.

BRUNO

Fondamento dell'Io è d'essere insieme subbiettivo / e obbiettivo, infinito e finito.

(1) L'Io dunque crea se stesso. Il che vuol dire che la coscienza è data dal ripiegarsi del Pensiero infinito volta per volta sopra le sue singole forme. Questo atto è funzione dell'io e l'io esiste solo per questo atto, mediante il quale si compie l'identificazione dei contrari.

LUCIANO

Indubbiamente.

BRUNO

Così pure le cose finite, i fenomeni, non sono che per l'io e in grazia dell'io; giungendo, come tu dici, alla conoscenza temporale solo per via dell'obiettivazione dell'infinito nel finito.

LUCIANO

Così opino.

BRUNO

Vedi bene che concordiamo; l'atto più sublime per cui il finito si scinde dal suo identico, è quello stesso per cui rientra nell'unità, e quasi nell'immediata comunanza coll'infinito. Ma essendo il primo finito per natura, l'altro, cioè l'infinito, non può realizzarsi nel primo, se non finitamente, la illimitata possibilità che racchiude il suo pensiero. Quello che nell'uno è infinito Modello, si riflette nell'altro finitamente.

Così la possibilità e la realtà, assolutamente unificate nell'eterno, si scindono nell'io obiettivo in realtà, nel subiettivo in possibilità; ma nel vero e proprio io, unità dell'obiettivo e del subiettivo, l'eterno si rispecchia come la Necessità, che è permanente immagine della divina armonia delle cose, e in certo qual modo riflesso immobile dell'unità, da cui tutte le cose provengono.

LUCIANO

In ciò tutto consento.

BRUNO

Non bisognerà perciò, che tutte le cose riconosciute finite esprimano l'infinito da cui emanano, il finito in cui si specchiano, e infine l'eterno ove fanno uno?

Poichè già dimostrammo come quello, che nell'Assoluto sta al primo posto, nel riflesso sta necessariamente al terzo.

LUCIANO

Certamente.

BRUNO

Adunque si possono immediatamente conoscere le leggi e le definizioni delle cose finite, senza uscire dalla natura dell'umano sapere; giacchè concordammo che non può chiamarsi sapere in sé la conoscenza obbiettiva, nè il suo contrario.

LUCIANO

Non v'ha sapere, fuori dell'unità dell'uno e dell'altro.

BRUNO

Per forza; poichè ogni conoscenza, oltre ad esser conoscenza reale, trae seco l'idea generale di questa stessa conoscenza; colui dunque che conosce sa anche immediatamente di conoscere. Così la conoscenza della conoscenza, collegandosi immediatamente alla coscienza della conoscenza, fa una stessa cosa con lei.

Ogni regresso all'infinito si rende pertanto impossibile; poichè la general idea della conoscenza, che la conoscenza stessa importa, è il principio della coscienza, ossia l'infinito in sé.

Tuttavia, per meglio definire questi sì complicati rapporti interiori, dobbiam qui separatamente consi-

derarli uno per uno. Il *sapere* consiste per te nell'unità della conoscenza obbiettiva e dell'infinita sua idea; ma già tu ammettesti che la conoscenza obbiettiva fa *una* cosa sola colla percezione; asseristi inoltre ch'essa è di necessità finita, temporalmente determinata, ed essenzialmente differente rispetto al pensiero.

Ma sarebbe quasi impossibile affermar un finito semplice, o una differenza pura; dappertutto essi si trovano in opposizione con un altro finito.

Spiegare in modo esauriente questo misterioso *essere* che si compone del finito e dell'infinito, è lecito solo a *Colui* che sa come il *tutto* nel *tutto* si contiene, e come nell'individuo la pienezza del *tutto* fu posta.

La percezione è il finito, l'infinito e l'eterno; ma nel suo insieme, è soggetta al finito. Finito è in lei, ciò che pertiene alla sensibilità; l'infinito, è l'espressione della coscienza. Quello, in opposizione a questo, v'è come differenza; questo, in opposizione a quello, come indifferenza. Il primo è reale, ideale il secondo; finalmente il terzo, in cui l'ideale e il reale, la differenza e l'indifferenza non fan che *uno*, è quello che imita, nel campo della percezione, la natura del reale in sè, ossia dell'Eterno.

Credi ormai di poter opporre, come hai fatto poco fa, questo Eterno al pensiero, nella percezione?

LUCIANO

Non vedo come potrei.

BRUNO

Hai definito la percezione come differenza; il pensiero, come indifferenza.

LUCIANO

Vero.

BRUNO

Tuttavia, la percezione come percezione non è differenza nè indifferenza, ma è il punto ove entrambe fanno *uno*. Come dunque contrapponesti la percezione al pensiero, affermandola come solo reale, nell'unità del reale e dell'ideale?

LUCIANO

Questo è un mistero; ti prego di spiegarlo.

BRUNO

Hai voluto restringere a un determinato punto, come t'ho provato, l'unità del reale e dell'ideale, facendone due veri e propri contrari; mentre questo contrasto permane ideale in eterno, e il reale, quale lo definisci, a sua volta si compone dell'unità dell'ideale e del reale. Così il reale, che è vero reale in tal contrasto, rappresenta cotesta stessa unità; mentre ciò, che in esso ha per base il contrasto dell'ideale e del reale, è pura ideal definizione del reale.

Non si trova adunque in luogo alcuno un puro reale in contrasto coll'ideale. Quanto poi all'atto della percezione in particolare, domanda a te stesso che cosa realmente percepisci vedendo un triangolo, un circolo, una pianta, e ti convincerai come con ciascuna percezione, qualunque sia, tu stabilisca un'unità del pensiero e dell'essere. Percepirai senza dubbio l'idea del triangolo, del circolo e della pianta; non altra cosa mai, fuori dell'idee generali. Tu chiami percezione ciò che per sè è un'idea o un *modo* del

pensiero, perchè stabilisci un pensiero in un essere: ma quel che ti permette di stabilirlo, non può essere a sua volta nè pensiero nè essere, ma ciò in cui essi non si distinguono. L'assoluta eguaglianza del pensiero e dell'essere nella percezione, è base sulla quale riposa l'evidenza della percezione geometrica. Ma in ogni percezione, il percipiente è precisamente quello che non può avere un contrario, nè al generale nè al particolare: è la Ragione assoluta in sè; ed è anche la pura Unità, la suprema Luce e Perfezione, se non si considera quello che v'aggiunge il riflesso nel finito. Tale riflesso v'aggiunge, come mostrammo, il relativo contrasto dell'infinito e del finito, dei quali il primo è, nella Ragione, l'unità; il secondo la differenza. L'infinito è invero l'espressione dell'idea generale, il finito quella del giudizio; l'uno è il positivo della prima dimensione; l'altro, della prima e della seconda.

Ciò dunque che nella percezione è opaco, sensibile, non spazio puro, nè assoluta eguaglianza del pensiero e dell'essere, v'è determinato da questo relativo contrasto. Ma il principio, per cui nella percezione il finito, l'infinito e l'eterno sono subordinati al finito, consiste unicamente nell'immediato rapporto dell'anima al corpo, essendo quest'ultimo una cosa individua. Anima e corpo non fan che *uno*, essendosi distaccati dalla *totalità* l'uno nell'altro e l'uno per l'altro; sicchè, rispetto all'infinita Idea, è indifferente affermar un corpo come essere finito e come idea dell'essere finito: ma nell'idea del corpo è necessariamente implicita l'idea delle cose differenti, fuori di esso. Questa idea pertanto, ossia l'anima stessa, in quanto è idea d'una cosa individua, è determinata dall'idea d'altre cose, cosicchè *l'indivisibile*, risultante dal finito, dall'infinito e dall'eterno, nell'anima è soggetto al finito; e questa percezione, sot-

toposta al tempo, necessariamente individua, differente da se stessa, tu contrapponesti al pensiero.

Ma, così definita, cotesta percezione non è la percezione vera, ma appena un riflesso; dunque l'unità del pensiero e della percezione, posta da te come principio di suprema unità, è individuale, di secondo ordine e tratta dalla pura esperienza. Occorre perciò che tu lasci il punto ove t'eri rifugiato, e tu non restringa più l'unità suprema alla coscienza; tu devi seguirmi sul libero Oceano dell'Assoluto, ove ci moveremo con tanta più energia e libertà, in quanto potrem conoscere immediatamente l'infinita altezza e profondità della Ragione.

Resta ancora da mostrare, in qual modo, nella Ragione, l'Eterno abbia subordinata la *trinità* del finito, dell'infinito e dell'eterno, che nella percezione è sottoposta al finito, nel pensiero all'infinito; di modo che la percezione non comprende mai che parte dell'Universo. Ma l'idea generale dell'anima, ognor vivente in grazia dell'immediata unione sua con quest'ultima, è l'idea generale infinita di tutte le cose.

L'obbiettiva conoscenza, scindendosi da cotesta idea generale, determina il tempo, mentre il rapporto della finita all'infinita conoscenza ingenera il cosiddetto *sapere*: che non è una conoscenza assoluta e fuori del tempo, ma una conoscenza *per tutti i tempi*.

Per quest'ultimo rapporto, la percezione, con ciò che in essa v'ha di finito, infinito ed eterno, divien necessariamente infinita, cangiandosi al tempo stesso in un'infinita possibilità di conoscere. Ma l'infinito, infinitamente posto, è la cosiddetta idea generale; mentre il finito, sottoposto all'infinito, ingenera il giudizio; come l'eterno, posto in modo infinito, dà la conclusione.

Così in questa sfera tutto è racchiuso nell'infinità: sia pure una semplice infinità dell'intendimento. L'i-

dea generale è infinita, infinito il giudizio, la conclusione infinita; poichè essi a tutti gli oggetti si applicano, e in tutti i tempi.

Ma noi dobbiamo studiarli uno per uno.

L'infinito nella percezione, che a sua volta è posta nell'idea generale in modo infinito, esprime la general infinita idea dell'anima, che fa *uno* coll'anima stessa: il finito esprime l'anima in quanto dessa è l'idea immediata del corpo e fa *uno* con lui; l'eterno esprime quel punto ove si *unificano* finito e infinito. Ma nell'infinita idea dell'anima sappiamo esser racchiusa la possibilità infinita di tutte le percezioni; l'anima, il cui immediato obbietto è il corpo, contiene l'infinitamente finita realtà; e il punto ove ambedue si *unificano* esprime la necessità infinita.

L'idea generale, essendo l'infinito infinitamente considerato, per ciò stesso diventa l'infinita possibilità di tutte le differenti percezioni; mentre il giudizio, che considera il finito finitamente, determina la realtà in modo infinito; quanto alla conclusione, dessa considera infinitamente l'eterno, e infinitamente determina la necessità (1).

Tuttavia, l'idea generale divien a sua volta idea generale di se stessa; e per ciò possibilità infinita non solo dell'infinito, del finito e dell'eterno, ma anche dell'infinito, del finito e dell'eterno subordinati all'eterno, al finito e all'infinito: cosicchè cotesti tre, moltiplicati per se medesimi, determinano il numero delle idee generali. Difficile sbrogliare questo nodo, o specie di viluppo; spero tuttavia di giungere allo scopo, se tu vuoi cercarne meco la spiegazione.

