

Giordano Bruno e la civiltà europea

La lettura di Fulvio Papi

di *Manuele Bellini* ✉

According to Fulvio Papi, Giordano Bruno defends European culture by countering the “myth of the noble savage”, fuelled, in the modern age, by the discovery of America and supported, among other things, in Montaigne’s reflections on cannibals. However, Bruno’s is a “moderate Eurocentrism” which not only condemns the violence of the conquistadores, but is also based on a primitive idea of progress: all beings, in fact, are equal from an ontological point of view, since they are born through spontaneous generation, but only human beings, even the savages of the New World, can and must, thanks to manual industriousness, move from nature to civilization, of which European one is the model, however improvable. It is therefore in metaphysics and in the relationship between matter and form that, for Papi, the reasons for Bruno’s conception of European civilization must be sought.

Keywords: Giordano Bruno, Fulvio Papi, Europe, Spontaneous generation, Civilization

Uno dei temi più interessanti e attuali del libro di Fulvio Papi *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, edito nel 1968, è la concezione bruniana della civiltà europea, cui Papi dedica in particolare i capitoli V e VII. Alla luce della configurazione politica attuale del Vecchio Continente, non si possono non ravvisare motivi di attenzione a riflessioni svolte in tempi ancora non attanagliati dalle questioni etiche sollevate dalle migrazioni, che oggi pongono il problema annoso, e paradigmatico nella nostra ottica, dell’incontro con le diversità etniche, culturali e religiose. La domanda sul senso e sul valore dell’Europa è un argomento che Papi ritiene sia radicato nella filosofia tutta di Bruno, e dalla quale non possa essere isolato; non solo: egli lo considera anche l’esito più compiuto della sua metafisica ed è quest’aspetto che andremo soprattutto a evidenziare.

La tesi di Papi può riassumersi in questo modo: la teoria bruniana, di ascendenza magico-alchemica, dell’animazione universale determina la fine dell’antropocentrismo teologico medioevale e da questa eclisse derivano la

possibilità e nel contempo la necessità di edificare una civiltà a piena misura umana; da questo punto di vista Bruno si fa strenuo difensore della cultura europea ed è un europeista *ante litteram*, si potrebbe dire con un termine *à la page* nel mondo globale, anche nel suo contrastare, non senza qualche denigrazione sarcastica, il mito del buon selvaggio già presente nel saggio sui cannibali di Montaigne e in seguito propagandato da certe tradizioni settecentesche anti-illuministe i cui echi vengono amplificati soprattutto dagli scritti di Rousseau.

Ma procediamo con ordine. Il punto di partenza per capire la prospettiva bruniana sul mondo europeo è la sua metafisica, che ne è il terreno fondante da tener conto per individuarne le ragioni ultime. Così la sintetizza Papi: “La visione filosofica di una natura animata, nel cui seno sono i semi di ogni forma vivente, è la grande certezza di Bruno. La presenza della vita come manifestazione vicissitudinale dell’Essere non solo sulla terra ma in ogni luogo dell’infinita estensione cosmica, l’uguaglianza di radice metafisica tra i vegetali, gli animali e l’uomo, sono questi i motivi filosofici su cui Bruno poggia il proprio pensiero”¹. Alla base di questa teoria dell’animazione universale v’è sì l’influsso del sapere magico², ma soprattutto la teoria della generazione spontanea di tutti gli esseri, di cui Bruno è sostenitore³, e che non si limita al campo biologico, ma coinvolge tutto ciò che esiste, mettendo in crisi il dogma cristiano della creazione: non esiste un primo uomo, perché anche l’uomo, come tutte le cose viventi, si autoproduce nel seno della natura e la sua

¹ F. Papi, *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 226-227.

² Cfr. F.A. Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica* (1964), tr. it. di R. Pecchioli, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 228 e sgg.

³ Dice Filoteo nel quinto dialogo in *De l’infinito, universo e mondi* (1584): “All’undecimo [argomento], che vuole la natura moltiplicata per decisione e division della materia non porsi tale atto se non per via di generazione, mentre l’uno individuo come parente produce l’altro come figlio; diciamo che questo non è universalmente vero, perché da una massa per opera del sole efficiente si producono molti e diversi vasi di varie forme e figure innumerabili. Lascio che, se fia l’interito e rinovazion di qualche mondo, la produzione de gli animali, tanto perfetti quanto imperfetti, senza atto di generazione nel principio viene effettuata dalla forza e virtù della natura” (G. Bruno, *De l’infinito, universo e mondi*, in *Dialoghi italiani*, con note di G. Gentile, a cura di G. Acquilecchia, Sansoni, Firenze 1958³, vol. I, p. 534).

“dignità” non deriva pertanto da uno statuto ontologico indeterminato che possa definirsi soltanto grazie all’esercizio del suo intelletto, come voleva Pico della Mirandola, né al suo divenire anima immortale, come nel neoplatonismo ficiniano, ma anzi “ha la sua radice nell’essere frutto di un amore naturale che percorre tutta l’infinità del cosmo”⁴. È conseguenza ovvia che non vi siano differenze qualitative tra tutto quanto fa parte dell’universo: non vi sono esseri superiori ed esseri inferiori perché tutte le forme viventi nascono dalla medesima materia, dove sono contenute in modo potenziale e da cui sono cacciate come dal suo seno, secondo un processo di attualizzazione molto complesso e alquanto variegato. Il modo in cui questo avviene è analizzato nella metafisica di Bruno (in questo opposta alla concezione aristotelica della materia come *prope nihil*), che per Papi rappresenta il fulcro dell’intero suo pensiero e alla quale vanno ricondotte tutte le sue teorie, qualora se ne vogliano comprendere i vincoli spesso sotterranei.

Nucleo di tale metafisica è la concezione riguardo al rapporto tra la materia e la forma⁵, che “concorrono alla determinazione del processo autoproduttivo della Natura”⁶: la prima non è pura privazione, ma anzi è ciò che va a costituire l’universo intero, la sua stessa essenza, che si avvicina al concetto di forza. Di conseguenza non è la forma, platonicamente intesa, a preesistere alla materia e a rappresentarne il modello, ma anzi è la materia a produrre

⁴ F. Papi, *Antropologia e civiltà*, cit., p. 12.

⁵ “L’intelletto universale è l’intima, più reale e propria facoltà e parte potenziale de l’anima del mondo. Questo è uno medesimo, che empie il tutto, illumina l’universo e indirizza la natura a produrre le sue specie come si conviene; e cossì ha rispetto alla produzione di cose naturali, come il nostro intelletto alla congrua produzione di specie razionali” (G. Bruno, *De la causa, infinito e uno*, in *Dialoghi italiani*, cit., p. 232). Questo intelletto è stato chiamato in molti modi nella storia del pensiero: “da noi”, scrive Bruno, “si chiama artefice interno, perché forma la materia e la figura da dentro, come da dentro del seme o radice manda ed esplica il stipe; da dentro il stipe caccia i rami; da dentro i rami le formate brance; da dentro queste ispiega le gemme; da dentro forma, figura, intesse, come da nervi, le fronde, gli fiori, gli frutti; e da dentro, a certi tempi, richiama gli suoi umori, da le frondi e frutti alle brance, da le brance agli rami, dagli rami al stipe, dal stipe alla radice. Similmente negli animali spiegando il suo lavoro dal seme prima, e dal centro del cuore a li membri esterni, e da quelli al fine complicando verso il cuore l’esplicate facultadi, fa come già venesse a ringlomerare le già distese fila” (ivi, p. 233).