L'infinità dell'idea è semplice infinità della rifles-

(1) Curiosa questa specie di metafisica delle Categorie, di cui Kant avrebbe sorriso. Eppure Schelling credeva probabilmente di migliorare o consolidare il concetto gnoseologico del maestro, coordinando le categorie modali colle forme dell'idea e col gradi del ragionamento.

sione: ora, schema delle riflessione è la linea che stampa il tempo nelle cose in cui si trova espressa; ma che, viva ed attiva, come nell'obbiettiva conoscenza, è identica al tempo.

Così l'infinito, il finito e l'eterno essendo all'infinito subordinati, con quale specie d'idea li esprime-
resti?

LUCIANO

Colle idee di tempo, senza dubbio; ed ecco perchè:

La semplice infinita possibilità d'un tempo racchiude l'idea pura; l'infinitamente finita realtà del tempo contiene la differenza o pluralità; *totalità* infine è la realtà intiera del tempo, determinata dalla possibilità infinita.

BRUNO

Bene: di modo che appena occorre osservarti, che la prima di tali idee corrisponde all'indifferenza quantitativa, o alla stessa idea generale; che la seconda presupponendo l'indifferenza nella differenza e la *diversità* in quel che è *Uno*, corrisponderà al giudizio; la terza infine, cioè la *totalità*, riferendosi alle precedenti, come all'idea e al giudizio, sarà la conclusione.

Ma l'unità non è più unità, nè la pluralità pluralità, se quella non è in questa contenuta, e questa in quella; sicchè primo principio è di necessità quel punto ove esse fanno *uno*, e che nella riflessione ci sembra al terzo posto. Astraendo ora dalla relatività, prodotta dal riflesso, otterremo le generali idee della Ragione; l'unità assoluta, il Contrasto assoluto, e l'Unità assoluta dell'Unità e del contrasto, che è nella Totalità.

Ora l'infinito, il finito e l'eterno, in quanto si su-

bordinano al finito, insieme con esso ingenerano le seguenti idee:

L'infinita possibilità d'ogni realtà comprende per riflesso la illuminata realtà; la realtà del reale racchiude la non-realtà assoluta; ossia il semplice limite; e la realtà del reale determinata dalla possibilità intera, trovasi nel punto che *unifica* l'illimitato e il limite, e che, assolutamente considerato, viene ad essere il primo principio, ossia, nella percezione, l'assoluto Spazio.

Evidentemente, se per l'idea generale le cose sono determinate più che altro dalle idee di tempo, pel giudizio le sono specialmente dalle idee di spazio. Ma l'infinito e il finito, uniti all'eterno, debbono ingenerar ciascuno delle doppie idee, perchè già nella natura dell'eterno stanno riunite le idee d'infinito e di finito; di modo che l'una delle due idee deve partecipar della natura del finito, l'altra di quella dell'infinito. Così nell'infinito la forma dell'eterno s'esprime per mezzo di due idee, delle quali una nel riflesso ridiventa possibilità, l'altra realtà; ma unite come sono, ingenerano la necessità.

Queste idee chiamo sostanza e accidente. Nel finito, o realtà, l'eterno si riflette mediante le idee di causa e d'effetto; delle quali una è nel riflesso semplice possibilità dell'effetto, l'altra ne è la realtà. Ambedue unite fanno la necessità.

Ma tra possibilità e realtà si frappone il tempo: e solo in virtù di questa idea le cose hanno durata.

Nella necessità, infine, l'eterno è espresso dall'idea dell'universal legge che presiede alla vicissitudine delle cose: nè può la riflessione abbracciar più eccelsa totalità di questa. E avendo noi dimostrato appieno che l'infinito, il finito e l'eterno assumono forma di spazio, quando sono subordinati al finito o alla differenza, e forma di tempo, quando si su-

bordinano all'infinito o all'unità relativa, ne risulta che cotesta unità stessa, considerata sotto la forma dell'eterno, non è altri che la Ragione, e nell'idea generale è espressa dalla Ragione.

Ciò dimostra anche l'unità e la differenza delle tre scienze, aritmetica, geometria e filosofia. Inutile fatica sarebbe dilungarsi in maggiori esplicazioni sull'organismo della ragione, quale nel giudizio si riflette; poichè quest'organismo è identico a quello dell'idea, salvo la differenza che avvertimmo fra idea generale e giudizio. Quanto alla conclusione, che l'eterno pone in modo infinito, ci basti notare come, unendo in sè possibilità, realtà e necessità, presenti in ogni conclusione, la loro unità s'esprime sotto forma dell'infinito, o del finito, oppure dell'eterno.

Infinita è la forma categorica; finita è l'ipotetica; la disgiuntiva ha più della natura dell'eterno. Ma, qualunque altra differenza vi sia, in ogni conclusione la maggiore è sempre categorica o infinita rispetto alla minore, la minore ipotetica o finita. La conclusione poi è disgiuntiva, e in sè raccoglie sì la prima che la seconda.

LUCIANO

O mirabil forma dell'intelletto! Quanto è piacevole approfondire i tuoi rapporti segreti, e riconoscer la sempre identica immagine dell'eterno nella struttura delle cose corporee, come nella forma della conclusione! Riconosciuta in te l'immagine dell'Essere supremo e beato, la filosofia si perde nella tua contemplazione. In questo riflesso si muovono gli astri, e i celesti corpi percorrono la via ch'è stata loro segnata. Sicchè in esso tutte le cose, come i fenomeni loro, esistono, e necessariamente. La ragione di tale necessità è nella loro vera natura, di cui il segreto

è nell'Assoluto e nell'intelligenza dell'uomo che conosce Iddio.

BRUNO

Ma per giungere alla conoscenza dei principî delle cose, che sono in Dio, e determinano i fenomeni, occorre anzitutto sapere quanto pertiene al riflesso, per non cader nell'errore di quelli, che, filosofando a caso, alcune cose respingono nel mondo sensibile, altre ne adottano come vere, profanando così al tempo stesso l'Essere divino e la filosofia. Poichè essi riconoscono, oltre l'Assoluto, la cui natura non hanno compiutamente intuito, anche altri principî in gran numero, a seconda che ne han bisogno, per poter affermare la lor pretesa filosofia, confondendo ciò che solo fenomenicamente è vero, con ciò che non ha verità se non rispetto a Dio.

Alcuni discendono fino al di sotto del mondo fenomenico, ammettendo una materia, cui attribuiscono la forma dell'infinita *dissoluzione e varietà*. Ma parlando in senso assoluto, ossia rispetto alla Natura divina, nulla esiste fuori di essa, o fuori di ciò che la fa perfetta, nulla cioè fuori dell'assoluta Unità dell'unità e del contrasto. Dunque, ammettendo il contrasto siccome l'unità, l'uno assolutamente eguale all'altra e fuor di ogni tempo, si conclude che mai vi sarà separazione nè riflesso rispetto a cotesta unità assoluta.

Altri ancora definiscono il mondo dei fenomeni come opposto alla Natura divina, mentre esso non è assolutamente nulla rispetto a questa. Poichè il cosiddetto mondo dei fenomeni non è punto quel finito che si collega all'infinito, nell'idea, in modo affatto insensibile; anzi è il semplice riflesso di cotesto finito, quale esiste nell'idea. Oltre le cose conoscibili, nell'universo in sè è pure eternamente racchiusa l'i-

dea di quello che fu destinato a riconoscer l'universo nella sua imagine visibile; poichè l'idea precede il mondo dei fenomeni, senza mai nel tempo sorpassarli; come vediamo l'universal luce precedere le cose da lei rischiarate, non secondo il tempo, ma per sua natura; e, sebben riflessa da infinito numero di cose in modo ognor conforme all'essenza particolare di ciascuna, non perciò diventar diversa, ma accogliere tutti quei riflessi in sè, senza perdere nulla del suo splendore. Così il vero e proprio mondo non è quello che l'individuo nel riflesso si rappresenta, e dal quale trae l'idea di quello che gli sta sopra; ma quel sempre immobile cielo di fuoco, centro di divine armonie, che sopra tutte le cose si libra, e tutte le avvolge.

Ecco dimostrato, mio caro, come il finito, l'infinito e l'eterno siano nella percezione subordinati al finito, e all'infinito nel pensiero.

Tuttavia, le idee per cui universalmente e necessariamente si determinano le cose, e che sembran perciò precedere gli oggetti, scaturiscono dal rapporto fra la conoscenza obbiettiva e l'infinita. Ma non vo' credere che tu consideri coteste cose, come determinate indipendentemente da coteste idee.

LUCIANO

Niente affatto.

BRUNO

Adunque, se non si possono scindere da coteste definizioni, le cose non saranno nulla fuori di coteste idee.

LUCIANO

Non saranno nulla.

BRUNO

Come hai chiamata l'unità dell'obbiettiva conoscenza e dell'idea generale infinita di questa conoscenza medesima?

LUCIANO

Il *sapere*.

BRUNO

Dunque le cose non son più nulla, indipendentemente da questo *sapere*?

LUCIANO

Nulla affatto. Esse nascono in virtù di questo *sapere*, ed esse stesse sono questo *sapere*.

BRUNO

Bene. Dunque concordiamo in tutto. Dunque il mondo fenomenico, in sè e per sè preso, sta tutto quanto nella sfera della scienza.

LUCIANO

Così è.

BRUNO

Ma di quale scienza? di quella reale, oppur di quella apparente?

LUCIANO

Di quest'ultima, senza dubbio; se è vero che, in generale, il contrasto della conoscenza finita e dell'infinita, come pure l'identità loro, pertengono al fenomeno.

BRUNO

Non ne puoi dubitare, dopo ciò che dicemmo. Allora, in tutta la sfera della scienza, che abbiám descritta, e che nasce nella conoscenza mediante il rapporto del finito, dell'infinito e dell'eterno col finito, v'è anche una specie di conoscenza affatto secondaria, che chiameremo conoscenza della riflessione, o dell'intendimento.

LUCIANO

Concedo.

BRUNO

Non dovremo anche considerare la conoscenza per via di conclusione, non quale vera conoscenza della ragione, ma piuttosto qual semplice conoscenza dell'intendimento?

LUCIANO

In quest'ultimo modo, mi pare.

BRUNO

Dev'essere così: poichè, anche ponendo l'indifferenza nell'idea, la differenza nel giudizio, e l'unità d'ambidue nella conclusione, questa unità è pur sempre subordinata all'intendimento. Se è vero difatti, che in tutto esiste la ragione, essa è tuttavia, nella percezione, soggetta alla percezione, e nell'intendimento all'intendimento; e, se, nella ragione, intendimento e percezione non fan che *uno*, nella conclusione avremo quello che, nella maggiore, corrisponde all'intendimento, nella minore alla percezione. Là il generale, qui il particolare; ma separati dall'intendimento, e per virtù di questo riuniti nella conclusione.

Nessun maggior errore, adunque, che scambiare colla vera ragione questa ragione interamente soggetta all'intendimento.

LUCIANO

Senza dubbio.

BRUNO

Logica chiamarono i nostri predecessori la dottrina che sottopone la ragione all'intendimento. Dunque, secondo tale usanza, la *Logica* sarà da considerare, per noi, quale semplice scienza dell'intendimento.

LUCIANO

Necessariamente.

BRUNO

Chi cerca la Filosofia per entro la *Logica*, quale speranza può avere di conseguirla?