⁶ F. Papi, *Antropologia e civiltà...*, cit., p. 9.

da sé incessantemente le forme. È dunque la materia a essere divina e a preesistere alla forma, non il contrario, perché è la materia a essere attiva⁷. Si scardina in tal modo l'idea aristotelica che la materia stia alla forma come la potenza all'atto, giacché ora l'essere viene a coincidere con il poter essere e la materia con l'atto⁸: da un'unica materia nasce quindi una varietà infinita di forme. Per spiegare il rapporto tra l'universalità della materia e l'individualità degli uomini, Bruno formula la dottrina del policentrismo, comprensibile attraverso la metafora della voce, che è sempre la medesima nonostante venga percepita in modi differenti da una molteplicità di persone, senza che per questo la sua essenza ne risulti alterata; allo stesso modo, dato che ciascuna di quelle persone ha ascoltato quella medesima voce, essa è presente per intero in ogni singolo individuo che la ascolta, proprio come in ogni individuo è presente l'intera vita dell'universo⁹. Questo è il senso, grosso modo, della teoria dell'animazione universale ed è questa teoria alla base della concezione di Bruno relativa ai popoli dell'America.

La comune radice metafisica dell'umanità, infatti, impone di pensare che anche i popoli del Nuovo Mondo non siano diversi da quelli europei. La scoperta dell'America per Bruno conferma l'esistenza degli antipodi, invece smentita dai maggiori padri della Chiesa, Lattanzio e Agostino, e sembra di

⁷ “Dicsono. Tanto che non solamente secondo gli vostri principii, ma, oltre, secondo gli principii de l'altrui modi di filosofare, volete inferire che la materia non è quel *prope nihil*, quella potenza pura, nuda, senza atto, senza virtù e perfezione. *Teofilo*. Cossi è. La dico privata de le forme e senza quelle, non come il ghiaccio è senza calore, il profondo è privato di luce, ma come la pregnante è senza la sua prole, la quale la manda e la riscuote da sé; e come in questo emisfero la terra, la notte, è senza luce, la quale con il suo scuotersi è potente di riacquistare. *Dicsono*. Ecco che anco in queste cose inferiori, se non a fatto, molto viene a coincidere l'atto con la potenza” (G. Bruno, *De la causa, infinito e uno*, in *Dialoghi italiani*, cit., pp. 307-308).

⁸ “Dicsono. Vuoi dunque che la materia sia atto? Vuoi ancora che la materia nelle cose incorporee coincida con l'atto? *Teofilo*. Come il poter essere coincide con l'essere” (G. Bruno, *De la causa, principio e uno*, in *Dialoghi italiani*, cit., p. 304). Cfr. anche G. Del Giudice, *La coincidenza degli opposti. Giordano Bruno tra Oriente e Occidente* (2001), “Presentazione” di M. Ciliberto, Di Renzo Editore, Roma 2019.

⁹ Alla metafisica bruniana e al suo valore fondativo dell'intero pensiero di Bruno, Papi ha dedicato ampia attenzione anche nelle sue lezioni tenute nel 2003 al Warburg Institute di Londra (cfr. F. Papi, *La costruzione della verità. Giordano Bruno nel periodo londinese*, Mimesis, Milano-Udine 2010, in particolare si vedano la prima e la terza lezione, rispettivamente alle pp. 17-27 e 45-63).

conseguenza confutare in modo definitivo la dottrina biblica della monogenesi dell'umanità, secondo cui essa discenderebbe tutta da Adamo ed Eva. Ma, se così fosse, perché e con quali mezzi avanguardistici avrebbe intrapreso una migrazione Oltreoceano? Il dibattito sulla controversa teoria pseudo-aristotelica della navigazione impegna molti intellettuali europei della prima età moderna, come ampiamente ricostruisce Papi¹⁰, e attira gli strali ironici di Bruno, che, al contrario, difendendo la teoria della generazione spontanea, può così spiegare l'esistenza di popoli agli antipodi europei senza ricorrere a fantasticherie ridicole e senza scomodare la Bibbia, che quindi diventa solo un testo sacro ai cui contenuti si può prestare fede o meno.

Non solo. Accogliere l'ipotesi di un'antichissima navigazione dal cuore dell'Europa verso l'America vorrebbe dire respingere l'idea di realtà diverse, di usanze, tradizioni, culture altre da quella giudaico-cristiana, quindi significherebbe ricondurre il diverso all'identico, ripudiandone la natura di diverso in quanto tale: questa ipotesi "consentiva di riportare l'America nella dimensione europea, di non riconoscerne l'alterità, di farne un capitolo già compreso nello sviluppo della civiltà europea, riconducendo il nuovo continente ad una dimensione che, togliendone la novità, annullasse anche i problemi che la novità portava con sé, l'allargamento dell'idea di uomo che si era costretti a fare, la messa in discussione del profilo di storia del mondo che costituiva l'abitudine intellettuale dell'Europa cristiana, con il suo concetto di creazione del mondo, dell'uomo, del peccato originale, della rivelazione di Cristo, della salvezza e del fine della storia del mondo"¹¹.

Del resto, scoprire l'esistenza di popoli privi di sentimenti religiosi o fedeli a una religione naturale comporta innanzitutto il riconoscere che le religioni sono fenomeni storici e hanno un ruolo educativo, come sostiene la tradizione averroistica ora confermata e da Bruno ripresa, e in secondo luogo che i riti e i culti delle religioni positive altro non sono che parziali rivisitazioni di quelli dell'unica religione naturale, come vuole il pensiero neoplatonico ed ermetico.

¹⁰ Cfr. F. Papi, *Antropologia e civiltà...*, cit., pp. 201-233.

¹¹ Ivi, p. 209.

“La controversia religiosa in seno al Cristianesimo”, a seguito della Riforma protestante, “non rende più possibile all’uomo europeo di pensare al problema religioso, cioè ai valori che ineriscono alla sua esperienza, nei termini di una rigida e rassicurante contrapposizione tra fedeli e infedeli”, dato che anche il Cristianesimo stesso viene investito su più fronti da un processo di relativizzazione¹².

La riflessione di Bruno sull’Europa si sviluppa in questo contesto storico-culturale e la sua posizione al riguardo è motivabile, secondo Papi, solo richiamandosi alla sua metafisica, dalla quale prendere avvio se si vuole capire il legame tra la teoria della generazione spontanea e l’ideale politico da lui prospettato sulla base del confronto con gli *indios* americani. Si è detto che “l’anima universale dà vita ad ogni organismo, ma quale vita sia dipende dal seme che si trova a vivificare e dalla relazione della materia e della forma derivano i caratteri che assumerà l’animazione medesima”¹³. Ciò vale anche e soprattutto per l’uomo, la cui natura “è tale che non solo è, ma può essere. Il suo poter essere è del resto il modo specifico del suo essere uomo naturale”¹⁴. Se dunque, in base alla teoria della generazione spontanea, è vero che non esiste una gerarchia negli esseri naturali, è altrettanto vero che “la differenza comincia quando si esercita la vita concreta dei viventi, quando essi compiono delle operazioni che sono rese possibili dalla loro corporeità”, che è unione di materia e forma¹⁵. “Il corpo umano, fra tutti gli esseri viventi, è stato il solo che in virtù della sua strutturazione [...] è quello che ha consentito la frattura della ciclicità naturale, che ha spezzato il ritmo della vicissitudine cosmica”, per cui “la superiorità dell’uomo risiede quindi in ciò che esso è divenuto nel

¹² Ivi, p. 195.