LUCIANO

Nessuna.

BRUNO

La scienza dell'eterno acquisita per via di questa conoscenza, sarà e resterà sempre semplice conoscenza dell'intendimento.

LUCIANO

Vero.

BRUNO

Come nelle tre forme della conclusione, l'assoluto della forma si scinde nel finito, nell'infinito e nel-

l'eterno dell'intendimento, così l'assoluto della materia si distingue, nelle conclusioni di cotesta ragione secondaria e soggetta all'intendimento, in tre cose: anima, mondo e Dio, che, ognor divisi l'uno dall'altro, e stando per sè, rappresentano per l'intendimento la più eccelsa analisi di ciò che, nell'Assoluto, non fa che assolutamente *uno*.

Di conseguenza, diciamo che quanti cercano la Filosofia per entro a tal sorta di conoscenza, e pretendono dimostrar con essa l'esistenza dell'Assoluto, non hanno ancor varcato la soglia, per cui s'accede alla vera Filosofia.

LUCIANO

Così è.

BRUNO

Poichè quasi tutti i filosofi che ci precedettero, e quelli che oggi usurpano questo titolo, ci han dato, invece della ragione, ciò che spetta ancora all'intendimento, noi abbiám scelto nella suprema conoscenza, un punto ad essi inaccessibile: sicchè possiamo metterli tutti nella categoria di coloro, che scorgono sì il finito e l'infinito nell'eterno, ma non sanno scoprire quest'ultimo nel finito e nell'infinito.

LUCIANO

Ben detto.

BRUNO

Ma per la suprema conoscenza basta considerare in genere il finito come ideale, non essendo l'idea se non l'infinito stesso; oppure bisognerà non ammetter nulla fuori dell'eterno, e non scorgere il finito in sè per entro l'ideale nè per entro la realtà?

LUCIANO

Questo bisogna.

BRUNO

Dunque per noi si potrà chiamar filosofia un idealismo, che non è idealismo se non rispetto al finito?

LUCIANO

Non credo.

BRUNO

E, in generale, una qualsiasi conoscenza può considerarsi assolutamente vera, se non è quella che determina le cose, quali stanno nell'indifferenza suprema dell'ideale e del reale?

LUCIANO

Non si può.

BRUNO

Dunque, mio caro, quel che nelle cose chiamiamo reale, non lo è, se non per il suo partecipare dell'assoluta Essenza; ora, niuna imagine rappresenta la realtà e l'indipendenza perfetta, fuorchè *una sola*, in cui tutto raggiunge l'assoluta eguaglianza del pensiero e dell'essere, come nell'Assoluto; e cotesta imagine *una* è la Ragione, che solo immediatamente ravvisa l'essenza divina, affermando dovunque e in modo assoluto quell'indifferenza, che è in lei materia e forma di tutte le cose. Sicchè niuno, che s'appigli al solo riflesso, potrà percepire la sua immutevole unità.

Pertanto il celeste Padre di tutte le cose, degli dei e degli uomini, vive in un'eterna beatitudine, fuori d'ogni contraddizione, racchiuso nella sua inviolabile unità, come in una rocca inaccessibile. E soltanto chi partecipasse più o meno della divina Natura, potrebbe in certo modo aver il sentimento di cotesta Natura stessa, che non è in sè Pensiero nè Essere, ma Unità d'entrambi.

Tuttavia, questo intimo mistero della suprema Essenza, che consiste non già nel chiudere in sè qualcosa d'un pensiero o d'un essere, ma nel fonderli in un'unità che li trascenda entrambi, senza che la sua purezza in nulla s'offuschi per causa dell'uno o dell'altro; questo segreto, dico, si svela nella natura medesima delle cose finite. Poichè nel riflesso la forma si scinde in ideale e reale; non già che questo abbia esistito prima di quello, ma perchè si conosca quello che è la semplice unità dei due, senza esser l'uno nè l'altro. Conoscer dunque l'eterno, è come scorgere nelle cose l'essere e il pensiero uniti in virtù della sua essenza, senza affermar che l'idea sia effetto della cosa nè la cosa dell'idea; il che ci allontanerebbe ancora dalla verità. L'idea e la cosa non hanno esistenza pel concatenarsi della causa e dell'effetto, ma per virtù dell'*Uno* assoluto; anzi, dal punto di vista della verità, esse appaiono come diverse faccie d'un solo principio, poichè nulla esiste, che l'Eterno non esprima in modo finito insieme ed infinito.

Difficil cosa esprimere con lingua mortale la natura di cotesto Eterno in sè; essendo la parola umana tratta dall'immagine delle cose e formata coll'intendimento. Se perciò avemmo ragione di chiamare quello che non ha contrasti sopra di sè, ma al di sotto, *Essere uno*, ossia quello che è; tuttavia cotesto Essere non implica in sè un contrasto rispetto alla cono-

scenza, che, sotto diversissimo rapporto, si considera quale forma dell'essere; poichè la natura dell'Assoluto fa sì che in lui la forma sia anche essenza, l'essenza forma, dovendo la Ragione, conoscenza assoluta, esprimere l'Assoluto non secondo la forma soltanto, ma secondo l'essenza. Così, rispetto all'Assoluto, non v'ha *essere* che si possa alla conoscenza opporre. Se di contro noi definiamo l'Assoluto conoscenza assoluta, non potremo opporre quest'assoluta conoscenza all'essere; poichè il vero essere per sè considerato, è l'idea, e l'idea, a sua volta, è anche la sostanza e lo stesso essere.

Nè l'Assoluto può definirsi, se non rispetto alla Ragione, come indifferenza della conoscenza e dell'essere, poichè soltanto nella Ragione conoscenza ed essere sono l'una all'altro opposti.

Ci discosteremmo però affatto dall'idea dell'Assoluto, se, non volendo definirne la natura mediante l'essere, la rappresentassimo per mezzo dell'idea generale d'attività; poichè solo nel mondo riflesso v'ha contrasto d'attività e d'essere; e, astraendo dall'Eterno in sè, l'intima unità dell'essenza dell'Assoluto non può scorgersi che nel finito o nell'infinito; in ambedue però egualmente, affinchè l'unità s'ingeneri come universo nel riflesso, colla riunione del finito e dell'infinito mondo. Ma l'Assoluto riflettendosi nell'infinito o nel finito non può far a meno d'esprimere in ciascun d'essi tutta la perfezione della propria essenza; nè l'unità del finito e dell'infinito, riflessa nel finito, può a meno di comparirvi come essere; mentre si rivela nell'infinito come attività. Nell'Assoluto non è l'una nè l'altra, nè vi si mostra sotto forma di finito nè d'infinito, ma sotto quella dell'eternità.

Tutto pertanto è assoluto nell'Assoluto; cosicchè, quando la perfetta sua essenza ci si mostra nel reale

qual essere infinito, nell'ideale quale infinita conoscenza, ne consegue evidentemente che l'essere, non meno che la conoscenza, è in modo assoluto nell'Assoluto stesso; ed essendo ambedue assoluti, niuno dei due trova contrarietà nell'altro all'infuori di sè. Cioè a dire che l'assoluta Conoscenza è l'Essenza assoluta, e l'Essenza assoluta è l'assoluta Conoscenza.

L'immensurabilità dell'Essenza eterna si rispecchia egualmente nel finito e nell'infinito; di necessità dunque i due mondi, ove si separa e si svolge il fenomeno, fanno un mondo solo, e contengono la stessa cosa; e ciò che è nel finito o nell'essere, è pure espresso nell'infinito o nell'*attività*.

Fanno dunque una sola cosa quello che nel mondo reale o naturale s'esprime col peso, e nel mondo ideale colla percezione; e quello che nelle cose, in grazia della separazione fra generale e particolare, diventa unità relativa; e quello infine che, nel pensiero, si mostra come *idea*, e come determinante il giudizio. L'ideale, come tale, non è causa determinante del reale, nè questo nell'ideale; nessuno ha maggior valore o precedenza sull'altro; nè l'uno spiega l'altro, non innalzandosi nè l'uno nè l'altro all'altezza di principio; poichè ambedue, la conoscenza come l'essere, non sono altro che differenti riflessi d'uno stesso unico Assoluto.

Ora, realmente, o *in sè*, l'unità che serve di fondamento al contrasto del particolare e del generale nelle cose, come anche nella conoscenza, non è l'essere nè la conoscenza in quanto questi due si mettono in contrasto. Di conseguenza, quando in uno dei due si giunge all'assoluta eguaglianza dei contrari, sia nell'ideale che nel reale, immediatamente l'indifferenza della conoscenza e dell'essere, della forma e dell'essenza s'esprime nel reale, come nell'ideale stesso. Questa eterna unità del finito e del

l'infinito, riflessa nell'ideale, o nel pensiero, sembra prolungarsi nel tempo senza principio nè fine: nel reale o nel finito si mostra necessariamente e immediatamente come unità completa: è lo Spazio. Ma nel reale soltanto ci si mostra quale suprema unità della conoscenza e dell'essere.

Poichè, se da un lato lo Spazio si mostra come luce e quiete assoluta, come il supremo Essere, principio a se stesso, formante un perfetto Tutto, che non agisce nè esce fuori di sè, d'altro lato esso è pure assoluta percettibilità e idealità altissima; e appare sempre qual suprema indifferenza dell'attività e dell'essere, tanto se consideriamo il subbiiettivo quanto l'obbiettivo, il cui contrasto, rispetto ad esso, vien meno. Del resto, attività ed essere sono, come l'anima e il corpo, in ogni cosa: perciò l'assoluta conoscenza, pur essendo eternamente in Dio, e Dio stesso, non possono essere attività; poichè l'anima e il corpo, l'attività e l'essere, sono le forme stesse di Dio, non in lui, ma sotto di lui. E come l'essenza dell'Assoluto riflessa nell'essere dà l'infinito corpo, così riflettendosi nel pensiero, o nell'attività, genera l'infinita conoscenza, l'anima infinita del mondo. Ma nell'Assoluto l'attività non può apparir come attività, nè l'essere come essere.

Chi dunque trovasse un'espressione per significare un'attività altrettanto calma quanto la più perfetta quiete, e una quiete altrettanto attiva quanto la più grande attività, definirebbe in certo modo la natura di Dio.

Ma non basta conoscer il finito, l'infinito e l'eterno nel reale come nell'ideale: solo nell'eterno si percepirà il vero *in sè*. Ora, separando il mondo che rappresenta l'intera essenza dell'Assoluto nel finito, dal mondo che quest'essenza stessa esprime nell'infinito, con ciò stesso veniamo a separare il *principio divino*

dal *principio naturale* delle cose; poichè questo ci si manifesta passivo, quello attivo. Perciò la materia, per via della sua passiva e impressionabil natura, pertiene al principio naturale, mentre la luce, di natura attiva e creatrice, sembra al divino principio riferirsi.

Ma l'individuo, che nel mondo soggetto al finito, come pure nell'infinito, esprime immediatissimamente col suo modo d'essere la natura dell'Assoluto, non può, come non lo può l'Assoluto, immaginarsi qual essere semplice, o semplice attività. Quando anima e corpo s'identificano in una cosa, allora soltanto in questa cosa v'ha un'immagine dell'idea; ed essendo quest'idea nell'Assoluto l'essere come essenza, nella cosa, cioè nell'immagine, la forma sarà sostanza, la sostanza forma.

Così spiegansi l'organismo nelle cose reali, e le belle opere dell'arte nelle cose ideali; poichè l'organismo unisce alla materia, cioè al principio naturale, la luce, o l'eterna idea espressa nel finito come principio divino; mentre le belle opere dell'arte, alla loro volta, trasmettono alla materia stessa, in quanto è principio naturale, la luce di quella luce; ossia l'idea eterna espressa nell'infinito come principio divino.

Ma l'organismo si mostra di necessità come cosa individuale, e sta coll'unità assoluta nel rapporto stesso dei corpi pesanti, cioè nel rapporto di differenza. Così, nella forma, l'attività e l'essere sono invero sempre identici (di modo che l'attivo v'è passivo e viceversa) ma in quanto l'organismo è individuo, l'identità non proviene da lui; sibbene è ingenerata da quell'unità, cui esso per sè si riferisce come a propria base.

Non può esister pertanto in esso nè estrema attività nè assoluta quiete; ma ambedue vi si riuniscono quasi in un termine medio, fatto di quiete e d'at-

tività insieme. Ora, il mondo in cui l'essere sembra ingenerarsi dall'attività, e il finito dall'infinito, il mondo che in certo modo considerasi quasi la città di Dio, costrutta dalla Libertà colle sue stesse mani, sta in perfetta opposizione colla Natura, ove l'attività piuttosto s'ingenera dall'essere, e l'infinito dal finito.

Da cotesta opposizione impararono gli uomini a scorgere la Natura fuori di Dio, e Dio fuori della Natura; ma, sottraendo questa alla sacra Necessità per sottoporla all'empia necessità che chiamano meccanismo, cangiarono con ciò stesso il mondo ideale nel teatro d'una libertà senza freno e senza leggi. Facendo della natura un essere affatto passivo, immaginarono d'aver il dritto di scorgere in Dio, inalzato sopra di quella, una pura attività, un semplice spirito, come se tali due idee, spirito e materia, non fossero identiche, e l'una avesse realtà senza l'altra. Se diciamo loro che la Natura non esiste fuori di Dio, ma in Dio, essi la concepiscono sempre come quella natura, che, separandola dall'eterno, hanno ucciso; come se essa fosse qualche cosa per sè, o, in genere, fosse altro che una loro invenzione. (1)

Ma la parte naturale del mondo, scissa dall'unità, non esiste più in sè, come non esiste la parte rimasta libera; poichè ambedue le cose fanno *uno*; anzi non sono per nulla separate. E' di fatti impossibile supporre, che nel principio ove l'una e l'altra si *unificano* esse possano esistere in virtù dell'altro principio pel quale stanno fuori del primo: l'una per la necessità, l'altra per la libertà. Così la suprema

(1) E' la forma panteistica nel suo rigore più crudo; esprime il monismo della materia e dello spirito, della *Natura naturans* e della *Natura naturata*. Possiamo anzi supporre che qui l'espressione sorpassi il pensiero dell'A. e che l'amore d'unificare i contrari lo trascini un po' più lungi di quel panteismo puramente intellettuale che vorrebbe svolgere.

Ad ogni modo il sistema appare chiarissimo dalle pagine che seguono.

Potenza, cioè il vero Iddio, è quella fuori del quale la Natura non è, come la vera Natura è quella, fuori della quale non è Dio.

L'iniziazione alla somma felicità, che si raggiunge solo nel contemplar l'Essere infinitamente perfetto, consiste nel ravvisar immediatamente cogli occhi dell'anima cotesta sacra unità di Dio e della Natura, che si rivela, sulla terra, specialmente nella sventura.

Credo ormai aver soddisfatto la promessa, di tentare, per quanto era in poter mio, di scoprire il fondamento della vera Filosofia, mostrandovi sotto differenti aspetti sempre l'identica Unità, che della Filosofia è oggetto.

A voi ora, ricercare la miglior maniera di costruire sopra cotesto fondamento, e i mezzi di portare al completo sviluppo il divino germe della Filosofia, dando poi a tal dottrina la forma che vi sembrerà più conveniente.

ANSELMO

Mi sembra, mio caro, che più seria attenzione dobbiam prestare alla forma, poichè l'arte e la scienza si innalzano alla vera dignità di scienza e d'arte e si distinguono dai puri prodotti della fantasia non solo per la general conoscenza della Verità suprema, ma anche pel modo d'esporsi con chiarezza e vigoria, in segni incancellabili come fa la Natura.

Particolarmente dico che la più nobile e sublime materia, di cui la filosofia si compone, non sarà sicura dalla distruzione, finchè non avrà assunto le forme immortali. Bisognò forse che le forme men perfette scomparissero, affinchè la pura essenza che a loro s'univa, sbarazzatasi da esse, e non più mescolata con materie eterogenee, in seguito si volatizzasse, e si facesse irricognoscibile, per assumere poi più durevoli forme. Ma penso che la materia filosofica mai fu

soggetta a vicissitudine, più che nel tempo nostro, in questo secolo nel quale tutti gli spiriti gravitano verso l'Imperituro.

Alcuni trovarono questa preziosissima materia nel Semplice e nell'Inscindibile; in mano d'altri essa si liquefece: per questi diventò arida sabbia; per quelli sempre più divenne leggera, trasparente e quasi gassosa. Nessuna meraviglia dunque, che il più degli uomini non scorgano nella filosofia se non meteore, e che, agli occhi del volgo, le forme più grandiose per cui ella si rivelò, partecipino della sorte delle comete, che il volgo non annovera già fra le eterne opere di Natura, ma assimila a quei bagliori effimeri, che son prodotti dai vapori incandescenti. Ecco la comune opinione che si abbiano diverse filosofie, e che ciascun filosofo debba possedere il proprio particolar sistema. Ma tutti cadono oppressi dall'irresistibile peso del Tempo; tutti sono saldati alla stessa bronzea catena, i cui anelli determinano il numero dei loro passi: quelli che più cercano di discostarsene, fanno più precipite caduta. A ben considerare, essi tutti sono affetti dallo stesso male; hanno tutti cioè una sola specie di conoscenza o di metodo: quello che dall'effetto conchiude alla causa; avendo semplicemente giudicata la ragione sottoposta all'intendimento, credono aver provato che la ragione *in se* conduce a conseguenze false, e si smarrisce in vane contraddizioni: allora, pel timore che loro ispira la ragione, stimano aver diritto di creare essi quella che chiamano filosofia. Talvolta invero hanno la velleità di varcar i confini che si erano imposti; ma allora si che han paura dell'Assoluto, e della conoscenza categorica e apodittica. Non sanno muover passo senza uscire dal finito, traendo conclusioni alla ventura, senza preoccuparsi di concluder con qualche cosa che possa essere in se, e per se stessa.

Se affermano un principio assoluto, questo ha sempre di necessità un contrasto, perchè non sia più assoluto; mentre fra questo e il contrasto non può esser altro rapporto che di causa a effetto; e così, sotto ogni forma, sempre ritroviamo lo stesso metodo, la stessa tendenza a respinger l'unità da ciò che nel loro intelletto hanno diviso, e a trasformar in filosofia l'invincibile dualismo della loro natura. Ciò sia detto però solo per la plebe degli odierni filosofi.

Ma anche ciò che di più importante produsse la nostra epoca, anche ciò che si considera punto culminante della filosofia, s'è cangiato, per il modo d'espone e il falso ragionar della maggior parte, in una pura negazione. Costoro sarebbero ben capaci di esplicare il finito per mezzo della forma, se l'eterno non rifiutasse loro ostinatamente la materia. La loro filosofia sta nel dimostrare, che ciò che non è nulla, il mondo sensibile, effettivamente nulla è; e chiamano idealismo soltanto cotesta filosofia categorica di fronte al nulla.

Disparvero più o meno le forme veramente grandiose; ma l'essenza della filosofia è per natura indissolubile, e in una sua forma non v'ha nulla di vero e di giusto, se non in quanto essa partecipa di codesta indissolubilità. Tuttavia, come il centro di gravità della terra può vedersi da quattro diversi punti, e la primitiva materia è rappresentata da quattro metalli d'egual nobiltà ed egualmente indivisibili, così codesta indissolubilità della Ragione s'esprime specialmente sotto quattro forme, che in certo modo designano le quattro parti del mondo filosofico. Secondo noi, all'Occidente sta il materialismo; a Oriente l'intellettualismo; a Mezzogiorno il realismo; l'idealismo a Nord. Sarà sempre fine delle più elette indagini riconoscere in tutta la sua purezza la materia *una* della Filosofia, che è dovunque la stessa.

E non sarà senza importanza lo studio di tali particolari forme e della loro storia, per chi voglia innalzarsi sopra di esse; ma più sarà piacevole a chi già le domina da una superiore sfera. Di conseguenza vorrei, col vostro beneplacito, che Alessandro ci esponesse la storia di quella filosofia che riconosce l'eterno e divino principio nella materia: io poi vi farò conoscere l'essenza della dottrina del mondo intellettuale; infine Luciano, e Bruno per ultimo, diranno dei due contrari, idealismo e realismo.

Termineremo così il nostro edificio, e porremo la chiave di volta, mostrando come l'idea *una*, che insegnammo a cercare e conoscere, anzi tutto abbia fatto da fondamento a tutte le forme e a tutte le diverse manifestazioni per cui la ragione s'è impersonificata nella filosofia.

ALESSANDRO

Poche parole sulla storia di quella dottrina che ebbe nome dalla materia. Le sue vicende non differiscono molto da quelle, che tutte le altre dottrine speculative nel corso dei secoli, hanno subito; la sua rovina coincide colla decadenza della stessa filosofia. Poichè da quanto gli antichi ci tramandarono sul senso di codesta dottrina abbiamo più che sufficiente motivo per affermare ch'essa racchiudeva i germi, più o men sviluppati, della più alta speculazione. Ma presto s'è perduta la vera idea della materia; e in ogni epoca fu nota solo a piccol numero di spiriti superiori.

Essa è l'unità del principio naturale e del divino; sempre di conseguenza per sè, immutevole ed eterna. I filosofi degli ultimi secoli, e già lo stesso Platone, intendevano per materia il semplice subietto delle cose naturali e mutevoli; ma questo subietto in se è nulla, nè mai se ne potè fare un principio.

Dunque, l'unità *una* che domina tutti i contrasti, in cui si distinguono solo il divino e il natural principio delle cose, per farsi opposizione, è certamente quello che chiamano materia gli autori di questa dottrina. Più presso a noi si giunse a confondere materia e corpo, mescolando ciò che è perituro e distruttibile per sua natura, con l'imperituro e l'indistruttibile.

Giunti a tal punto, non si ebbe difficoltà a considerare come vera primitiva materia la massa bruta e inorganica. Ma l'idea della materia non è là, ove già son scissi l'organico e l'inorganico, sibbene là ove, riuniti, essi fanno uno punto, questo, che gli occhi del corpo non san discernere, ma solo quelli della Ragione.