¹³ Ivi, p. 238. “Dico dunque, che la tavola come tavola non è animata, né la veste, né il cuoio come cuoio, né il vetro come vetro; ma, come cose naturali e composte, hanno in sé la materia e la forma. Sia pur cosa quanto piccola e minima si voglia, ha in sé parte di sostanza spirituale; la quale, se trova il soggetto disposto, si stende ad esser pianta, ad esser animale, e riceve membri di qualsivoglia corpo che comunemente se dice animato: perché spirito si trova in tutte le cose, e non è minimo corpusculo che non contenga cotal porzione in sé che non inanimi” (G. Bruno, *De la causa, principio e uno*, in *Dialoghi italiani*, cit., p. 242).

¹⁴ Ivi, p. 237.

¹⁵ Ivi, p. 239.

passaggio dalla natura alla cultura”¹⁶. È la mano, in particolare, lo strumento corporeo a consentire questo passaggio; Papi la definisce una “mano anassagorea”: contro ogni teleologismo, Bruno condivide l’idea che è l’organo a creare la funzione, quindi, essendo l’uomo dotato di mani, egli può assumere comportamenti naturali che “lo rendono il più abile tra tutti gli esseri viventi”¹⁷. Pertanto, l’uomo per soddisfare la propria natura non può non costruire la civiltà: è nel suo destino di organismo naturale di divenire un essere civile”¹⁸. “Sono le mani, struttura corporea, a consentire la ‘divinizzazione’ dell’uomo, vale a dire la sua possibilità di stabilire una differenza tra sé e gli altri, l’uomo cioè diventa differenza nella natura”¹⁹.

La dignità dell’uomo non risiede dunque in una struttura ontologica statica, ma è l’esito di un processo di costruzione di sé e della società grazie al lavoro, che della mano è l’opera attuativa. Non a caso è all’Egitto antico che Bruno guarda con interesse (sia pure nell’accezione ermetica invalsa nel Rinascimento)²⁰, considerandolo non solo la culla della civiltà, ma anche un modello da riproporsi nell’Europa attuale, avendo la civiltà del Nilo valorizzato l’operosità manuale dell’uomo di contro all’ozio e alla rassegnazione, vizi elevati a virtù dal Cristianesimo; per questo, nello *Spaccio della bestia trionfante*, egli si identifica con un “novello Mercurio” che intende riportarla in auge nel cuore dell’Europa. Eppure, Papi non condivide l’idea che Bruno esalti umanisticamente il lavoro; anzi, ritiene che il proposito del Nolano sia quello di dubitare della presunta virtuosità dei selvaggi d’America, che di certo non vivono in un’età dell’oro cui la civiltà europea dovrebbe rivolgersi per migliorarsi²¹. La posizione di Bruno è ben distante da quella di Montaigne, quasi coeva, che notoriamente vede nei selvaggi americani esempi di società diverse

¹⁶ Ivi, p. 240.

¹⁷ Ivi, p. 242.

¹⁸ Ivi, p. 352.

¹⁹ Ivi, p. 246.

²⁰ Cfr. M. Bellini, *L’enigma dei geroglifici e l’estetica. Da Orapollo a Bacon, da Vico a Hegel*, Mimesis, Milano-Udine 2013, in particolare cap. II (su Bruno pp. 77-79).

²¹ F. Papi, *Antropologia e civiltà...*, cit., p. 346.

da quelle europee, ma di certo non inferiori, sebbene praticino usanze deprecabili come il cannibalismo – e del resto gli europei non sono meno incivili quando bruciano le cosiddette streghe proprio mettendo in atto i metodi di sterminio ormai collaudati Oltreoceano²².

Nella visione del Nuovo Mondo e del modo europeo di rapportarsi a esso, Montaigne, per Papi, è il vero bersaglio polemico di Bruno, ancorché non esplicito. “Se la nostra ipotesi intorno al fatto che le pagine sul Lavoro e sull’Ozio dello *Spaccio* abbiano come correlato critico i *Cannibales* di Montaigne è vera – come a noi pare -, allora potremo dire che, per la prima volta, nella storia del pensiero dell’Occidente, abbiamo di fronte due posizioni, l’una che conduce verso una critica radicale della civiltà come sorgente di una corruzione morale, l’altra che dimostra la sua necessità e, contemporaneamente, la possibilità del suo miglioramento: posizioni che diverranno quasi due simboli intellettuali della tradizione filosofica”²³.