Così spiego la formazione di tutte le cose dal seno di codesta unità:

La materia in sè non è varia; essa racchiude tutte le cose, ma, per ciò stesso, senza distinguerle, senza separarle in modo alcuno, quasi come un'infinita possibilità, completa in sè. Tutte le cose adunque fanno uno in virtù di lei, della materia; mentre forma è quello, per cui differiscono e si separano individualmente le une dalle altre. Ora, tutte le forme sono periture, una sola è eterna con la materia in sè; è la Forma di tutte le forme, la Forma prima e necessaria, che per sua natura non può assomigliarsi a nessuna in particolare, ma dev'essere semplice, infinita, immutevole, perfettamente eguale insomma alla materia. Ma non escludendo forma alcuna, essa è perciò d'un'infinita fecondità; la materia, invece, in sè è sterile. Così gli antichi, facendo nascere Eros dall'unione della ricchezza colla povertà, affidarono a lui la creazione del mondo, significando con ciò il rapporto della materia alla prima forma. Questa trova nella materia l'infinita possibilità di tutte le forme e di

La materia non è né organica né inorganica

Forma = principio individuale

tutte le figure; a sua volta la materia, così perfetta nella sua sterilità, basta egualmente a tutte le forme. E, rispetto all'Assoluto, facendo la realtà e la possibilità *uno* fuori di tutti i tempi, ne deriva che tutte queste forme sono eternamente espresse nella materia; e rispetto a quest'ultima esse vi sono in modo reale e in ogni tempo, anzi senza tempo alcuno. Così per la forma di tutte le forme, l'Assoluto *può esser* tutto, per l'essenza è tutto. Le cose finite, come tali, sono, è vero, in ogni tempo quello che possono essere in quel certo momento, ma non quello che per la loro essenza potrebbero essere; poichè l'essenza è sempre infinita in tutto. Le cose finite son dunque quelle, ove forma ed essenza differiscono, essendo finita la prima, la seconda infinita. Ma l'Assoluto ove forma ed essenza non fanno che *uno*, è sempre quello che può essere, senza differenza di tempo: e non ve ne può essere che *uno* solo.

Questa stessa differenza rende temporale l'esistenza delle cose individue; poichè, essendo la lor natura in parte infinita e in parte finita, la prima contiene l'infinita possibilità di quanto virtualmente è nella loro sostanza; ma la seconda necessariamente non racchiude mai se non parte di tal possibilità, affinchè la forma differisca dall'essenza. Sicchè il finito nelle cose non può conformarsi all'essenza che nell'infinità. Ora, questo infinito finito è il tempo, del quale l'infinito della cosa contiene la possibilità e il principio, mentre il finito ne rappresenta la realtà. Di tal maniera l'Assoluto essendo in sè un' unità assoluta infinitamente semplice, senza pluralità alcuna, passa nel fenomeno come assoluta unità della pluralità, come totalità integrale; ed è il così detto Universo. L'universalità diventa unità, l'unità universalità senza che l'una dall'altra differisca, anzi facendo ambedue una cosa sola.

Ma perchè temo che questa forma di tutte le forme, che in ogni caso e secondo molti esempî potremmo chiamare anima e vita del mondo, sia confusa coll'anima che si oppone alla materia, in quanto quest'ultima è il corpo, farò subito osservare che la materia non è il corpo, ma è la cosa ove corpo ed anima esistono; poichè il corpo è di necessità mortale e perituro, mentre imperitura e immortale è l'essenza. Ora, codesta forma di tutte le forme, assolutamente considerata, non s'oppono alla materia, ma fa *uno* con essa. Soltanto, poichè l'individuo non è mai interamente ciò che può essere, rispetto a lui essa ingenera necessariamente un *contrasto*; che è quello del finito e dell'infinito, cioè quello stesso, assolutamente parlando, dell'anima e del corpo.

Così anima e corpo sono comprese da codesta forma di tutte le forme; la quale, per la sua semplicità, è tutto; e tutto essendo, non può esser particolarmente nulla; e deve far coll'Essenza assolutamente *uno*. Dunque l'anima *obbiettiva* per ciò stesso è subordinata alla materia, ma si oppone al corpo sotto la prima forma.

Di tal maniera, analiticamente tutte le forme vanno unite alla materia; ma in tutte le cose materia e forma fanno necessariamente *uno*. Avendo osservato qualcuno quanto la materia e la forma s'affrettino a ricercarsi in ogni cosa, hanno espresso ciò mediante una figura, dicendo che la materia ha per la forma una passione simile a quella della donna per l'uomo, e in tale ardore s'uniscono. Avendo altri osservato che, assolutamente parlando, materia e forma sono identiche, ma che la materia, in quanto è espressa nel finito e divien corpo, è suscettibile d'assumer la differenza, mentre nell'infinito, in quanto è anima, rappresenta l'unità; chia-

marono la forma Padre, la materia Madre di tutte le cose, seguendo l'esempio dei Pitagorici, che appellavano *Monas* il padre, *Dyas* la madre dei numeri.

Il punto ove materia e forma fanno davvero *uno*, e ove anima e corpo non si distinguono, sta sopra tutti i fenomeni. Vedemmo in qual modo anima e corpo nella materia si scissero; facilmente ormai comprenderemo che il progredir di tale contrasto non può conoscer confini; ma, a qualunque eccellenza possano giungere il corpo e l'anima fra loro opposti, questo sviluppo è pur sempre subordinato all'eterno principio della materia che tutto abbraccia.

In ogni cosa brilla *una* luce, e v'ha *una* forza di gravità che, da una parte, insegna ai corpi a riempier lo Spazio, dall'altra fornisce la consistenza e l'essere ai prodotti del pensiero; quella è il giorno, questa la notte della materia.

Se questo giorno è infinito, la notte lo è pure. Nella vita universale, nessuna forma nasce esteriormente; ogni opera v'è come prodotto inscindibile d'un'arte intima e vivente. V'ha *un* solo destino per tutte le cose, *una* sola vita, *una* morte; niuna cosa sorpassa l'altra; non esiste che *un* mondo, che *una* pianta; della quale tutto ciò che è, forma le foglie, i fiori e i frutti; differendo ogni parte non per l'essenza, ma per i gradi di potenza. Non esiste finalmente se non *un* universo, rispetto al quale tutto è divinamente magnifico e bello, increato in sè, eterno e imperituro come l'unità stessa.

Stando l'Universo eternamente perfetto, intiero, e la realtà in lui confermandosi alla possibilità, e in nessuna sua parte offrendo vizio o difetto, neppure può esservi causa alcuna che lo distolga dal suo immortale riposo. Esso è, vive ognor eguale a se stesso, ignora immutevole. Poichè attività e moto

non esistono se non rispetto agli esseri particolari, nè facendo altro, per così dire, che seguir codesto *essere* assoluto, sgorgano immediatamente dalla stessa sorgente del suo profondo riposo. Codesto *essere* assoluto non può muoversi nel tempo nè nello spazio, poichè spazio e tempo sono in lui; non è dunque compreso in nessun dei due. Così la sua intima forma non può cangiarsi, poichè il cangiamento, come la maggior o minor perfezione della forma, non si compie che nel nostro modo di vedere; ma se fossimo capaci di abbracciar con un solo sguardo tutte le cose, i nostri occhi attoniti e quasi inebriati godrebbero una prospettiva sempre eguale, sempre immutata, coi suoi infiniti riflessi e la sua pura luce.

In quanto alla vicissitudine che s'accompagna all'Imperituro, non si può dire se ha avuto cominciamento o se esiste sempre; dipendendo essa dall'eterno, non pel tempo, ma per sua stessa natura. Essa dunque non è neppur finita pel tempo, ma per l'idea; cioè eternalmente finita. Ma un tempo qualsiasi, abbia avuto o no cominciamento, non può mai fornir la misura di codesto eterno finito.

Il tempo che tutto distrusse, anche quella tale epoca del mondo in cui gli uomini appresero a scindere il finito dall'infinito, l'anima dal corpo, il naturale dal divino, e confinarono questo e quello in due mondi affatto diversi, ha pur ucciso codesta antica dottrina, seppellendola nell'universa tomba della Natura, nella notte e nella morte di tutte le scienze. Annientata dapprima la materia, posta invece dell'essenza un'immagine grossolana, si giunse naturalmente a credere che tutte le forme sono esteriormente impresse alla materia, e che, essendo semplicemente esterne, e nulla essendo imperituro fuori di loro, dovessero esser state determinate in modo invariabile. Così fu distrutta l'unità intima e la

† natural connessione di tutte le cose; si ruppe il mondo, e dalle sue rovine sorse infinita moltitudine di differenze e di caste; e si rappresentò il *vivente Tutto* come un *contenente*; o come un soggiorno di tutte le cose, ove queste però son semplicemente messe in riga senza partecipar le une delle altre, nè vivere le une per le altre, e meno ancora l'una sull'altra agire.

Così, uccisa la materia, si determinò che la morte sarebbe il principio, la vita un accidente.

Essendosi la materia placata in questa morte, per tòrre di mezzo ogni reliquia di vita bastava isolare meccanicamente, come s'era fatto pel rimanente, lo Spirito universale della natura, la Forma delle forme, la Luce insomma, per farne un'altro essere corporeo. Spenta così la vita negli organi del *Tutto*, ridotti i complessi fenomeni dei corpi viventi a puri moti meccanici, non restava più che un'ultima vetta da sorpassare: tentar cioè di richiamare alla vita, artificialmente, quella Natura cui s'era strappato il cuore. In seguito codesta tendenza prese il nome di materialismo.

La follia di tal dottrina non fu così possente da ricondurre alla sorgente della Verità coloro che l'avevano adottata; anzi essa servì a farci constatare e a toglierci ogni dubbio sulla morte della materia, e ci lasciò, per nostra disgrazia, idee così rozze sull'essenza e la natura delle cose, che i popoli una volta stimati barbari, perchè adoravano il sole, le stelle, la luce, gli animali, o altri corpi della natura, sembrano degni di rispetto, se si confrontano ai moderni materialisti. Ma siccome la vita più facilmente fuggirebbe dall'Universo stesso, che dall'intelletto umano, e non fa che cangiar forma, essa lasciò la natura per rifugiarsi tosto, a quel che parve, in un altro mondo; e così, dalle rovine di quella

filosofia, si vide nascere ad un tratto l'antica dottrina del mondo intellettuale.

ANSELMO

Bene, amico, vanti l'antichità di questa dottrina, che ci insegna come tutte le cose nell'Universo giungano all'esistenza solo per la virtù e l'inframmettenza di Geni più perfetti e migliori. E, se pensiamo che la scienza delle eterne cose la posseggono unicamente gli Dei, non dovremo anche stimare ch'essa risalga a quella remota epoca, in cui i mortali vivevano cogli Immortali in comunione? Certamente essa, fin dall'origine, quando principiò a diffondersi, fu sempre accompagnata dal rispetto verso la Divinità, e da una vita santa, conforme alle sue massime.

Dunque, cari amici, l'*Essere* ha tre gradi: primo, quello degli esseri sensibili, che in sè veramente non sono, nè indipendentemente dalle unità; in secondo luogo, queste unità, di cui ciascuna è un semplice specchio vivente del mondo Modello. Quest'ultimo è sola ed unica verità. Sicchè ogni vero essere è solo nelle idee generali eterne, o in quelle delle cose; ma il Tipo veramente assoluto è *uno* solo. Esso non è soltanto immagine Modello, avente in sè o produttore fuori di sè il contrasto in un altro, ma riunisce insieme l'immagine Modello e il riflesso; dimodochè ogni essere secondario, formato dall'Assoluto, riceve insieme da lui l'unità e il contrasto; ma sempre imperfettamente, e prendendo in prestito l'anima dall'immagine Modello, il corpo dal riflesso. Essendo tuttavia quest'ultimo di necessità finito, può essere, senza danno per la sua finitezza, infinitamente espresso nell'Assoluto, ove in eterno risiede colla propria immagine Modello.

Dunque, l'idea *una* o l'assoluta *unità*, è l'*invariabile*,

pel quale non esiste durata: insomma la sostanza, per sè presa; di cui quella che volgarmente si chiama sostanza è semplice riflesso. Le unità derivano dalle idee; poichè, se consideriamo in quelle la sostanza, e ce la rappresentiamo in sè, avremo le idee stesse. Ma se nelle unità osserviamo quello, per cui esse s'individuano, scindendosi dall'unità assoluta, e se consideriamo la sostanza in quanto è realtà nel principio individuale, troviamo che quest'ultima resta ancora (almeno in apparenza) fedele alla natura dell'*immutevole*, come la sostanza corporea, che non s'accresce, non scema, non cangia mai, nonostante l'immensa vicissitudine delle forme; mentre il principio individuante è di necessità soggetto a cambiamento, a incostanza, a morte.

Poichè dunque nell'idea *una* v'ha l'infinita Unità del mondo Modello e del mondo reale, l'unità secondaria acquista esistenza individuale allorquando un'idea generale si sceglie, nell'infinita pienezza del mondo riflesso, l'individuo a sè conforme; e vi si riferisce come l'anima al corpo. Quanto più vasta è questa parte del mondo riflesso, tanto più in sè rappresenta l'Universo, tanto più il finito riflesso s'eguaglia alla natura dell'immagine Modello, tanto più infine l'unità s'approssima alla perfezione dell'idea e della sostanza. Ora, pel suo stesso rapporto, il riflesso ha sempre una natura *determinabile*, mentre quella cui esso risponde ha natura *determinante*. Ma queste due nature non fanno che *una* sola cosa nell'Idea di tutte le idee: e quest'Idea stessa è vita della vita, azione d'ogni azione; sicchè di lei non possiamo neppure dire che agisce, perchè è l'atto stesso. In essa la Volontà sarà la natura determinata, natura determinante sarà il Pensiero.

In ogni cosa v'ha così il *determinabile* e il *determinante*; espressione l'uno della Volontà divina,

l'altro della divina Intelligenza. Ma volontà e intelligenza non esistono in sè, sibbene in quanto l'una e l'altra si rivelano nelle cose create. E il *determinante* s'unisce col *determinabile* nell'imitazione dell'assoluta sostanza stessa, cioè dell'idea *Una*. Impossibile dire ove cominci o finisca l'immagine Modello o il riflesso; poichè ambedue s'uniscono nell'idea in modo infinito; in nulla possono separarsi, insieme stando di necessità, e all'infinito. Ciò dunque che è determinabile, sotto certo rapporto, in sè è novamente unità, simile all'unità modello; e ciò che nella prima appare determinabile, è, per sè considerato, unità mista, composta dal determinabile e dal determinante; poichè nel mondo Modello la possibilità è altrettanto infinita, quanto la realtà nel mondo dei riflessi; e la possibilità, nel primo, ha sempre più alti rapporti colla realtà nell'altro.

Di conseguenza, quanto più in un essere il *determinabile* partecipa della natura del *determinante*, che è infinito, più l'unità della possibilità e della realtà, che l'essere esprime, si innalza a potenza. Perciò il corpo organato è fra tutti quelli determinabili il più perfetto.

L'anima, essendo immediatamente una semplice unità del corpo, isolato e per necessità finito, ha sempre oscure, confuse e incoerenti idee; poichè essa non scorge la sostanza in sè, ma nel suo rapporto col contrasto fra *determinabile* e *determinante*; non come quella in cui ambedue questi fanno *uno*, ma come quella ove s'uniscono in modo finito.

Tuttavia l'idea stessa, che è la sostanza dell'anima e del corpo, in rapporto fra loro, entra in altro exterior rapporto colla sostanza assoluta, e per quel primitivo rapporto è costretta a sottoporre al tempo e alla durata, prima il corpo e l'anima, poi altre cose dipendenti dall'idea del corpo;

come pure è costretta a scorgere nella stessa sostanza assoluta soltanto la *base* dell'essere, e a collocar questa base in noi, o fuori di noi in altre cose. Questa nozione è affatto repugnante alla conoscenza perfetta, perchè la sostanza per se stessa non essendo che un' imagine della vera unità rispetto all' unità determinata del corpo e dell'anima, soltanto in grazia sua diventa reale ciò che v'è di reale nelle altre cose. In tal modo nasce dalle unità il mondo fenomenico.

Ogni unità considerata non più sotto l'aspetto del contrasto d'anima e di corpo, ma in sè, è la perfezione, la stessa assoluta Sostanza; poichè quest'ultima, indivisibile per sè e priva di rapporti, rispetto ad ogni unità è lo stesso Assoluto, nel quale realtà e possibilità fanno *uno*. E non potendo per natura partecipare alla quantità, ed essendo *una* per la sua idea generale, ogni unità così forma un mondo perfetto e a sè bastante. Ma v'hanno tanti mondi quante sono le unità, e ciascuno d'essi è egualmente completo, assoluto in sè: dunque essi non differiscono gli uni dagli altri, e fanno tutti *un* mondo. Se ora consideriamo questo *essere in sè* nell'unità; vediamo che nulla può giungervi di fuori; poichè qui ancora la stessa Unità assoluta racchiude tutte le cose e le fa uscire dal suo grembo, ma non può suddividersi, qualunque siano d'altra parte i cangiamenti delle forme. Così, in ogni unità, ciò che *produce* è la stessa perfezione di tutte le cose; mentre ciò che rende temporale l'eterno, chiudente in sè l'unità, non è altro che il principio restrittivo e individuale.

Poichè *l'essere in sè* d'ogni unità rappresenta sempre egualmente l'Universo, ma il *particolare* riflette l'assoluta unità solo in quanto dessa è espressa in lui per la relativa opposizione fra anima e corpo.

E siccome il modo di codesta opposizione determina la perfezione più o meno grande dell'anima e del corpo, ne deriva che, temporalmente considerata, ciascuna unità rappresenta l'universo in ragione del suo grado di sviluppo, e a seconda del principio individuale ch'è in lei. Ciascuna, così, particolarmente determina la misura della propria *attività* e *passività*, troncando l'immediata comunanza coll'eterno che racchiude le idee di tutte le cose, senza che queste possano l'una agire sull'altra tutte essendo perfette, tutte assolute egualmente.

Adunque nessuna sostanza, come tale, può subir l'influenza d'un'altra, nè influir sopra di essa, poichè ogni vera sostanza è inscindibile, intiera, assoluta, la stessa unità. Il rapporto d'animo a corpo non è rapporto di differenza a differenza, ma d'unità a unità; ciascuna delle quali, per sè, rappresenta l'Universo a seconda di sua special natura, e s'accorda coll'altra, non già pel concatenarsi della causa e dell'effetto, ma per l'armonia prestabilita nell'eterno. Il corpo, come tale, è mosso dal corpo, poichè esso non spetta se non al fenomeno; ma nel mondo vero, non esiste passaggio, poichè *l'essere in sè* è l'unità, la quale, sotto l'aspetto della verità, non è capace d'esser modificata, e non ne ha bisogno. L'unità infatti è sempre eguale a se stessa, e sempre estrae l'infinito dall'infinito.

Quello che è assolutamente *uno*, è la sostanza di tutte le cose, che si chiama Dio. L'Unità, nella sua perfezione, è l'universale sede che tutte le unità contiene, e a tutte si riferisce; come nel regno dei fenomeni l'infinito spazio, sua perfetta imagine, si riferisce ai corpi varcando tutti i limiti del finito.

Le idee della unità, in quanto sono incomplete, ristrette, confuse, rappresentano l'Universo fuori di Dio, e a lui si riferiscono come a fondamento; ma

in quanto sono *adeguate*, lo rappresentano in Dio. Così Dio è l'idea di ogni idea, la conoscenza d'ogni conoscenza, la luce d'ogni luce. Tutto esce da lui e rientra in lui; poichè il mondo fenomenico non esiste se non nelle unità e da esse non si separa: e soltanto col percepire, ch'esse fanno, il confuso riflesso dell'Unità, l'universo diventa percettibile ai loro occhi, come formato di cose isolate, che senza posa passano e mutano. Quanto alle unità stesse, non si separano da Dio se non rispetto al mondo fenomenico, ma in sè sono in Dio e fanno *uno* con lui.

Ciò che ho svolto di tale dottrina, toccandone i principali punti, basta a dimostrare che questa forma di filosofia ci riconduce pure all'unità, che definimmo come ciò in cui tutto esiste senza contrasti, e in cui solo può scorgersi la perfezione e la verità di tutte le cose.

BRUNO

Resta ora, miei cari, a esaminar il contrasto del realismo e dell'idealismo. Ma sonerà presto l'ora del commiato. Affrettiamoci dunque a dir con poche parole ciò che v'ha di più importante su tal soggetto, entrando in materia colla seguente questione: A qual realismo deve opporsi l'idealismo, e a qual idealismo il realismo contrasta?

Occorre anzitutto schiarire la differenza che può darsi fra realismo e idealismo. Essa non può essere nel loro oggetto, poichè ambedue han per fine la conoscenza suprema, che è necessariamente *una*. O uno solo dei due non ammette la forma speculativa, o l'uno o l'altro le si oppongono. Nel primo caso nessun paragone può farsi; nel secondo non merita il conto cercar la loro differenza. Poichè unico oggetto d'ogni filosofia è l'Assoluto; il quale deve perciò, in

ambedue quei modi, formar oggetto della conoscenza suprema.

LUCIANO

Di necessità.

BRUNO

Dunque, secondo te, differiscono pel modo di considerarli?

LUCIANO

Così credo.

BRUNO

Come! l'Assoluto ammetterebbe dunque una differenza o *doppiezza*, invece d'esser necessariamente *uno*?

LUCIANO

Doppiezza non è in lui, ma nel nostro modo di vedere; poichè il reale, considerato nell'Assoluto ingenera il realismo, l'ideale l'idealismo. Ma in esso, l'ideale è anche il reale, e il reale l'ideale.

BRUNO

Occorre definir ciò che intendi per ideale e per reale; poichè sappiamo che tali parole possono assumere sensi diversissimi.

LUCIANO

In questa ricerca, il reale sarà per noi l'essenza; l'ideale, la forma.

BRUNO

Dunque il realismo nascerebbe dalle riflessioni nostre sull'essenza, mentre l'idealismo avrebbe origine dalla comprensione della forma dell'Assoluto?

LUCIANO

Proprio così.

BRUNO

Ma non dimostrammo che nell'Assoluto essenza, e forma fanno *una* sola cosa?

LUCIANO

Come nel finito l'essenza necessariamente differisce dalla forma.

BRUNO

Ma in qual modo nell'Assoluto fanno *una* cosa sola?

LUCIANO

Non già per via d'unione; anzi, perchè ciascuna è la stessa in sè, cioè tutto quanto l'Assoluto.