La posizione di Montaigne apre al “mito del buon selvaggio”; quella di Bruno difende la superiorità della cultura europea. “I selvaggi che a Montaigne paiono virtuosi e a loro modo ‘civilizzati’, a Bruno paiono soltanto uomini ad un livello inferiore di sviluppo civile, destinato col tempo a modificarsi ed a perfezionarsi”²⁴. Tuttavia, Bruno stigmatizza con decisione la colonizzazione dei *conquistadores* e Papi ne rileva la vicinanza con le posizioni espresse da Las Casas nella *Brevissima relazione sulla distruzione delle Indie*²⁵ contro la propaganda spagnola e i metodi violenti di espugnazione degli indigeni americani²⁶.

Del resto, Bruno è convinto che i selvaggi

potranno raggiungere livelli più elevati di civiltà, ciò non di meno, il livello più elevato fra tutti è quello europeo, qualora, all’età delle tenebre e della nuova

²² Cfr. L. Parinetto, *Il ritorno del diavolo*, Mimesis, Milano 1996.

²³ F. Papi, *Antropologia e civiltà...*, cit., p. 350.

²⁴ Ivi, p. 352.

²⁵ Cfr. B. Las Casas, *Brevissima relazione sulla distruzione delle Indie* (1552), a cura di F. Fiorani, Marsilio, Venezia 2012. Non è certo che Bruno abbia letto Las Casas e Papi si limita a non escludere questa possibilità (cfr. F. Papi, *Antropologia e civiltà...*, cit., p. 357).

²⁶ Cfr. F. Papi, *Antropologia e civiltà...*, cit., p. 358.

barbarie, succeda l'ideale età dell'oro di Enrico III o di Enrico di Navarra. L'uomo lucreziano, che non può continuare ad essere natura se non divenendo civiltà, ha la sua storica realizzazione nell'Occidente europeo. A questo modo una antropologia filosofica che poneva il lavoro come necessità dell'uomo naturale, diviene la garanzia filosoficamente universale della civiltà europea, la quale, contemporaneamente, è una necessità e un valore. All'eurocentrismo religioso di tipo cristiano di cui sul finire del secolo si avvertiva la crisi, subentra un eurocentrismo che ha la sua base lontana su una antropologia naturalistica e la sua dimostrazione nell'evidenza dei progressi culturali, scientifici e tecnici"²⁷.

Per Bruno, infatti, "la linea della 'civiltade' è una sola, quella che va dall'Egitto, alla Grecia, a Roma, alle possibilità di riforma che egli intravede nel proprio tempo. La linea storica della barbarie è Aristotele in filosofia, il cristianesimo 'paradossale' per quanto riguarda la religione, il protestantesimo come tenebra e 'nuova barbarie' nel proprio tempo"²⁸.

Papi definisce la posizione di Bruno una forma di "eurocentrismo moderato" che non solo rigetta in modo radicale i 'principi' e i metodi di oppressione (e la soppressione medesima) degli spagnoli, ma nemmeno crede 'illuministicamente' nel progresso; semmai, a regolare il divenire delle civiltà, è la vicissitudine universale, l'alternarsi di periodi luminosi a periodi bui. "La sua epoca vive questo contrasto, e Bruno è convinto che la sua filosofia sia la verità di questa rinascita della civiltà"²⁹. Una "renovatio" caratterizzata da "un potere politico che abbia il suo perno in re giusto e magnanimo, la pace religiosa che restituisca alla *Lex* la sua funzione civilizzatrice, il riconoscimento della libertà ai filosofi che, nella vita civile, autorizzi l'esercizio del privilegio che loro ha concesso l'ordine della natura"³⁰.