BRUNO

Così realismo e idealismo considerando l'Assoluto, il primo secondo l'essenza, l'altro secondo la forma, scorgono inevitabilmente e senza contraddizione nell'una e nell'altra, *una* sola cosa; se tuttavia è lecito dire: *una* cosa, *un* oggetto.

LUCIANO

E' evidente.

BRUNO

Ma qual'espressione meglio definirebbe codesta unità, che posa non sulla simultaneità, ma sulla perfetta eguaglianza dell'essere?

LUCIANO

Già prima la definimmo col nome di indifferenza; parola che esprime benissimo il nostro modo di considerarla.

BRUNO

Ma se idealismo e realismo formano i sommi contrari della filosofia, il punto di vista di codesta indifferenza non costituirebbe forse il punto di vista della Filosofia in sè, senza contrasti?

LUCIANO

Non v'ha dubbio.

BRUNO

Cerchiamo d'approfondir questo supremo mistero. Non dimostrammo già che l'Assoluto non è nessuno dei contrari, ma è l'identità pura; vale a dire che è in sè, niente altro che sè, e affatto Assoluto?

LUCIANO

Di sicuro.

BRUNO

Concordammo anche che la forma per ambedue è la stessa, cioè quella dell'idealità e della realtà del subbiettivo e dell'obbiettivo; e ciò con infinita eguaglianza.

LUCIANO

E' vero.

BRUNO

Dunque ogni unità del subbiettivo e dell'obbiettivo, considerata in modo *attivo*, è una conoscenza.

LUCIANO

Si capisce.

BRUNO

Ma una conoscenza egualmente e infinitamente ideale e reale a un tempo, è una conoscenza assoluta.

LUCIANO

Certissimamente.

BRUNO

Un'assoluta conoscenza non può essere un pensiero opposto ad un essere; ma piuttosto il legame che in sè in modo assoluto riunisce l'essere e il pensiero.

LUCIANO

Senza dubbio.

BRUNO

Dunque il pensiero e l'essere non la dominano, anzi le sono subordinati.

LUCIANO

In quanto si oppongono l'uno all'altro, essa deve star sopra all'uno e all'altro.

BRUNO

Ma questa conoscenza è, coll'essenza dell'eterno, in rapporto d'indifferenza assoluta.

LUCIANO

Certo, perchè è la forma.

BRUNO

Ma se essa sta sopra il pensiero e l'essere, non possiamo fare del pensiero e dell'essere gli attributi immediati ed essenziali dell'Assoluto.

LUCIANO

Non possiamo.

BRUNO

Potremo poi considerar perfetto, formalmente, un realismo che considera pensiero ed estensione come immediati attributi dell'Assoluto? Tuttavia costuma considerar questo realismo come il più perfetto.

LUCIANO

Mai.

BRUNO

Quanto poi a coloro, che, in qualsiasi modo, innalzano il pensiero, come tale, a dignità di principio, opponendolo all'essere, diremo che in fatto di filosofia son dei novizi.

LUCIANO

Dici bene.

BRUNO

Ma non dobbiamo definire la conoscenza assoluta come quella, in cui il pensiero ingenera immediatamente l'essere, e l'essere il pensiero, mentre l'opposto sembra accadere nella conoscenza finita?

LUCIANO

Non si può concludere altrimenti.

BRUNO

Se dunque, rispetto all'Assoluto, non v'ha contrasto fra pensiero ed essere, non affermiamo con ciò stesso, che codesta assoluta conoscenza è identica, semplice, pura, esente da ogni realismo?

LUCIANO

Vero.

BRUNO

Nell'assoluta conoscenza, dunque, pensiero ed essere esistono virtualmente, non mai in atto. Ciò da cui si separa alcuna cosa, non ha bisogno di contenere la cosa separata, e può essere affatto semplice.

E precisamente, per l'Essere assoluto questa conoscenza deve di necessità separare il pensiero dall'essere, rispetto al finito in generale, o, se vogliamo, al fenomeno; non potendo essa, in quanto è assoluta, aver altra espressione nelle cose finite. Ma solo questa separazione ingenera il pensiero e l'essere, che nell'Assoluto non esistono in modo alcuno prima di essa.

LUCIANO

Debbo consentire in tutto questo.

BRUNO

Pertanto essere e pensiero non posson mai, come tali, unirsi nel finito in modo assoluto, ma sempre relativamente.

LUCIANO

Ciò mi sembra innegabile, poichè ciò che è finito in quanto alla forma, ha per fondamento il contrasto fra essere e pensiero.

BRUNO

Ma dobbiamo allora affermare un punto, nel finito, ove ambedue quelli siano, se non affatto indivisibili, almeno assolutamente uniti; il punto cioè ove l'essenza dell'Assoluto, perfettamente espressa nell'infinito, si rappresenta egualmente nel finito o nell'essere.

LUCIANO

Questo punto l'ha fissato il nostro ragionamento: e deve esser là, ove la conoscenza infinita si riferisce come soggetto ad un oggetto che in sé rappresenta, come realtà, tutta la possibilità del soggetto. E' il punto ove l'infinito *si espande* nel finito.

BRUNO

Tuttavia, il rapporto della conoscenza infinita all'obbiettiva resterà sempre (nonostante l'infinità espressa da quell'ultima nel finito) semplice rapporto a un individuo. Sicchè l'unità del pensiero e dell'essere non è assoluta se non nell'idea e in una percezione intellettuale; ma è sempre relativa nella realtà, o nel fatto.

LUCIANO

Evidentemente.

BRUNO

Se chiamammo *io* l'unità determinata dal pensiero e dall'essere, la chiameremo *io assoluto* in quanto è intellettuale, *io relativo* in quanto è relativa.

LUCIANO

Nessuna obbiezione.

BRUNO

Nell'*io* relativo, gli oggetti son posti e determinati infinitamente pel rapporto tra la conoscenza, fatta obbiettiva, e la sua infinita idea; sempre però pel *finito* e nel *finito* dell'*io*. Il contrasto di finito e infinito non è annientato se non relativamente; e si hanno delle verità relative, ed una scienza infinita, se vogliamo, ma sempre relativa.

LUCIANO

D'accordo anche su questo.

BRUNO

Invece nell'*io* assoluto, o nella percezione intellettuale, le cose sono determinate non pel fenomeno, per quanto infinitamente, ma pel loro carattere eterno, cioè quali esse sono in sè; la scienza che ne deriva è assoluta.

LUCIANO

Così dev'essere.

BRUNO

Gli oggetti, in quanto sono determinati infinitamente dalla scienza relativa, non esistono se non per questa scienza, e in grazia di questa scienza.

LUCIANO

Senza dubbio.

BRUNO

Se dunque per idealità, nel senso volgare della parola, intendiamo il semplice contrario della realtà sensibile, e se consideriamo l'idealismo solo come la dottrina che nega la realtà del mondo visibile, tutta la filosofia, di necessità, non è che idealismo di fronte alle cose così determinate, e per ciò stesso s'oppone al realismo, preso nello stesso senso.

LUCIANO

Necessariamente.

BRUNO

Rispetto alla semplice unità relativa del subbietto e dell'obbietto, l'assoluta unità loro ci appare affatto indipendente da codesta unità relativa, e inaccessibile alla scienza. Soltanto negli atti diventa obbiettiva, conformandosi alla natura della scienza relativa; in modo cioè superiore a codesta scienza. Infatti l'obbiettivo, negli atti che il dovere ci impone, appare come qualcosa di diverso dalla scienza, perchè questa, secondo i nostri principî, è subordinata alle condizioni, da cui l'obbiettivo va esente. Così si afferma solidissimamente il rapporto differenziale fra l'Assoluto, la scienza e la conoscenza.

Uscendo fuor della scienza relativa, il primitivo reale rientra nell'*Etica*, mentre la speculazione intorno a codesto reale deve rivolgersi al dovere. Qui soltanto si mostra categorica e assoluta l'unità del pensiero e dell'essere; ma l'assoluta armonia della realtà colla possibilità non essendo mai nel tempo, il quale non la contiene, e d'altra parte la *esige* in modo assoluto, essa per noi sarà regola di condotta e inesauribile compito, mentre pel pensiero sarà, come la fede, fine di qualunque speculazione.

LUCIANO

Nulla da obbiettare.

BRUNO

L'assoluta unità del pensiero e dell'essere esistendo come *bisogno*, dovunque esiste in natura, esisterà unicamente pel dovere ed in virtù del dovere. Non è soltanto materia prima di ciascun atto, ma anche di ciascun essere. Soltanto per l'*Etica* la natura ha importanza speculativa, giacchè, a ver dire, essa è un semplice organo, un mezzo. Non senza scopo, nè soltanto per esser sua propria divinità, essa è in sè e fuori di sè; poichè per se stessa, essa è morta, e fa da semplice materia, da obbietto, ad una azione fuori di lei, e non proveniente da lei.

LUCIANO

E' evidentemente così.

BRUNO

Una filosofia che ha questa scienza per fondamento, non fornirà una perfetta spiegazione della coscienza

generale, e non potrà riferirvisi interamente, senza tuttavia meritare affatto il nome di filosofia?

LUCIANO

Certissimamente.

BRUNO

Quell'idealismo che, trascurando l'assoluta Unità, afferma come principio non il punto assoluto dell'indifferenza, ma il punto relativo subordinante l'essere al pensiero, il finito e l'eterno all'infinito, s'opporrà fatalmente al realismo.

LUCIANO

Senza fallo; perchè quest'ultimo fondasi sull'essenza dell'Assoluto; nè questo può avere per equivalente altri che l'assoluta conoscenza.

BRUNO

Per ciò stesso, un simile idealismo non ha come principio l'ideale in sè, ma solo l'ideale apparente?

LUCIANO

Di necessità, altrimenti sarebbe fuori d'ogni contrasto col realismo.

BRUNO

Il subbietto obbietto puro, l'assoluta conoscenza, l'io assoluto, la forma di tutte le forme, è l'*unico* figlio dell'Assoluto, egualmente eterno, consustanziale, e formante *uno* con esso. Chi possiede il figlio, possiede anche il padre; solo attraverso il primo si giunge al secondo; la dottrina che vien dall'uno

è la stessa che vien dall'altro. Così, la conoscenza di codesta indifferenza nell'Assoluto per cui l'idea è sostanza, o semplicemente il reale, come l'essenza è forma e la forma essenza, l'una dall'altra inseparabili, imagine ciascuna non solo affatto somigliante all'altra, ma una con essa; questa conoscenza, dico, è quella del centro assoluto di gravità; e in certo modo quella del primitivo *metallo* della verità, del quale la materia esplica ogni particolare e senza il quale nulla è vero.

Codesto centro di gravità è eguale nell'idealismo e nel realismo; e se questi si contrastano, è pel fatto che la conoscenza o il perfetto svolgimento di codesto principio non esiste in uno dei due, nè in ambedue insieme.

Quanto alla forma della scienza, e alla necessità di coltivare il germe che tal principio racchiude, finchè giunga all'intero sviluppo, e armonizzi perfettamente colla forma dell'Universo, di cui la filosofia dev'essere perfetta imagine, noi non sappiamo prescrivere, a tale scopo, nè a noi medesimi nè agli altri, regola più perfetta e sicura di quella che già un filosofo ha determinata, e che mai dovremo dimenticare. « *Per comprendere i più profondi misteri della Natura, non dobbiamo stancarci di studiare gli opposti estremi delle cose: quel che più importa, non è trovare il loro punto d'unione; ma, a parlar propriamente, il gran segreto dell'arte consiste nel saper dedurre da codesto ultimo punto l'altro punto opposto.* »

Seguendo codesta regola, primamente riconosceremo nell'assoluta eguaglianza dell'essenza e della forma il modo per cui finito e infinito sgorgano come da comune sorgente, l'uno stando eternamente e necessariamente coll'altro; quindi comprenderemo perchè codesto semplice raggio che dall'Assoluto si diparte, anzi è l'Assoluto stesso, ci sembra scin-

dersi in differenza e indifferenza, in finito e infinito; determineremo con esattezza il modo dello scindersi e dell'unirsi per ogni punto dell'Universo, e seguiranno il nostro insegnamento fino a tanto che questo punto d'assoluta unità ci sembri diviso in due punti relativi. Vedremo nel primo la sorgente del mondo reale e naturale; nell'altro, quella del mondo ideale e divino. Nell'uno celebriamo Dio facentesi, nell'eternità, uomo; nell'altro, l'uomo facentesi, per necessità, Dio. E allora, liberi e non tardati da alcun impedimento, scenderemo per quella scala del grande Spirito, che si drizza fra cielo e terra, a scorgervi l'unità divisa dal divino e dal natural principio; quindi, risalendo su per essa, fonderemo tutto in *Uno*, e contempleremo Dio nella Natura, la Natura in Dio. Finalmente, toccata l'ultima cima, giunti alla mirabil conoscenza ricinta di luce e d'armonia, convintici che in essa è la realtà dell'essenza divina, soltanto allora potremo godere la Bellezza in tutto il suo splendore, senza che gli occhi nostri ne siano abbarbagliati; e vivere nella beata compagnia di tutti gli Dei. Comprenderemo allora il regale spirito di Giove, e la sua possanza; sopra di lui staranno il principio senza forme, e quello che tutte le possiede; principî, che un Dio sotterraneo attacca l'uno all'altro, nella profondità dell'abisso. Ma il Dio della folgore abita l'Empireo, e niuno dei mortali può accostarsi al suo trono.

Si sveleranno agli occhi nostri i destini dell'Universo; sapremo in qual modo il divin principio s'è ritratto dal mondo, e come la materia sposata alla forma divenne soggetta all'inerzia e alla necessità. Nulla d'oscuro avranno per noi i simboli, coi quali si vuole rappresentare in tutti i Misterî la storia e la morte d'un Dio; saranno sempre le sofferenze d'Osiride e la morte di Adone.

I nostri sguardi s'indirizzeranno anzitutto agli Iddii superni; e quando potremo partecipare, per via di contemplazione, alla loro beata esistenza, allora, per dirla cogli antichi, saremo veramente perfetti, e vivremo nel glorioso cerchio, non come transfugi della morte, ma come iniziati al tempio dell'immortalità.

La notte ormai spiega i suoi foschi veli, e la luce delle stelle ci ammonisce che l'ora di separarci è sonata: lasciamo questi luoghi.

FINE



NOTE DELL'AUTORE

— *Del divino e del naturale principio delle cose.* —
In attesa d'ulteriori esplicazioni, mi contenterò di citar qui il passo di Platone (Timeo):

Δύο αἰτίαι εἶδη γὰρ διακρίσθαι, τὸ μὲν ἀπαιχθὲς, τὸ δὲ θείον. Καὶ τὸ μὲν θείον ἐν ἅπασιν ἡγεῖται καὶ ἰσχυρῶς ἐν ἑαυτῷ ἐπιδημιῶν, βίον καὶ ἕως ἡμεῶν ἢ ὑμῶν ἐπιδημιῶν.

— *Come dimostra Sofocle ecc. ecc. (pag. 25.).*

In un passo che Plutarco ci conservò, e che trovasi Opp. Soph. Ed. Brunck, t. IV. p. 686.

— *Come dice Socrate in Platone ecc. ecc. (pag. 40.).*
Nel Filebo.

— *Cerchiamo dunque di non scordare il vero senso delle leggi ecc ecc. (pag. 76).*

S'allude qui alle leggi di Keplero. Per valutarne tutta l'importanza speculativa e conoscerle nelle loro purezza, bisogna cominciare collo sbarazzarle dalle applicazioni meccaniche ed empiriche che le sfigurano. Invochiamo qui la testimonianza d'un nostro amico, che già studiò la questione. Quanto v'ha di positivo nel nostro punto di vista sull'argomento di siffatte leggi, è conforme al generale schema costruttivo che ispira quell'opera, secondo le quale le tre leggi di Keplero stanno fra di loro come l'indifferenza, la differenza e la *totalità*, cioè il punto ove i primi due ritornano *unità*. Di tal maniera esse esprimono perfettamente l'organismo della Ragione, e formano un sistema completo. Ciò sia detto per commentar le parole di Bruno, se non si vuol aspettare le spiegazioni che daremo fra poco.

— *Poche parole sulla storia e le vicende di quella dottrina ecc ecc (pag. 128).*

E' forse superfluo ricordar qui a coloro che stanno all'altezza della filosofia, che la seguente dissertazione s'approssima in tutto al metodo speciale, secondo il quale Giordano Bruno ha esposto la sua dottrina dell'Universo, nell'Opera intitolata: *Della Causa, Principio et Uno.*

Di quest'Opera possediamo un dotto estratto, pubblicato in appendice alle lettere di Jacobi sulla dottrina di Spinoza.

Ma dal Bruno ci discostiamo in quanto egli, considerando identiche l'anima e la forma d'una cosa, non può più esporre chiaramente il punto supremo dell'indifferenza fra materia e forma; al contrario, Alessandro sostiene che l'anima stessa è posta nella forma come contrasto *uno*.

I seguenti passi di Bruno possono considerarsi come prove e paralleli della sua dissertazione: (1)

« Dobbiamo distinguer bene dalla forma accidentale la forma necessaria, eterna e primitiva, sorgente e forma di tutte le forme.

In che modo codesta forma prima, universale, e l'universale e primitiva materia possono esser unite, indivisibili, differenti, e far tuttavia *una* sola cosa? Questo è il problema che dobbiamo risolvere (Pag. 282. 283.) »

« L'intera possibilità dell'esistenza delle cose non può precedere la loro esistenza reale, nè sussistere in alcun modo dopo di essa. Se vi fosse un'intera possibilità d'essere realmente senza esistenza reale, le cose si creerebbero da sé stesse; esisterebbero cioè prima d'essere.

Il primo principio essendo il più perfetto, racchiude in sé ogni esistenza; può essere tutto, dunque è tutto. Così la forza attiva, come tutti i gradi di potenza, la possibilità come la realtà, non sono in lui se non *una* sola cosa, inseparabile e indivisa. Così non è però delle altre cose, che possono essere o non essere, e determinarsi in uno o in altro modo. L'uomo, in ogni istante della sua vita, può essere ciò che è in un dato momento; ma non ciò che potrebbe essere sotto l'aspetto della sostanza. *Uno* solo è tutto ciò che può essere; costui racchiude tutte le esistenze nella propria. (pag. 284) »

« L'Universo, l'increata natura, è egualmente e ad un tempo tutto ciò che nel fatto può essere, perchè comprende tutta la materia, come la forma eterna, invariabile, di tutte le diverse forme. Ma nei suoi sviluppi successivi d'ogni istante, nelle sue diverse parti, nelle sue speciali composizioni, in ciascuno dei suoi esseri, insomma in tutto

(1) Le parole di Bruno non sono punto queste, ma abbiamo preferito ritradurle dalla traduzione tedesca di Schelling, anzichè riportarle dall'originale. A noi per momento preme infatti interpretare il pensiero di Schelling, sia originale che riflesso, e nessun altro. Chi vuole, facilmente confronterà.

Per il libro *De la causa, principio et uno*, di cui al tempo di Schelling non si possedevano che frammenti, v. *Op. Ital. di Giord. B.* ediz. critica del LAGARDE, Gottinga, 1888, vol. I.

ciò per cui si manifesta, esso non è più quello che è e quello che può essere, ma ci appare come un'ombra, un riflesso del principio nel quale la forza attiva e la potenza, la possibilità e la realtà fanno una cosa sola. (pag. 283) »

« Nessun occhio mortale può misurare l'altezza di quella luce, la profondità di quell'abisso. Lo dicono i Libri Sacri nel modo più sublime, unendo i due estremi punti: *Tenebræ non obscurabentur a te. Nox sicut Dies illuminabitur. Sicut tenebræ ejus, ita et lumen ejus.* (pag. 287) »

« Bisogna non confondere la materia secondaria, che sola è obbietto delle cose naturali e variabili, con quella che è comune al mondo visibile e all'invisibile. (pag. 287) »

« Questa primitiva materia, fondamento delle cose corporee come delle incorporee, è un essere multiplo, in quanto racchiude la moltitudine delle forme; ma in sé considerata è assolutamente semplice e indivisibile. Come quella che è tutto, non può essere qualcosa in particolare. E' naturale che poche intelligenze siano capaci di concepire in qual modo una cosa possa avere tutte le proprietà, e insieme non possederne alcuna; esser sostanza formale di tutti gli esseri, ma non compresa in alcuna forma. Pertanto il filosofo conosce l'assioma: *Non potest esse idem, totum et aliquid.* (pag. 290.) »

— *Bene, amico, vanti ecc.* (Pag. 135.)

Anselmo, difendendo da una parte l'intellettualismo di Leibnitz, d'altra parte sembra imbarazzato nella sua esposizione, dal fatto che questo sistema parte dall'idea della *monade*, idea che a prima vista sembra ristretta.

Bisognerebbe sapere, però, se cotesta dottrina non si potesse prendere in senso più elevato, e se, in mezzo alle complicate e ai difetti formali che quell'opposizione forzatamente ingenera, non si trovi espressa l'idea della vera filosofia, con quella chiarezza che rincontriamo nel discorso d'Anselmo, quando questi, ad esempio, dice che solo l'idea inadeguata ci fa scorgere le cose fuori di Dio. Tale questione è tanto più legittima, in quanto fino ad oggi gli stessi discepoli di Leibnitz, o quelli che lo stimano il padre della filosofia, nulla han compreso della sua dottrina nei punti principali, come quella dell'armonia prestabilita, che generalmente si riferisce all'unione del corpo coll'anima; e quello del rapporto delle monadi a Dio.

Nulla trovasi pertanto nel discorso d'Anselmo, che non possa realmente appoggiarsi su certi passi di Leibnitz, senza che bisogni ricorrere allo spirito del sistema intellettuale; così, ad esempio, ciò che si riferisce all'essere delle

idee in Dio, come pure l'altra proposizione: *tutto trovasi in Dio per l'idea adeguata*, può sostenersi con diversi pensieri, espressi sia nei *Nuovi Saggi*, sia nel Supplemento di cotesta opera sul teorema di Malebranche

— *Regola che già un filosofo ha determinata ecc. (pag. 152).*

Questo filosofo è sempre Giordano Bruno, le cui parole, tolte dall'estratto cui sopra accennammo, possono considerarsi quale simbolo della vera filosofia.

FINE DELLE NOTE DELL'AUTORE



202246

26 FEB 1960