Va infine precisato che, comunque, questa prospettiva eurocentrica, e l'ideale politico-religioso in cui si palesa, è il frutto forse più maturo, per Papi, della metafisica di Bruno, vero centro irradiante della sua filosofia, a cui sempre bisogna rifarsi. Essa, infatti, si radica, da un lato, nella teoria animistica e nell'antropologia materialistica di matrice lucreziana – cui si ispira per la teoria della generazione spontanea – e, dall'altro, nella concezione

²⁷ Ivi, p. 353.

²⁸ Ivi, p. 333.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Ivi, pp. 329-330.

averroistica della religione, intesa come fenomeno storico ed educativo. “La concezione etico-politica di Bruno secondo cui vi sono *élites* politiche e intellettuali che dirigono la vita della comunità e ‘popoli rozzi’ che vengono amministrati e diretti dalla legge giuridica e dalle norme religiose, ha il suo correlato proprio nella concezione che vuole un’unica anima per tutti i viventi e la differenza definibile solo in termini di capacità a costituire oggetti secondo le naturali attitudini”³¹.

Certo, precisa Papi, “il moderato relativismo bruniano sulla pluralità delle religioni non equivaleva a quel relativismo di Montaigne che oggi, probabilmente esagerando le prospettive, qualcuno ha voluto vedere come il primo esempio di una visione policentrica delle culture. Ma l’eurocentrismo moderato di Bruno che nasceva da una embrionale concezione di ‘progresso’, era il quadro mentale più aperto per comprendere l’ingresso nella dimensione europea di popoli ‘primitivi’ senza che pregiudizi della cultura introducessero, nei loro confronti, valutazioni di valore”³².

Nota bibliografica

BELLINI, M., *L'enigma dei geroglifici e l'estetica. Da Orapollo a Bacone, da Vico a Hegel*, Mimesis, Milano-Udine 2013.

BRUNO, G., *De la causa, principio e uno*, in *Dialoghi italiani*, con note di G. Gentile, a cura di G. Acquilecchia, Sansoni, Firenze 1958³, pp. 173-342.

—, *De l'infinito, universo e mondi*, in *Dialoghi italiani*, con note di G. Gentile, a cura di G. Acquilecchia, Sansoni, Firenze 1958³, pp. 343-544.

CILIBERTO, M., *La ruota del tempo. Interpretazione di Giordano Bruno* (1986), Editori Riuniti, Roma 2000³.

³¹ Ivi, p. 175.

³² Ivi, p. 354.

DEL GIUDICE, G., *La coincidenza degli opposti. Giordano Bruno tra Oriente e Occidente* (2001), “Presentazione” di M. Ciliberto, Di Renzo Editore, Roma 2019.

DIODATO, R., “Lo specchio e la voce. Nota su Bruno”, in S. Borutti (a cura di), *Scrittura e memoria della filosofia. Studi offerti a Fulvio Papi per il suo settantesimo compleanno*, Mimesis, Milano 2000, pp. 233-241.

LAS CASAS, B., *Brevissima relazione sulla distruzione delle Indie* (1552), a cura di F. Fiorani, Marsilio, Venezia 2012.

PAPI, F., *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, La Nuova Italia, Firenze 1968.

—, *L'ombra dell'Europa*, in “Materiali di Estetica”, 6.2/2019, pp. 133-147.

—, *La costruzione della verità. Giordano Bruno nel periodo londinese*, Mimesis, Milano-Udine 2010.

PARINETTO, L., *Il ritorno del diavolo*, Mimesis, Milano 1996.

YATES, F.A., *Giordano Bruno e la tradizione ermetica* (1964), tr. it. di R. Pecchioli, Laterza, Roma-Bari 2010.

Questo lavoro è fornito con la licenza
[Creative Commons Attribuzione - Condividi allo stesso modo 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/)



